

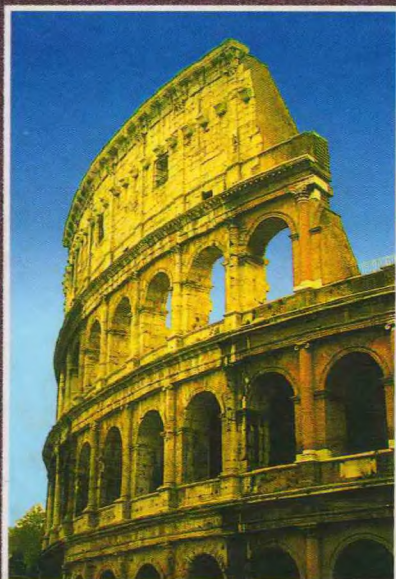
ЮЗ(0)
К-65

Фредерик
КОПЛСТОН

1480378

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ И ДРЕВНИЙ РИМ

Том II



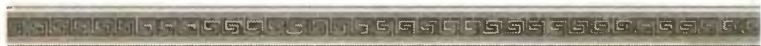
Frederick
COPLESTON



A HISTORY OF PHILOSOPHY

GREECE
& ROME

Part II



Фредерик
КОПЛСТОН



ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ
И ДРЕВНИЙ РИМ
Том II



Москва
ЦЕНТРОЛИГРАФ
2003

УДК 820
ББК 84(4Вел)
К65

Охраняется Законом РФ об авторском праве.
Воспроизведение всей книги или любой ее части
воспрещается без письменного разрешения издателя.

Любые попытки нарушения закона
будут преследоваться в судебном порядке.

Оформление художника
И.А. Озерова

Коплстон Фредерик

К65 История философии. Древняя Греция и Древний Рим.
Т. II. / Пер. с англ. Ю.А. Алакина. — М.: ЗАО Центр-
полиграф, 2003. — 319 с.

ISBN 5-9524-0343-3

В двухтомнике известного английского ученого, доктора философии, профессора, автора многочисленных трудов и монографий Фредерика Коплстона анализируются основные направления греческой и римской философской мысли. Вы познакомитесь с ее первыми, порой довольно наивными идеями, узнаете или расширите знания о философских системах Фалеса, Анаксимандра, Пифагора, Гераклита, Парменида, Зенона, Сократа, Платона и Аристотеля, проследите за возникновением и развитием множества философских школ и течений. А также сможете изучить расширение влияния школы стоиков и эволюцию последнего творческого взлета античной мысли, неоплатонизма. ~~Латиния~~

УДК 820
ББК 84(4Вел)

© Перевод,
ЗАО «Центрполиграф», 2003
© Художественное оформление,
ЗАО «Центрполиграф», 2003

ISBN 5-9524-0343-3

ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ
И ДРЕВНИЙ РИМ
Том II

Часть четвертая

АРИСТОТЕЛЬ

Глава 27

ЖИЗНЬ И ПРОИЗВЕДЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель родился в 384 году до н. э. в городе Стагире во Фракии. Он был сыном Никомеха, врача македонского царя Аминты II. Не достигнув еще и семнадцати лет, он отправился учиться в Афины и около 368 года до н. э. стал слушателем Академии, где более двадцати лет постоянно общался с Платоном, до смерти последнего в 348 или 347 году. Таким образом, Аристотель поступил в Академию как раз в то время, когда Платон рабатывал позднюю версию своей диалектики и в его учении стали появляться религиозные тенденции. Возможно, уже к моменту кончины Платона Аристотель обратил внимание на эмпирическую науку и по ряду вопросов отошел от учения Мастера. Тем не менее ни о каком разрыве между учителем и учеником не могло быть и речи, да и невозможно представить себе, чтобы Аристотель смог остаться в Академии, если бы его взгляды коренным образом отличались от взглядов Платона. Более того, даже после его смерти, говоря о приверженцах Платоновой теории Идей, Аристотель употребляет местоимение «мы» и посвящает ему панегирик, в котором говорит о Платоне как человеке, которого «дурным людям и хвалить не приличествует и кто своей жизнью и учением показал, как можно быть счастливым и добродетельным одновременно¹. Утверждение же о том, что

Аристотель в Академии был серьезным оппонентом Платона, эдаким «бельмом на глазу» учителя, просто невозможно: Аристотель нашел в Платоне руководителя и друга, которым он восхищался, и, хотя в более поздние годы собственные научные интересы захватили Аристотеля целиком, он еще долго испытывал влияние метафизических и религиозных идей Платона. В самом деле, миф об Аристотеле как о холодном, не подверженном изменениям человеке, критиковавшем всех и вся, лишенном иллюзий, разбивается вдребезги под напором фактов, которые до настоящего времени специально умалчивались ради сохранения этого мифа. При рассмотрении вопроса о произведениях Аристотеля я вкратце расскажу, как *постепенно* вызревали его собственные взгляды, чего, впрочем, и следовало ожидать.

После смерти Платона Аристотель уехал из Афин с Ксенократом (главой Академии стал Спевсипп, племянник Платона, с которым у Аристотеля не было взаимопонимания; да и в любом случае он не захотел бы остаться в Академии на положении подчиненного) и основал филиал Академии в городе Асса в Троаде. Здесь он общался с Гермием, тираном Атарнея, на которого оказал большое влияние и на племяннице которого, Пифиаде, женился. Именно здесь начинают складываться собственные философские взгляды Аристотеля. Три годами позже он посетил Митилен на Лесбосе, где, вероятно, и познакомился с Теофрастом, жителем города Эреса на том же острове, ставшим позже самым знаменитым учеником Аристотеля. (Гермий вел тайные переговоры с Филиппом Македонским, который мечтал разгромить Персию. Персидский военачальник Ментор обвинил Гермия в измене и отправил его в Сузы, где того подвергли пыткам. Он не выдал доверенных ему тайн, а умирая, сказал: «Скажите моим друзьям и соратникам, что я не поддался слабости и не совершил ничего, что бы было недостойно философа». Аристотель написал в его честь поэму.)

Примерно в 343 году до н. э. Филипп Македонский пригласил Аристотеля в Пеллу в качестве воспитателя своего сына Александра, которому в то время было 13 лет. Жизнь при македонском дворе и усилия, направленные на то, чтобы сделать молодого царевича, которому суждено было сыграть выдающуюся роль в истории и прославиться на весь мир под именем Александра Великого, человеком высоконравственным, без сомнения, значительно расширили кругозор Аристотеля и избавили его от узости взгляда, свойственного простым грекам. Впрочем, мировоззрение Аристотеля изменилось не столь сильно, как можно было бы ожидать: он так и не отказался от провинциального взгляда на город-государство как на центр всей жизни. Когда Александр вззошел на престол, Аристотель покинул Македонию, поскольку его педагогическая деятельность, по всей видимости, подошла к концу, и на какое-то время возвратился в Стагир, свой родной город, который Александр, в знак признательности своему учителю, отстроил заново. Со временем связь между философом и его учеником ослабла, поскольку Аристотель, одобрявший, в определенной степени, политику Македонии, был категорически против стремления Александра относиться к грекам и «варварам» как к равным. Более того, в 327 году до н. э. Каллисфен, племянник Аристотеля, поступивший на службу к Александру по его рекомендации, был заподозрен в участии в заговоре и казнен.

Около 335 года до н. э. Аристотель вернулся в Афины, где основал свою школу. Помимо того что он несколько лет не был в Афинах, его собственные философские взгляды делали невозможным его возвращение в стены Академии. Новая школа располагалась на северо-востоке Афин, рядом с Ликеем, святилищем Аполлона Ликейского. Школа Аристотеля была известна также под названием *Περíπατος*, а члены ее назывались перипатетиками, поскольку они, согласно одной версии, вели

свои дискуссии во время прогулок, а согласно другой, по названию крытой галереи — перипатос, где читались лекции. Школа была посвящена музам. Помимо обучения и наставления студентов в ней велась и научная работа. Ликей в гораздо большей степени, чем Академия, напоминал союз или сообщество, где умудренные опытом мыслители занимались исследованиями; это был скорее университет или научный институт, оборудованный библиотекой и имевший штат учителей, регулярно читавших лекции.

В 323 году до н. э. Александр Великий умер и греки, стремившиеся избавиться от владычества Македонии, выдвинули против Аристотеля, который был тесно связан с Александром в годы юности, обвинение в безбожии. Аристотель уехал из Афин (говорят, он объяснил свой отъезд тем, что не хотел давать афинянам возможности еще раз согрешить против философии) и поселился в Халкисе на Эвбее, в поместье своей покойной матери. Вскоре после этого, в 322 году до н. э., болезнь свела его в могилу.

Произведения Аристотеля

Творческая жизнь Аристотеля распадается на три периода: 1) время тесного общения с Платоном; 2) годы, проведенные в Ассе и Митилене; 3) период, когда он возглавлял Ликей в Афинах. Произведения Аристотеля можно разделить на два вида: 1) экзотерические работы, написанные большей частью в форме диалогов и предназначенные для широкой публики; и 2) педагогические, эзотерические работы, составившие основу лекций, которые он читал в Ликее. Из первых до нас дошли фрагменты, зато последние сохранились во множестве. Педагогические работы впервые были опубликованы Андроником Родосским (60—50 до н. э.) и создали

Аристотелю славу философа, чей стиль отличается прямотой и отсутствием литературных красот. Будучи плодотворным изобретателем философских терминов, Аристотель не обращал особого внимания на стиль и красоту слога, так как считал философию очень серьезным делом, не допускающим использования метафор или мифов там, где требуются строгие научные доказательства. Это верно, что педагогические работы лишены литературных красот, однако верно и то, что произведения, опубликованные самим Аристотелем, из которых до нас дошли лишь фрагменты, не страдают этим недостатком — Цицерон хвалил их живой язык, а некоторые из них даже содержат мифы. Впрочем, они представляют собой ранние работы Аристотеля, когда он только еще создавал свое собственное учение.

1. В течение *первого периода* своей литературной деятельности Аристотель находился под сильным влиянием учителя, что очень четко проявилось и в содержании его работ, и в их форме (по крайней мере в целом), хотя в своих «Диалогах» Аристотель изображает себя ведущим собеседником. Вероятнее всего, здесь он придерживался еще Платонова учения и только позже изменил свою точку зрения. О том, что Аристотель стал думать по-другому, нежели его учитель, говорит Плутарх. Зато Кефизодор, ученик Исократы, утверждал, что Аристотель до конца жизни оставался верен учению Платона, в частности его теории Идей.

а) К этому периоду принадлежит диалог «Эвдем», или «О душе», где Аристотель придерживается Платоновой доктрины знания как припоминания и созерцания Идей до рождения и в целом разделяет взгляд учителя. Здесь он защищает идею бессмертия души с тех же позиций, что и Сократ в «Федоне», — душа не может быть простой гармонией тела. Гармония имеет свою противоположность — дисгармонию. Но у души нет противоположности, а потому душа — не гармония. Арис-

тотель настаивает на предсуществовании и субстанциальности души — как и Форм. Подобно тому как больной человек может потерять память, так и душа, приходя в мир, забывает о своей жизни до рождения; но так же как человек, оправившийся от болезни, помнит о своих страданиях, так и душа после смерти помнит эту жизнь. Нормальное состояние души — это жизнь вне тела, существование же ее в телесных оковах — это на самом деле тяжелая болезнь. Эта точка зрения сильно отличается от той, какой придерживался Аристотель в зрелые годы, создав свое собственное учение.

б) К этому же этапу принадлежит и «Протрептик» («Увещание»). На самом деле это не диалог, а письмо Фемиссу Кипрскому. В этом сочинении Аристотель показывает себя призерженцем Платоновой теории Форм, а философом называет человека, созерцающего сами Формы, а не их имитацию. Вслед за учителем он подчеркивает бессмысленность накопления земных благ и называет жизнь в этом мире могилой для души, настоящая жизнь которой начинается только после смерти тела. Этот взгляд определенно свидетельствует о сильном влиянии Платоновых идей, поскольку в «Никомаховой этике» Аристотель уже говорит о земных благах как предпосылке по-настоящему счастливой жизни каждого человека и даже философа.

с) Вполне возможно, что в этот период были созданы и самые ранние части работ по логике, «Физики» и, вероятно, «О душе» (Книга Г). Поэтому если первоначальный вариант «Метафизики» (включая Книгу А) относится ко *второму* периоду творчества Аристотеля, то можно предположить, что «Физика» (Книга 2) была создана в течение его *первого* периода, поскольку в первой книге «Метафизики» имеются ссылки на «Физику» или, по крайней мере, излагаются начала теории причин. «Физика» распадается на две группы монографий, из которых две первые книги и Книга 7, вполне вероятно, были созданы в ранний период литературной деятельности Аристотеля.

2. Во второй период своего творчества Аристотель начал уже отходить от позиций Платона и стал критически относиться к учению, преподававшемуся в Академии. Он по-прежнему считает себя академиком, но его остороженное отношение к платонизму усиливается с каждым годом. Этот период представлен диалогом «О философии», в котором явное Платоновое влияние сочетается с критикой его наиболее значимых теорий. И хотя Аристотель считает платонизм вершиной развития всей предшествующей философии (и этого мнения он придерживался всю жизнь), он критикует теорию Форм или Идей, по крайней мере ее последний вариант, созданный Платоном на склоне лет. «Если бы Идеи были не математическими числами, а числами какого-то другого рода, то мы не смогли бы их понять. Ибо кто способен понять число другого рода, по крайней мере среди большинства из нас?»² Аналогичным образом, хотя Аристотель и был, в общих чертах, согласен с Платоновой теологией, в диалоге «О философии» уже появляется концепция Неподвижного перводвигателя; впрочем, Аристотель еще ничего не говорит здесь о многочисленных источниках движения, которые фигурируют в его метафизике более позднего времени. Он называет Космос или Небеса «видимым Богом», а этот термин появился под влиянием идей Платона.

Интересно отметить, что в этом диалоге аргументом в защиту существования Божественного служит градация степеней совершенства. «В целом там, где существует лучшее, всегда имеется и наилучшее. Поэтому, поскольку среди вещей есть такие, которые лучше других, значит, существует и самая лучшая вещь, которая и есть Божественное». Здесь Аристотель, вне всякого сомнения, говорит о реальных формах. Субъективную веру в существование Бога Аристотель объясняет случаями экстаза и «вещными» снами, а также зрелищем звездного неба; в более поздние годы Аристотель не использовал

окультурные явления для объяснения Божественных феноменов. Таким образом, в этом диалоге мы находим сочетание элементов платонизма с критикой Платоновой философии, в частности теории Идей и доктрины сотворения мира, описанной в «Тимее» и утверждающей, что мир вечен.

Скорее всего, первый набросок «Метафизики» относится ко второму периоду творческой деятельности Аристотеля, переходному периоду. Он включает в себя Книгу А (использование местоимения «мы» как раз и говорит о переходном периоде), Книгу В, Книгу К, главы 1—8, Книгу Л (все главы, кроме 8-й), Книгу М, главы 9—10, и Книгу N. Джегер считал, что острее критики в этом варианте «Метафизики» было направлено главным образом против Спевсиппа.

Некоторые считают, что «Эвдемова этика» была создана в этот период, в годы, когда Аристотель работал в Ассе. Аристотель по-прежнему верен Платоновой концепции мышления, хотя объектом философского созерцания становится уже не Идеальный Мир Платона, а трансцендентный Бог «Метафизики». Вполне вероятно, что первый вариант «Политики» был также написан в течение данного периода, включая Книги 2, 3, 7, 8, описывающие Идеальное Государство. Здесь Аристотель критикует Платонову Республику и тому подобные утопии.

Считают, что сочинения «О небе» и «О возникновении и уничтожении» тоже были написаны в это время, однако точных свидетельств нет.

3. Третий период (335—322 до н. э.) охватывает преподавательскую и исследовательскую деятельность Аристотеля в Ликее. Именно в это время он сложился как ученый-эмпирик, который поставил перед собой цель воздвигнуть надежное философское здание на прочном фундаменте. Мы не можем не восхищаться впечатляющим размахом и четкой организацией разнообразных исследований в области природы и истории, проводивших-

ся Аристотелем в последний период его жизни. В Академии конечно же слушатели занимались практической классификацией при решении логических задач, и эти занятия включали в себя проведение эмпирических наблюдений, но они не шли ни в какое сравнение с тем систематическим и детальным изучением природы и истории, которое проводилось в Ликее под руководством Аристотеля. Дух пристального проникновения в явления природы и истории был в новинку для греков, и он обязан своим возникновением исключительно Аристотелю. Однако было бы неверно представлять Аристотеля в последние годы его жизни чистым позитивистом, как это иногда делают, поскольку у нас нет никаких доказательств того, что он, несмотря на свой интерес к точным научным данным, отказался от метафизических идей.

Лекции Аристотеля в Школе составили основу его «педагогических» работ», которые ходили по рукам слушателей и были впервые опубликованы, как уже говорилось выше, Андроником Родосским. Большая их часть относится к данному периоду. Эти работы доставили много хлопот ученым из-за того, например, что разные книги часто плохо связаны между собой, а различные отделы располагаются в такой последовательности, которая не подчиняется никакой логике, и т. д. Современные исследователи полагают, что они представляют собой лекции Аристотеля, которые и публиковались как лекции; скорее всего, это различные части или отдельные лекции, объединенные позже под одним общим заглавием. Составлением книг для издания частично занимался сам Аристотель, продолжали это дело последующие поколения преподавателей Ликее, завершил Андроник Родосский, и может быть, кто-нибудь из более поздних авторов.

Работы Аристотеля третьего периода можно разделить на:

а) Логические сочинения (объединенные позже, во времена Византии, под общим заглавием «*Органон*»):

«Категории» (по крайней мере содержание ее принадлежит Аристотелю), «Об истолковании» (посвящена предположениям и суждениям), «Первая аналитика» (2 книги об умозаключениях) и «Вторая аналитика» (2 книги о доказательствах, знании принципов и т. д.), «Топика» (8 книг по диалектике и доказательствам вероятности), «Софистические опровержения».

б) Метафизические сочинения: «Метафизика» — собрание лекций разного времени, названное так кем-то из перипатетиков еще до Андроника потому, что в собрании работ философа она шла после его «Физики».

с) Сочинения по натурфилософии, естественным наукам, психологии и т. д. — «Физика», состоящая из 8 книг, первая из которых относится к тому периоду, когда Аристотель находился еще под влиянием Платона. В «Метафизике» содержится ссылка на «Физику», вернее, на основы теории причин, изложенные в книге 2 «Физики». Книга 7 «Физики», вероятно, принадлежит к более ранним сочинениям Аристотеля, а Книга 8 вообще не имеет никакого отношения к «Физике», поскольку в ней приводятся ссылки на эту книгу, предваряемые словами: «Как было показано в «Физике»...»³ Таким образом, вся книга состоит из изначально независимых друг от друга монографий. Это предположение возникло на основе того, что в «Метафизике» цитируются как относящиеся к «Физике» сочинения «О небе» и «О возникновении и уничтожении»⁴.

«Метеорология» (4 книги).

«История животных» (10 книг по сравнительной анатомии и физиологии, последняя из которых, скорее всего, была написана уже после Аристотеля).

«Анатомия» из 7 книг, которые утеряны.

«О частях животных» (1 книга) и «О возникновении животных» (1 книга).

«О рождении животных» (5 книг).

«О душе» — психологическая теория Аристотеля (5 книг).

Малые естественно-научные трактаты («*Parva Naturalia*») — несколько небольших сочинений, исследующих такие вопросы, как восприятие, память, сон и пробуждение, сны, долгая и короткая жизнь, жизнь и смерть, дыхание, пророческие сны.

«*Проблемы*» — сборник проблем, сложившийся постепенно вокруг заметок или набросков, сделанных самим Аристотелем.

d) Работы по этике и политике:

«*Большая этика*» («*Magna Moralia*») в 2 книгах, являющаяся, по-видимому, подлинным сочинением Аристотеля, по крайней мере в отношении содержания. Часть ее относится к тому времени, когда Аристотель еще в той или иной степени разделял взгляды Платона.

«*Никомахова этика*» в 10 книгах, отредактированная сыном Аристотеля Никомахом после его смерти.

«*Политика*», из которой книги 2, 3, 7, 8, по-видимому, были написаны во второй период творческой деятельности Аристотеля. Книги 4—6, по мнению Джегера, были включены в «*Политику*» раньше первой, ибо книга 4 содержит ссылки на книгу 3 как на самую первую книгу. В книге 2 излагаются критические замечания.

Собрание конституций 158 государств. Афинская конституция, написанная на папирусе, была найдена в 1891 году.

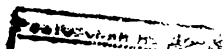
e) Работы по эстетике, истории и литературе:

«*Риторика*» — в 3 книгах.

«*Поэтика*» — дошла до нас в неполном виде, часть ее утеряна.

Записи драматических представлений в Афинах, коллекции Дидаскалий, список победителей Олимпийских и Пифийских игр. Аристотель участвовал в изучении проблемы Гомера, составил трактат о территориальных правах государства и т. д.

Не следует думать, что все эти труды, к примеру собрание текстов 158 конституций, были выполнены самим



Аристотелем, они были начаты по его инициативе и про-водились под его руководством. Он поручил своим кол-легам составить историю натурфилософии (Теофраст), математики и астрономии (Эвдем Родосский) и медици-ны (Менон). Нельзя не поражаться разносторонности его интересов и разнообразию задач, которые он ставил перед собой.

Сам список сочинений Аристотеля свидетельствует о его отличии от Платона, ибо интересы Аристотеля ле-жат в сфере науки и эмпирических исследований, и он не считал объекты этого мира «полуреальными» и потому не имеющими права быть объектами познания. Однако это различие в интересах, с годами еще больше усилив-шееся, в сочетании с неприятием Аристотелем Платоно-вой теории Идей и его дуалистской психологии, приве-ло к появлению весьма распространенного мнения, что между двумя философами лежит непроходимая пропасть. В этом мнении конечно же есть доля истины, некото-рые догматы их учений противоречат друг другу, да и общий настрой их сильно отличается (по крайней мере если сравнить экзотерические сочинения Платона — а других у нас нет — с педагогическими работами Арис-тотеля), однако не следует слишком преувеличивать это различие. Аристотелизм, если взглянуть на него с ис-торических позиций, вовсе не является противополож-ностью платонизма. Аристотель развил учение Платона, устранив — или по крайней мере попытавшись устрани-ть — противоречия в его теории Идей, в дуалистской психологической теории и др., и поставил его на проч-ную основу физического факта. Конечно, при этом кое-что ценное оказалось утерянным, однако это говорит о том, что надо рассматривать учения Платона и Аристо-теля не как две диаметрально противоположные фило-софские системы, а как две дополняющие друг друга фи-лософии. Позже неоплатоники попытались соединить эти две системы в единое целое, это же стремление к син-

тву проявилось и в средневековой философии. Святой Тома, хотя и называл Аристотеля Философом с большой буквы, не мог, да и не хотел, порвать окончательно с платоновской традицией. Францисканец Бонавентура, отдававший пальму первенства Платону, не отказывался от использования доктрины перипатетиков, а Дунс Скот приложил немало сил, чтобы внедрить идеи Аристотеля в учение францисканцев.

Не следует также полагать, что Аристотель, поглощенный исследованиями явлений этого мира и стремлением поставить свое учение на прочную эмпирическую и научную основу, был лишен таланта систематизатора или изменил своим метафизическим взглядам. Как платонизм, так и аристотелизм нашли свое высшее проявление в метафизике, и это позволило Гете сравнить систему Аристотеля с пирамидой, имеющей широкое основание, прочно стоящее на земле, а систему Платона — с обелиском или с языком пламени, взмывающим в небо. Тем не менее, по моему мнению, Аристотелева мысль развивалась совсем в другом направлении, чем Платонова, от позиции которого он отталкивался, и результаты его философских исследований не всегда гармонично согласуются с теми элементами Платонова наследия, которым он остался верен до конца своих дней.

Глава 28

ЛОГИКА АРИСТОТЕЛЯ

1. Аристотель систематизировал философию по самым разным основаниям, однако в целом он выделял в ней следующие разделы.

Теоретическая философия, целью которой является не достижение практических результатов, а знание, как таковое. Она, в свою очередь, делится на: а) физику, или

натурфилософию, которая имеет дело с материальными объектами, подверженными изменению; б) математику, которая имеет дело с неизменяемым, но неотделенным (от материи); с) метафизику, которая изучает отделенное (трансцендентное) и недвижимое. (Таким образом, метафизика включает в себя то, что мы называем естественной теологией.)

Практическая философия имеет дело главным образом с политической наукой, но в качестве подчиненных дисциплин изучает стратегию, экономику и риторику, поскольку эти науки решают вспомогательные задачи и в целом подчинены политической науке.

Поэтическая философия, так же как и практическая (включающая этические действия в более широком или политическом смысле), имеет дело не с действием, как таковым, а с его результатом и по своим целям и намерениям является теорией искусства¹.

2. Аристотелеву логику часто называют формальной. Она занимается анализом форм мышления (отсюда термин «аналитический»), и это название ей вполне подходит; однако было бы большой ошибкой считать, что логика Аристотеля изучает формы мышления в отрыве от внешней реальности. Аристотель в основном занимался способами доказательства, полагая, что выводы, которые следуют из научного доказательства, дают определенное знание о реальности. Например, в силлогизме «Все люди смертны, Сократ — человек, следовательно, он смертен» заключение — не только корректная дедукция из формального закона логики: Аристотель настаивает, что он соответствует эмпирии. Аристотель, таким образом, создавал реалистическую теорию познания, и для него логика является анализом форм мышления, познающего реальность и воспроизводящего ее в самом себе в виде концепций. Истинные суждения в логике Аристотеля представляют собой утверждения о реальности, подтверждаемые явлениями внешнего мира. Таким образом, ло-

гика Аристотеля — это анализ человеческого мышления, постигающего реальность, хотя сам философ конечно же признавал, что объекты внешнего мира существуют не всегда в том виде, в каком они воспринимаются умом, то есть в виде универсалий.

Это хорошо видно на примере его доктрины категорий. С логической точки зрения категории — это способы нашего мышления о вещах, к примеру предикцирование свойств субстанций, но в то же время категории — это и способы существования вещей, ибо вещи действительно являются субстанциями и наделены качествами. Таким образом, к категориям следует относиться не только как к объектам логики, но и как к объектам метафизики. Поэтому логику Аристотеля не следует приравнивать к трансцендентальной логике Канта, ставившей перед собой задачу выделить априорные формы мышления, которые присущи самому разуму как моменты активного процесса познания. Аристотель не поднимал «критическую проблему», он придерживался реалистической гносеологии и считал, что категории мышления, выражаемые нами в языке, являются также и объективными категориями экстраментальной реальности.

3. В книгах «Категории» и «Топика» называются десять категорий или общих свойств: οὐσία или τί ἐστὶ (человек или лошадь); ποσόν (длиной три ярда); ποῖόν (белый); πρὸς τί (двойной); ποῦ (на рынке); πότε (в прошлом году); κεῖσθαι (лежит, сидит); ἔχειν (вооруженный, в обуви); ποιεῖν (режет); ἀσχεῖν (отрезанный или сожженный). Однако во «Второй Аналитике» их становится уже восемь, поскольку κεῖσθαι, или лежащий, и ἔχειν, или обитающий, вошли в состав других категорий. Таким образом, Аристотель не считал свой перечень десяти категорий окончательным. Тем не менее, несмотря на это, нет никаких причин считать этот перечень случайным, лишенным какой-либо организационной структуры. Напротив, он подчиняется строгому порядку, это класси-

фикация фундаментальных понятий, управляющих нашим научным познанием. Слово «κατηγορεῖν» означает «преддицировать» (или «утверждать»), и в «Топике» Аристотель рассматривает категории как классификацию предикатов, или способов нашего мышления о действительном Бытии. Например, мы думаем о каком-нибудь предмете как о субстанции или об определении, которые входят в состав одной из девяти категорий, выражающих способ нашего мышления о субстанции как об определенной субстанции. В «Категориях» Аристотель рассматривает категории как классификацию родов, видов и индивидов, начиная с высших родов и кончая отдельными сущими. Если мы рассмотрим понятия, то есть те способы, которыми наше мышление представляет различные вещи, то обнаружим, что имеем понятия, например, об органических телах (высший род), животных (подчиненный род) и об овце (вид животного); однако все органические тела, животные и овцы образуют одну категорию — категорию субстанции. Аналогичным образом мы можем думать о цвете в общем, о голубом цвете в общем и о бирюзовом; но и цвет, и голубизна, и бирюза вместе подходят под категорию качества.

Однако категории в понимании Аристотеля — это не просто формы умственного представления или матрицы понятий: они представляют реальные формы бытия в экстраментальном мире, образующие мост между логикой и метафизикой (главным предметом изучения которой является субстанция). Поэтому категории имеют не только логический, но и онтологический аспект, и вполне вероятно, что именно в онтологическом аспекте наиболее четко проявляется их структурная организация. Так, для того чтобы существовало Бытие, должна существовать и субстанция — она является, так сказать, отправной точкой. За пределами ума существуют только единичные объекты, а для того, чтобы такой объект мог существовать независимо от нашего разума, он должен быть суб-

станции. Но он не может существовать в виде чистой субстанции, он должен иметь случайные формы. Например, лебедь не мог бы существовать, не имея цвета; он не мог бы иметь цвета, не обладая количественной характеристикой — объемом. Мы сразу же получаем три первые категории — субстанцию, качество и количество, которые являются внутренними свойствами объекта. Но лебедь своими отличительными чертами похож на других лебедей, он может быть равен или неравен по размеру другим субстанциям, другими словами, он находится в определенных отношениях с другими. Более того, лебедь, как физическая субстанция, должен существовать в определенном месте и в определенное время, кроме того, он должен иметь определенное положение. Опять-таки материальные субстанции, как принадлежащие космической системе, совершают действия и сами являются объектами воздействия. Таким образом, некоторые категории принадлежат самому объекту как его *внутренние* свойства, а другие — как его *внешние* свойства, воздействуя на его отношения к другим материальным объектам. Таким образом, мы видим, что, даже если сократить число категорий, включив некоторые из них в состав других, сам принцип их выведения никак нельзя назвать случайным.

Во «Второй аналитике» (в связи с вопросом об определениях) и в «Топике» Аристотель обсуждает предикабили (высказывания о сущем) или различные отношения между универсалиями и субъектами, которыми они предикцируются. К предикабилиям относятся: род, вид, отличие, свойство и случайность (не главная особенность предмета). В «Топике» (I, с. 8) Аристотель основывает классификацию предикабилий на отношениях между субъектом и предикатом. Так, если предикат равен субъекту по объему, это дает нам либо сущность этого субъекта, либо его свойство. Если же предикат не равен экстенсивно субъекту, то он либо образует часть

признаков, входящих в определение субъекта (тогда он будет родом или отличием), либо не образует таковых (в этом случае он будет случайностью).

Сущностные определения — это точные определения по роду и видовому отличию; Аристотель считал, что определение вырабатывается в ходе процесса разделения понятий, доходящего до неделимого вида (см. у Платона)². Однако очень важно помнить, что Аристотель, прекрасно понимавший, что мы не всегда можем получить сущностное или реальное определение, допускал существование номинальных или описательных определений, хотя и был о них невысокого мнения, считая, что только сущностные определения достойны этого имени. Различие, однако, имеет очень важное значение, поскольку по отношению к природным объектам, изучаемым физической наукой, мы часто должны довольствоваться отличительными определениями или определениями-характеристиками, которые, подходя гораздо ближе к идеалу, чем номинальные или описательные определения Аристотеля, тем не менее никогда не достигают его.

(Некоторые авторы подчеркивают, что на философию большое влияние оказывает язык. Например, поскольку мы называем розу красной (а это необходимо для общения и ориентирования в социальных отношениях), мы, естественно, склонны думать, что «краснота» как свойство или случайный признак объективно существует и что это свойство или признак присущи предмету или субстанции, называемой розой. Таким образом, мы можем проследить, как слова или язык влияют на философские категории субстанции и случайности. Однако следует помнить, что язык следует за мыслью, ибо он создавался для выражения мысли, и это особенно верно в отношении философских терминов. Когда Аристотель устанавливал способы мышления о вещах, он использовал язык как средство выражения мысли, но язык следует за мыслью, а мысль следует за объектами. Язык — это не *априорная* конструкция.)

4. Научное знание преимущественно означало для Аристотеля дедукцию частного из общего или следствие из его причины, что предполагает знание причины, породившей то или иное явление, и необходимой связи между явлением и его причиной. Иными словами, «мы полагаем, что знаем каждую вещь безусловно... когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно ее причина и что иначе обстоять не может»³.

Но хотя посылки с логической точки зрения предшествуют выводам, Аристотель установил, что существует разница между логическим первенством, или первенством *in se**, и гносеологическим первенством *quoad nos***. Он весьма эмоционально подчеркивал, что термины «предшествующее» и «более известное» надо понимать двояко, ибо предшествующее по природе и предшествующее для нас — это не одно и то же, как не одно и то же более известное [по природе] и более известное нам. «Под предшествующим и более известным для нас — я разумею то, что ближе к чувственному восприятию; под предшествующим и более известным безусловно — более отдаленное от него»⁴. Иными словами, наше знание начинается с восприятия, то есть с частного, и поднимается к общему или универсальному. «Итак, ясно, что первые [начала] нам необходимо познать через наведение, ибо таким именно образом восприятие порождает общее»⁵. Таким образом, Аристотель вынужден был иметь дело не только с дедукцией, но и с индукцией (которую он называл наведением). К примеру, в вышеупомянутом силлогизме главная посылка «Все люди смертны» основана на данных восприятия, и Аристотель вынужден отдать должное и восприятию, и памяти, ибо они оба участвуют в формировании этой посылки. Отсюда мы получаем доктрину, что восприятие как *таковое* никогда

* В себе (лат.).

** Для нас (лат.).

не ошибается — истинным или ложным может быть только суждение.

Так, если пациент, страдающий *белой горячкой*, «видит» розовых крыс, восприятие в этом не виновато; ошибка возникает в тот момент, когда пациент решает, что розовые крысы находятся «вне его», то есть представляют собой объекты, реально существующие за пределами его разума. Аналогичным образом Солнце *кажется* нам меньше Земли, но это не ошибка восприятия — если бы Солнце показалось нам *больше* Земли, вот тогда бы мы могли сказать, что с нашим восприятием что-то не так. Ошибка возникает тогда, когда, не имея знаний по астрономии, человек *делает вывод*, что Солнце объективно меньше Земли.

5. Таким образом, в «Аналитике» Аристотель рассматривает не только научное доказательство, демонстрацию или дедукцию, но и индукцию. Научная индукция означала для него *полную* индукцию; он утверждал, что «наведение осуществляется через перечисление всех случаев»⁶. *Неполная* индукция особенно популярна среди ораторов. Аристотель применял метод эксперимента, но не выработал научной методологии индукции и использования гипотез. И хотя он признает, что «для нас умозаключение через наведение более наглядно»⁷, его идеалом оставался дедуктивный силлогизм, основанный на доказательстве. Он провел тщательный анализ дедуктивного вывода очень высокого уровня, чего нельзя сказать об индукции. Конечно же для Древнего мира это было совершенно естественно, поскольку математика в то время была развита гораздо сильнее, чем естествознание. Тем не менее, заявив, что мы не можем познать универсальное с помощью чувственного восприятия, как такового, Аристотель указывает, что, наблюдая за группой сходных объектов или за явлением, которое часто повторяется, мы можем с помощью абстрактного мышления получить знание о сущности этого явления и его причине.

6. В «Первой аналитике» Аристотель исследует формы умозаключений. Он определяет силлогизм как «фигуру речи, в которой если нечто предположено, то нечто отличное от положенного с необходимостью вытекает из него»⁸.

(Он приводит пример трех фигур силлогизмов:

i) Средний термин (М) является субъектом (S) в одной посылке и предикатом (Р) — в другой. Например: М — это Р, S — это М, значит, S — это Р. Все животные — это живые существа, человек — это животное. Значит, каждый человек — это живое существо.

ii) Средний термин является предикатом в обеих посылках. Р — это М, S — это не М, значит, S — это не Р. Все люди умеют смеяться. Лошади не умеют смеяться. Значит, лошадь — это не человек.

iii) Средний термин является субъектом в обеих посылках. М — это Р, М — это S, значит, S — это Р. Все люди умеют смеяться. Но все люди — это животные. Значит, некоторые животные умеют смеяться.

В «Топике» Аристотель говорит о разнице между действительным доказательством («когда умозаключение строится из истинных и первых [положений] или из таких, знание о которых берет свое начало от тех или иных первых и истинных [положений]») и диалектическими умозаключениями, «которые строятся на основе общепринятого [мнения]... всеми или большинством людей или самыми мудрыми и славными из них». Аристотель добавляет третий вид умозаключений — эристические, или «спорные» («которые кажутся правдоподобными, но на деле не таковы»). Третий вид подробно рассматривается в книге «Софистические опровержения», где Аристотель исследует, классифицирует и разоблачает различные виды ложных аргументов.

7. Аристотель хорошо понимал, что дедуктивные посылки сами нуждаются в доказательстве, однако, если мы начнем доказывать *каждый* принцип, нам придется доказывать *до бесконечности*, и мы не сможем дока-

зять ничего. Он утверждал поэтому, что существует ряд принципов, которые мы знаем интуитивно и принимаем без демонстрации. Самый высший из этих принципов — это *принцип противоречия*. Эти принципы не нуждаются в доказательствах. Например, логическая форма принципа противоречия — «Из двух предположений, одно из которых утверждает что-то, а другое — его отрицает, одно должно быть истинно, а другое ложно» — не является доказательством этого принципа в его метафизической форме — «невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении». Это просто констатация факта, что никто не может сомневаться в принципе, лежащем в основе всякого мышления.

И так, мы имеем: i) главные принципы, полученные *νοῦς*; ii) то, что вытекает с необходимостью из главных принципов, полученное с помощью индукции, и iii) то, что возможно или наоборот и что является предметом мнения. Однако Аристотель видел, что главная посылка силлогизма, например «Все люди смертны», не может быть выведена непосредственно из главных принципов — она также основана на индукции. Это подразумевает реалистскую теорию универсалий, и Аристотель утверждает, что индукция показывает, как общее проявляется в известном нам единичном.

8. В книге, подобной этой, нет возможности подробно изложить логику Аристотеля, однако необходимо отметить, какой огромный вклад внес Аристотель в эту область науки, особенно в учение о силлогизме. Логическим анализом занимались и в Академии, особенно в связи с теорией Форм (стоит только вспомнить дискуссию в диалоге «Софист»), но именно Аристотель констатировал логику как отдельную науку, а также открыл и исследовал фундаментальную форму умозаключения — силлогизм. Его теория силлогизма не потеряла своего значения и поныне, и, даже если бы Аристотель, кроме нее,

не создал бы ничего другого, его имя навечно вошло бы в историю. Однако справедливости ради надо признать, что Аристотель подверг исчерпывающему анализу не все дедуктивные процессы, так как классический силлогизм предполагает наличие: i) трех предположений, в субъектной и предикативной форме; ii) трех терминов, из которых предположение берет как субъект, так и предикат и в данном случае определяет, в какой форме два предположения содержит третий: а) только в логической форме либо б) в форме примыкающего экзистенциального утверждения, как в модусе *Darapti*.

Аристотель, к примеру, не рассматривает другую форму умозаключения (описанную в книге кардинала Ньюмана «Грамматика согласия»), в которой ум делает заключения не на основе посылок, а на основе конкретных фактов. Ум изучает эти факты и, критически оценив их, делает вывод, который является не общим положением (как при подлинной индукции), а заключением о конкретном случае, например «Подсудимый не виновен». Конечно, здесь подразумеваются и общие положения (например, совместимы или несовместимы те или иные улики с понятием о невиновности), однако в данном случае ум занят выводом следствий не столько из предполагаемых посылок, сколько из определенного количества конкретных фактов. Этот тип рассуждений признавал Фома Аквинский и приписывал его *жизненности мышления*, также называемой *здравым смыслом*. Более того, даже по отношению к той форме умозаключения, которую Аристотель хорошо изучил, он не рассмотрел подробно вопрос, являются ли те общие принципы, с которых оно начинается, чисто логическими или несут в себе и онтологический смысл. Последнее большей частью просто предполагалось.

Однако было бы абсурдным критиковать Аристотеля за то, что он не смог досконально изучить все формы умозаключений, а также за то, что он не поставил и не

решил всех вопросов, связанных с формами человеческого мышления. С той задачей, которую он себе поставил, он справился превосходно, и собрание его трактатов по логике (позже названное «Органом») представляет собой настоящий шедевр. Так что Аристотель не без основания считал себя первооткрывателем метода логического анализа и систематизации. В конце книги «Софистические опровержения» он замечает, что несмотря на то, что в области риторики, например, много было сказано до него, он не нашел ни одного труда, посвященного умозаключениям, на который он смог бы опираться в своих исследованиях, и поэтому ему пришлось создавать новую науку практически на пустом месте. Дело заключалось не в том, что анализ процесса рассуждения был проделан до Аристотеля лишь частично, — этим вопросом до него вообще никто не занимался. Профессора риторики снабжали своих учеников готовым набором «аргументов для спора», но никто из них не создал научной методологии или систематического изложения своего предмета — Аристотелю пришлось начинать на голом месте. Поэтому Аристотель имеет все права утверждать, что он первым открыл силлогизм как логическую форму и подверг его всестороннему анализу.

Периодически раздаются голоса, что современные исследования в области логики обесценили традиционную Аристотелеву логику и можно сдать традиционную логику в запасники музеев, которыми интересуются только антиквары. С другой стороны, люди, воспитанные в духе Аристотелевой традиции и стремящиеся сохранить ей верность, могут поддасться искушению отвергнуть современную символическую логику. Не следует впадать ни в ту ни в другую крайность, целесообразнее придерживаться здоровой, сбалансированной позиции, признавая как незавершенный характер Аристотелевой логики, так и достижения современной, отказываясь в то же самое время от дискредитации логики Аристотеля на том осно-

нии, что она не охватывает всю область логического. Такой взвешенной позицией отличаются те люди, которые глубоко изучили логику, и об этом следует помнить тем, кто считает, что только философы-схоласты верят в то, что логика Аристотеля не потеряла своего значения и поныне. Так, утверждая, и правильно утверждая, что «мы не можем больше считать, что она охватывает всю область дедукции», Сюзан Стеббинг признает, что «традиционный силлогизм по-прежнему сохраняет свое значение». Генрих Шольц заявляет, что «Органон» Аристотеля и поныне является самым замечательным и самым содержательным учебником по логике из всех, что когда-либо были созданы. Современная символическая логика — это очень ценное добавление к логике Аристотеля, и ее нельзя рассматривать как полную ее противоположность — она отличается от традиционной более высокой степенью формализации, например идеей пропозициональной функциональности.

9. Мне хотелось бы закончить это по необходимости краткое и урезанное описание логики Аристотеля небольшим обзором *нескольких характерных тем*, обсуждаемых в «Органоне», чтобы продемонстрировать, какой широкий круг вопросов охватывал логический анализ Аристотеля. В «Категориях» мыслитель исследует различные варианты субъекта и предиката, в книге «Об истолковании» — противоположные утверждения, модальные и утвердительные, что породило предположения о том, что середина глав 7 и 10 была утеряна. В первой книге «Первой аналитики» он рассматривает вопрос о преобразовании чистых утверждений и о необходимых и случайных утверждениях, анализирует три фигуры силлогизма и дает правила для формулировки или обнаружения силлогизмов, имеющих дело, например, с косвенными умозаклучениями, отрицанием, доказательствами от противного и доказательствами гипотез. Во второй книге Аристотель рассматривает вопрос о соотношении

истинного и ложного в посылках и заключении, недостатки силлогизма, индукцию в узком смысле, через «перечисление всех случаев» (Ch. 23), энтимемы и др.

Первая книга «Второй аналитики» рассматривает структуру дедуктивной науки и ее логическую отправную точку; единство, разнообразие и различия между науками, невежеством, ошибками и недостоверностью, а также их логический ранг. Вторая книга посвящена определениям, сущностным и номинальным; различию между определением и демонстрацией; недоказуемости природы сущности; способу установления исходных истин и т. д. «Топика» посвящена предикабиям, определению, методике доказательства или практике диалектики; а трактат «О софистических опровержениях» — классификации заблуждений и тому, как от них избавиться.

Глава 29

МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

1. «Все люди от природы стремятся к знанию»¹. Таким оптимистичным заявлением начинается Аристотелева «Метафизика», книга или, скорее, собрание лекций, которые очень трудно читать (арабский философ Авиценна признавался, что он прочитал «Метафизику» сорок раз, но так ничего и не понял), но без которых невозможно понять философию Аристотеля и которые оказали громадное воздействие на все последующее развитие европейской философской мысли². Но хотя люди и стремятся к знаниям, эти знания бывают разные. К примеру, человек обыденного опыта, как называет его Аристотель, знает, что определенное лекарство помогло X вылечиться, но почему — не знает, зато человек искусства знает причину. Например, он знает, что у X был жар, а это лекарство имеет в своем составе вещество,

снижающее температуру. Значит, этот человек познал универсальное, поскольку он понимает, что это лекарство вылечит всех, у кого будет жар. Искусство, таким образом, имеет своей целью получение практического результата, но это не Мудрость в понимании Аристотеля, поскольку высшая Мудрость не ставит перед собой цели создать что-то или получить какой-либо практический результат — она не утилитарна, она стремится познать главные принципы Бытия, то есть получить знание ради знания. И того человека, который ищет знания ради знания, Аристотель ставит выше того, кто занят поисками конкретного знания для получения практического выхода. Иными словами, та наука занимает более высокое положение, которая желательна ради нее самой, а не та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы.

Такая наука, которая стремится к знанию вообще, — это наука, познающая главные принципы или первопринципы, наука, возникающая из удивления. Люди начинают удивляться тому, что их окружает, и у них возникает желание узнать, откуда появились вещи, которые они видят, и почему они такие. Философия возникает из желания понять, как устроен мир, а не из стремления получить пользу от знаний. И только эту науку можно назвать единственно свободной, ибо, подобно свободному человеку, она существует ради самой себя, а не ради кого-то другого. Поэтому метафизика, по мнению Аристотеля, является Мудростью *par excellence*, а философ или любитель мудрости — это человек, который стремится познать первопричину и природу Реальности ради самого знания. В этом смысле Аристотеля можно назвать догматиком, поскольку он утверждал, что подобное знание достижимо, но он не был догматиком в обычном смысле этого слова, то есть человеком, выдвигавшим теории без каких-либо попыток доказать их истинность.

Мудрость, таким образом, имеет дело с главными принципами Бытия и первопричинами вещей, то есть с универ-

сальным знанием самой высшей степени. Это означает, что наука, дающая нам такое знание, находится дальше всего от восприятия, это наука высшей степени абстракции и потому наиболее сложная. Для того чтобы понять ее, нужно приложить большие умственные усилия. «Чувственное восприятие свойственно всем, а потому это легко, и ничего мудрого в этом нет»³. Но хотя это и самая абстрактная наука, она, по мнению Аристотеля, и самая строгая из наук. «А наиболее строги те науки, которые больше всего занимаются первыми началами; ведь те, которые исходят из меньшего числа [предпосылок], более строги, нежели те, которые приобретаются на основе прибавления (например, арифметика более строга, чем геометрия)»⁴. Более того, эта наука более способна научить, поскольку имеет дело с главными принципами Бытия, а первоначала и причины наиболее достойны познания, «ибо через них и на их основе познаются все остальные, а не они через то, что им подчинено».

Однако из этого вовсе не следует, что нам легко их познать, поскольку мы, по необходимости, начинаем с объектов восприятия. А для того, чтобы перейти от чувственного познания к познанию предельных принципов, требуются значительные усилия мысли и высокая степень абстракции.

2. Причин, с которыми имеют дело Мудрость или философия, четыре, и они названы в «Физике»: 1) субстанция или сущность вещей (формальная причина); 2) материя или субстрат (материальная причина); 3) источник движения или действующая причина; 4) конечная причина (цель) или благо. В первой книге «Метафизики» Аристотель дает краткий обзор взглядов своих предшественников, чтобы определить, не называл ли кто-нибудь из них еще какой-нибудь причины, помимо этих четырех. С этой целью он составил краткий очерк развития греческой философии, не собираясь, однако, вдаваться в подробности философских систем. Аристотель проследил эволюцию

и членов на четыре причины и в результате исследования пришел к выводу, что не только не было философа, который назвал бы еще хоть одну причину сверх указанных четырех, но никто не сумел назвать даже все четыре. Аристотель, подобно Гегелю, рассматривал всю предшествующую философию как подготовку к своей собственной. Конечно же Аристотель вовсе не страдал чрезмерным самолюбием, тем не менее искренне считал свою философию высшим синтезом идей своих предшественников. В этом есть определенная доля правды, но иногда он бывал очень несправедлив к философам, жившим до него.

Фалес и первые греческие философы занимались поисками материальной причины, они хотели найти исходный субстрат вещей, который не возникает и не уничтожается, но из которого появляются и в который возвращаются все сменяемые объекты. Из этих поисков и родились философские системы, например Фалеса, Анаксимена, Гераклита, которые полагали одну материальную причину, и Эмпедокла, который выделил четыре таких элемента. Но даже если допустить, что элементы порождаются одной материальной причиной, то кто может объяснить, почему это происходит и что является источником движения, с помощью которого познают и исчезают объекты? Должна быть какая-то причина постоянных изменений, происходящих в мире; сами факты должны были натолкнуть мыслителей на мысль, что надо поискать какую-то другую, нематериальную причину. Попытки найти ее мы находим в философии Эмпедокла и Анаксагора. Последний понимал, что проявление красоты и блага в объектах нельзя объяснить никаким материальным элементом, поэтому он утверждал, что в материальном мире действует Ум. Это дало повод Аристотелю сказать, что Анаксагор «казался рассудительным по сравнению с необдуманностями рассуждениями его предшественников»⁵. Тем не менее «Анаксагор рассматривает ум как орудие мироздания, и, когда у него возникает затруднение, по какой причине нечто существует по необ-

ходимости, он ссылается на ум, в остальных же случаях он объявляет причиной происходящего все, что угодно, только не ум»⁶. Иными словами, Аристотель обвинял Анаксагора в том, что он скрывал свое невежество под маской Ума. Что касается Эмпедокла, то тот утверждал, что в мире действуют две активные силы — Дружба и Вражда, но он прибегал к этим причинам «недостаточно, и при этом у него не получалось согласованности»⁷. Тем не менее эти два философа сумели установить две из четырех Аристотелевых причин, материальную и действующую, но они не сумели разработать убедительной концепции этих причин и не создали стройной научной философской системы.

На смену философии пифагорейцев, которая внесла мало конструктивного, пришла философия Платона, создавшего теорию Форм, служащих причиной сущности вещей (то есть в определенном смысле главной причиной), но отделившего их от вещей, чьей сущностью они являются. Поэтому Платон, по мнению Аристотеля, выделил только две причины — «сущность и материальную причину»⁸. Что же касается конечной причины, то предыдущие философы рассматривали ее лишь походя или случайно. В этом вопросе Аристотель был несправедлив к Платону, поскольку в «Тимее» Платон вводит концепцию Демиурга, служащего действующей причиной, и говорит о роли богов — небесных тел, а кроме того, излагает доктрину конечной цели. Для Платона конечная причина становления заключалась в реализации (в смысле «подобия») Идеи Блага. Тем не менее верно, что Платон не смог провести последовательно тезис о реализации имманентной формы или сущности как конечной цели каждой конкретной субстанции.

3. Обозначив главные проблемы философии в Книге 3 (В) «Метафизики», Аристотель в начале Книги 4 (Г) заявляет, что метафизическая наука имеет дело с бытием, как таковым, изучает Бытие ради бытия. Частные науки выделяют какую-то область Бытия и исследуют

его атрибуты, относящиеся к этой области; но метафизик рассматривает не отдельные характеристики Бытия (например, количественные или характеристики живого организма), а скорее Бытие само по себе и его атрибуты. Говорить, что что-то есть, — значит говорить, что что-то единое; таким образом, Единство есть сущностный атрибут Бытия, и подобно тому, как Бытие само по себе можно найти во всех категориях, так и Единство присуще всем категориям. Что же касается Блага, то, как отмечает Аристотель в «Этике» (Никомахова этика. III/6), оно тоже приложимо ко всем категориям. Следовательно, Единство и Благо являются трансцендентальными атрибутами Бытия, выражаясь языком философско-схоластов, поскольку, будучи применимыми ко всем категориям, они не относятся к какой-то одной категории и не образуют рода. Если в определении человека как «разумного животного» «животное» — признак рода, то «разумное» — это видовой признак; однако нельзя предсказать «животность» разумности или род отличительному признаку, хотя можно предсказать бытие обоим. Поэтому Бытие не может быть родом, как не могут быть им Единство и Благо.

Термин «Бытие», однако, не может быть приписан всем существующим вещам в одном и том же смысле, ибо субстанция есть, обладает Бытием таким образом, что о качестве, к примеру, которое есть атрибут субстанции, нельзя сказать, что оно есть. С какой же тогда категорией Бытия в первую очередь имеет дело метафизик? С категорией субстанции, которая первична, поскольку все вещи — либо субстанции, либо проявление субстанций. Однако существуют или могут существовать различные виды субстанций, так с каким же имеет дело первая философия или метафизика? Аристотель отвечает, что если существует неизменяемая субстанция, то ее и изучает метафизика, поскольку она исследует Бытие ради Бытия, а истинная природа Бытия проявляется в том, что

не изменяется и является самосущим, а не в том, что подвержено изменениям. То, что имеется по крайней мере одно такое неизменяемое Бытие, вызывающее движение, само оставаясь при этом неподвижным, доказывалось невозможностью существования бесконечного числа источников движения. Эта неподвижная субстанция, включающая в себя все сущее, имеет божественный характер, а потому переую философию правильнее было бы назвать теологией. Математика — это теоретическая наука, имеющая дело с движущимися объектами, но эти объекты, хотя мы и рассматриваем их отдельно от материи, не существуют самостоятельно; физика изучает объекты, неотделимые от материи и подверженные движению. Только метафизика исследует самостоятельно от материи существующее и неподвижное⁹.

(В Книге Е «Метафизики» Аристотель подразделяет субстанции на изменяемые и неизменяемые, а в Книге Л он выделяет три типа субстанций: i) чувственные и преходящие; ii) чувственные и вечные, то есть небесные тела; и iii) сверхчувственные и вечные.)

Таким образом, метафизическая наука изучает Бытие, и в первую очередь категорию субстанции, а не «случайное Бытие», которое не является объектом ни науки¹⁰, ни Бытия как истины, поскольку истина и ложь существуют только в суждениях, но не в вещах. (Она также определяет главные принципы или аксиомы, особенно принцип противоречия, который ниоткуда не выводится, но тем не менее является конечным принципом, управляющим всем Бытием и всем знанием.) Но если метафизика изучает сверхчувственную субстанцию, то, несомненно, очень важно определить, какие есть сверхчувственные субстанции. Есть ли это математические субстанции, или универсалии, или трансцендентальные Идеи бытия и единого? Нет, отвечает Аристотель, это не они. Аристотель вступает в полемику с Платоном, и мы дадим краткий обзор его критики теории Идеи.

4. i) Теория Платона, утверждающая, что научное познание возможно, и объясняющая, в чем оно заключается, доказывает, говорит Аристотель, что универсальное существует на самом деле, а не является простой выдумкой философов; но Платону не удалось найти таких же убедительных доказательств в защиту того, что универсалии существуют отдельно от конкретных объектов. Если строго следовать его теории, то должны существовать Идеи отрицаний и отношений. Ибо если мы рассмотрим отношение какого-либо общего понятия к множеству объектов, то мы должны признать существование соответствующей Формы (или эйдоса), а отсюда следует, что должны быть Формы отрицаний и отношений. «Ни один из способов, каким мы доказываем, что эйдосы существуют, не убедителен. В самом деле, на основании одних не получается с необходимостью умозаключения, на основании других эйдосы получаются и для того, для чего, как мы полагаем, их нет»¹¹.

ii) Теория Идеи или Форм бесполезна.

а) Согласно Аристотелю, Формы — это всего лишь ненужные дубликаты видимых объектов. Предполагалось, что они помогут объяснить, почему в мире существует многообразие вещей. Платон решил, что, заявив о существовании многообразия вещей в другом мире, он объяснит множественность в этом мире. Так, человек, не способный сосчитать небольшие величины, думает, что ему будет легче произвести расчеты, если он их удвоит.

б) Формы не дают нам ничего и для познания вещей. «(Они) ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы и них), ни для их бытия (раз они не находятся в причинных им вещах)»¹². Это высказывание свидетельствует о том, что Аристотель стремился познать видимый мир, в то время как Платона вещи этого мира интересовали не сами по себе, а как ступеньки лестницы, ведущей к Формам. Хотя, познавая Типы, которые воплощаются в явле-

ниях, мы можем, будучи действующей причиной, сделать так, чтобы воплощение было как можно ближе к идеалу. Платон придавал этому очень большое значение. Например, зная, каким должно быть идеальное государство, и понимая, что существующие государства — всего лишь более или менее отдаленное приближение к нему, мы можем постараться приблизить наше государство к идеалу, поскольку знаем, к чему надо стремиться.

с) Формы не могут объяснить причин движения вещей. Даже если вещи существуют благодаря Формам, последние не являются причиной их движения, а также их возникновения и исчезновения. «Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое значение имеют эйдосы для чувственных вещей — как для вечных, так и для возникающих и преходящих»¹³. Формы неподвижны, и если объекты этого мира — копии Форм, то они тоже должны быть неподвижными, а если они движутся, то в чем источник их движения?

Здесь Аристотель не совсем справедлив к Платону, поскольку тот и сам прекрасно понимал, что Формы не являются причинами движения, и именно поэтому и ввел концепцию Демиурга. Последнего можно считать мифологической фигурой, но, как бы то ни было, Платон никогда не думал, что Формы порождают движение, и потому попытался объяснить изменения, происходящие в мире, другими причинами.

д) Предполагалось, что Формы помогут дать объяснение чувственным объектам. Но тогда они сами должны быть чувственными — идеальный человек должен быть тогда доступен восприятию, как, например, Сократ. Формы должны быть похожими на антропоморфных богов, которые ничем не отличались бы от людей, а только обладали бессмертием, поэтому и Формы будут «вечными чувственными вещами»¹⁴.

Этот аргумент весьма неубедителен. Если считать идеального человека копией конкретного в идеальном

наши, то есть в том смысле, который мы обычно вкладываем в слово «идеальный», иными словами, человеком, достигшим во всем совершенства, тогда, конечно, идеальный человек будет чувственно воспринимаемым. Но разве Платон понимал идеальное в таком смысле? Даже если он иногда и употреблял фразы, которые можно бы понять в подобном смысле, такой экстравагантный взгляд вовсе не отражает сути теории Форм Платона. Формы — это сущностные понятия или идеальные типы, поэтому сущностное понятие Человека конечно же включает в себя упоминание о том, что он имеет, к примеру, тело, однако отсюда вовсе не следует, что Форма сама по себе должна быть телесной; более того, когда мы утверждаем, что слова «идеальный человек» означают *Идею* человека, мы тем самым подразумеваем, что она не имеет тела и не воспринимается чувствами. И разве может кто-нибудь предположить, что поздние платоники, считавшие, что идеальный человек существует в Божественном Уме, располагали там действительно конкретного человека?

Подобный аргумент мог появиться лишь в полемическом задоре, это был выпад против Платона, который прийдя ли можно чем-то оправдать. Он довольно сильно искажает суть теории Форм, и такую интерпретацию совершенно немислимо приписывать Платону.

iii) Теория Форм или Идей — это теория *невозможного*.

а) «Следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них?»¹⁵ Формы содержат сущность и внутреннюю реальность чувственных объектов, но как могут объекты, существующие отдельно от вещей, включать в себя их сущность? В любом случае, какая между ними существует связь? Платон попытается объяснить эту связь с помощью таких понятий, как

«причастность» или «имитация», но Аристотель метко замечает: «Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими метафорами»¹⁶.

Это критическое высказывание можно было бы считать очень серьезным, если бы отдельное существование Форм и объектов означало бы их пространственное разделение. Но разве обязательно думать, что Формы существуют в одном месте, а чувственные объекты — в другом? Может быть, разделение означает независимость? Если считать Формы сущностями или Идеями, то их раздельное существование в пространстве, понимаемое буквально, становится совершенно невозможным. По-видимому, здесь Аристотель отталкивается от своей собственной теории, согласно которой Форма — это имманентная сущность чувственного объекта. Он утверждает, что причастность не может ничего обозначать, кроме наличия реальной имманентной Формы, образующей совместно с материей сам объект. Платон не признавал такой взгляд на Форму. Аристотель был прав, указывая на противоречие в теории Платона; но, отрицая Платоновы Формы как образцы для подражания, он обнажил противоречия своей собственной теории — отсутствие реального трансцендентального основания закреплённости сущности.

б) «Вместе с тем все остальное не может происходить из Форм ни в одном из обычных значений «из»¹⁷. Здесь Аристотель снова затрагивает вопрос отношения Форма к тому, чьими Формами они являются, и именно в связи с этим он называет объяснения Платона всего лишь поэтической метафорой. Это, конечно, одно из самых слабых мест теории Платона, и он сам понимал неубедительность своего объяснения. Мы не можем сказать, что Платону удалось удовлетворительно объяснить, какое значение вкладывал он в свои метафоры и каким образом на самом деле связаны Формы с чувственными

ми объектами. Однако очень странно, что Аристотель, критикуя теорию Платона в «Метафизике», совсем не упоминает Демиурга. Вероятно, это было сделано потому, что сам Аристотель первопричиной движения в мире считал конечную цель, и потому понятие о внеземной действующей причине было для него совершенно неприемлемым.

1) Формы Платона — это индивидуальные объекты, подобные тем, чьими формами они являются, тогда как они должны быть не индивидуальными, а универсальными. Идеальный человек, к примеру, — это конкретный человек вроде Сократа. Далее, из предположения о том, что для существующего множества объектов, имеющих общее название, то должен быть и вечный образец или Форма, вытекает, что мы должны признать существование «третьего человека» (человека-самого-по-себе), который имитирует не только Сократ, но и идеальный человек. Причиной этого является то, что Сократ и идеальный человек сходны по своей природе, поэтому должен существовать универсальный образец для них обоих. Но если это так, то можно продолжать до бесконечности¹⁸.

Это критическое замечание можно было бы признать справедливым, если бы Платон считал Формы вещами. Но разве это так? Он думал, что они являются сущностями понятиями и потому не превращаются в индивидуальные объекты в том смысле, в каком, например, Сократ является индивидуальным объектом. Конечно, Формы — это индивидуальные понятия, но мы имеем свидетельство того, что Платон пытался систематизировать свой мир понятий или Идей. Он рассматривал их как составные части одной разветвленной системы — или рациональной структуры мира, как мы сказали бы сейчас, — которую наш мир, образно говоря, стремится имитировать целиком, но не может этого сделать из-за случайных факторов, неизбежно присутствующих во всех материальных вещах. (Здесь уместно вспомнить гегелев-

скую доктрину универсальных категорий в ее отношении к случайным объектам Природы.)

iv) Доводы против теории, что Формы — это числа.

а) Вряд ли необходимо вдаваться в подробности Аристотелевой критики теории Форм как чисел, поскольку с самого начала было ясно, что она неудачна. Как заметил Аристотель, «математика стала для нынешних [мудрецов] философией, хотя они говорят, что математикой нужно заниматься ради другого»¹⁹.

Общее толкование Аристотелем числа и связанные с этим вопросы можно найти в «Метафизике».

б) Если Формы — это числа, то каким образом они могут быть причинами?²⁰ Если потому, что существующие в мире вещи являются другими числами (например, «одно число — человек, другое — Сократ, еще одно — Каллий»), тогда почему «один ряд чисел порождает другой»? Если имеется в виду, что Каллий — это численное соотношение входящих в него элементов, тогда его Идея тоже должна быть численным соотношением элементов, но в этом случае мы, строго говоря, не можем назвать их числами. (Конечно, для Платона Формы были образцами, а не действующими причинами.)

с) Разве может быть два вида чисел?²¹ Если помимо Форм-чисел необходимо установить еще один вид чисел, которые являются математическими объектами, то в чем заключается разница между двумя этими видами? Мы знаем только один вид чисел, утверждает Аристотель, и это те числа, с которыми имеют дело математики.

д) Существуют ли два вида чисел, то есть Формы и математические объекты (как утверждал Платон), или один вид, то есть математические числа, существующие, однако, отдельно от материальных объектов (как утверждал Спевсипп)? На этот вопрос Аристотель отвечал так: 1) если Формы — это числа, тогда они не могут быть единственными в своем роде, поскольку элементы, из которых они состоят, одни и те же (кстати сказать,

Платон вовсе не предполагал, что Формы являются универсальными в том смысле, что они не имеют между собой внутренней связи), и 2) объекты математики «не могут никаким образом существовать отдельно»²². Если бы они существовали отдельно, то процесс их разделения продолжался бы до бесконечности, поскольку должны были бы существовать отдельные тела, которым соответствовали бы чувственные тела, а также отдельные плоскости и линии, которым соответствовали бы чувственные плоскости и линии. Но для плоскостей и линий отдельных тел должны были бы быть другие соответствующие плоскости и линии. Таким образом, получается нелепое умножение. В самом деле, получается, что помимо чувственных тел имеются тела одного рода, помимо чувственно воспринимаемых плоскостей — плоскости трех родов (это плоскости, существующие помимо чувственных, те, что в математических телах, и те, что имеются помимо находящихся в этих телах), линии — четырех родов, точки — пяти родов. Так какие же из них будут исследовать математические науки?

г) Если субстанция вещей математическая, что же тогда является источником движения? «А что касается движения, то ясно, что если бы большое и малое было движением, Формы должны были бы двигаться; если же нет, то откуда движение появилось? В таком случае было бы сказано на нет все рассмотрение природы»²³. (Как уже было замечено, Платон считал источником движения не сами Формы, которые неподвижны, а Демиурга.)

в) Ряд положений Аристотелевой критики математических объектов Платона и Форм как чисел говорит о том, что Аристотель неверно толковал доктрину Платона, ибо тот вовсе не считал математические объекты или Формы вещами. Более того, теория математики как абстракции самого Аристотеля содержит немало противоречий (согласно Аристотелю, «геометр, к примеру, изучает не отдельные математические объекты, но абстрактные

математические объекты, то есть изучает их под определенным углом зрения»). Противоречия эти заключались в следующем: мы не можем абстрагировать, к примеру, идеальную окружность из объектов природы, поскольку в природе нет идеальных окружностей, однако, с другой стороны, трудно понять, как можно сформировать понятие об идеальной окружности, имея перед собой только далекие от совершенства окружности, встречающиеся в природе. Однако если бы мы не знали *заранее*, что представляет собой идеальная окружность, мы никогда бы не догадались, что естественные окружности далеки от совершенства. На это Аристотель мог бы ответить, что, хотя совершенных окружностей (в отношении измерений) в природе и не существует, они даны нам как *зрительный образ*, а этого вполне достаточно для того, чтобы сформировать понятие об идеальной окружности, или что математические фигуры или аксиомы — это более или менее произвольные гипотезы, а основное требование математики заключается в том, что все должно быть согласовано и подчинено логике, а вовсе не в том, чтобы все геометрические фигуры, например, соответствовали тому, что есть в реальности, или, с другой стороны, что существует соответствующий идеальный мир и что математика представляет собой рациональное отражение или восприятие этого мира.

В целом следует отметить, что и теория Платона, и теория Аристотеля содержат неразрешимые противоречия и для того, чтобы добраться до истины, надо объединить истинное содержание обеих. Именно это и попытались сделать неоплатоники. К примеру, Платон считал *Формы* образцами — поздние платоники располагали их в божественном уме. С определенными оговорками мы можем согласиться с этим, поскольку Божественная сущность — это высший образец для всех созданий²⁴. С другой стороны, Платон считал, что мы познаем или можем познать *Формы* напрямую. Однако мы не можем

иметь непосредственное знание Божественных Идей, как думал Мальбранш. Мы познаем только воплощенную сущность, которая существует в мире только в виде конкретных объектов. Таким образом, мы имеем внешнее приращение Божественной Идеи как основание конкретного объекта, то есть его суть, а также абстрактные универсалии в нашем мышлении. С этой точки зрения можно признать справедливой критику Аристотелем Платона, ибо универсальное, которое мы познаем напрямую, является сущностью конкретной вещи. Таким образом, мы можем получить полное философское представление об Идеях только с помощью теорий обоих великих философов. Платонова Демиурга можно отождествить с мышлением о мышлении, вечные формы назвать творением Бога, а кроме того, следует принять доктрину Аристотеля о конкретных универсалиях. Мы не можем принять целиком ни теорию Платона, ни теорию Аристотеля, и, хотя в Аристотелевой критике теории Платона содержится много ценного, было бы большой ошибкой считать эту теорию нагромождением нелепостей, которую не стоит принимать всерьез. Философская мысль Платона посредством неоплатонизма оказала огромное влияние на философию святого Августина.

Хотя мы и признали справедливой мысль Аристотеля и том, что главным недостатком теории Платона является отделение Форм от объектов, и согласились, что теории Платона следует дополнить Аристотелевой доктриной имманентных форм (универсальный характер которых мы познаем с помощью абстракции), мы пока еще не дали критике Аристотеля той оценки, которую она заслуживает. «Ну а теперь, — прозвучит вопрос, — можете ли вы сказать, что критику Аристотеля в адрес Платона следует принимать всерьез? Если Аристотель правильно толковал теорию своего учителя, то его критика вполне оправдана, если же он толковал ее неверно, значит, он либо специально исказил ее, либо просто не понял».

Во-первых, следует отметить, что Аристотель критиковал или по крайней мере думал, что критикует, теорию самого Платона, а не отдельных платоников, взгляды которых сильно отличались от взглядов Платона. Внимательное чтение «Метафизики» подтверждает этот вывод. Во-вторых, хотя Аристотель критиковал главным образом теорию Платона в той форме, в какой она излагалась в стенах Академии, он прекрасно знал содержание опубликованных диалогов и понимал, что критические замечания, аналогичные его собственным, были высказаны в диалоге «Парменид». В-третьих, нет никаких оснований предполагать, что теория Платона в том виде, в каком она преподавалась в Академии, очень сильно отличалась от изложенной в диалогах — если бы это было так, Аристотель не преминул бы сообщить об этом. А он ничего не говорит об изменении взглядов Платона, поэтому мы не имеем никакого права утверждать, что Платон в Академии излагал совсем другую теорию — у нас нет для этого никаких оснований. Математическая версия теории Платона рассматривалась, по-видимому, как дополнение к ней или, скорее, как теоретическое оправдание и разъяснение ее. Это была, так сказать, «эзотерическая» версия (если можно использовать здесь это слово, вызывающее нежелательные ассоциации, не желая в то же время быть понятым так, что математическая версия была *другой, отличающейся* от первой, теорией). Таким образом, Аристотель критиковал то, что он считал *Платоновой* теорией идей, в обоих ее аспектах. (Следует, однако, помнить, что «Метафизика» — это собрание отдельных книг, которые не были предназначены для публикации, и мы не можем утверждать, что сам Аристотель считал все свои критические замечания в адрес теории Платона равнозначными. В лекциях человек может говорить то, чего он никогда, по крайней мере в той же самой форме, не напишет в работе, предназначенной для широкой публики.)

В таком случае мы столкнулись с очень щекотливой ситуацией. Либо Платон, несмотря на то что он сам видел противоречия своей теории и даже обсуждал их в «Пармениде», придерживался этой теории в той форме, в которой ее раскритиковал Аристотель (в этом случае Платон оказывается в очень глупом положении), либо Аристотель неправильно понял теорию учителя (в этом случае в подобном положении оказывается Аристотель). Понимается, мы не собираемся утверждать, что Аристотель и Платон были глупцами; любое предположение на этот счет следует сразу же отбросить. То, что Платон, с одной стороны, так и не сумел решить «проблему отделения» и что Аристотель, с другой, не знал в совершенстве современной ему математики, вовсе не является свидетельством их глупости. Однако, признав этот факт, мы никак не приближаемся к пониманию того, почему в положении Аристотеля теория Платона предстает перед нами удивительно глупой, а Аристотель в своей критике совсем почти не ссылается на диалоги и ничего не говорит о Демиурге. Возможно, все это объясняется вот чем. Аристотель, зная, что Платон не смог решить проблему отделения Форм от объектов, отошел от теории Учителя и создал свою собственную теорию, сильно отличающуюся от теории Платона. И когда он стал рассматривать систему Платона со своей точки зрения, она показалась ему весьма своеобразной и причудливой, и он, в пылу полемики, счел себя вправе представить эту причудливость в преувеличенном виде. Аналогичный пример можно привести с Гегелем. Для того, кто верит, что система Гегеля — обыкновенный интеллектуальный *tour de force** или экстравагантная выходка, нет ничего легче, чем в целях полемики преувеличить или даже искажать слабые моменты этой системы, которые, вне всякого сомнения, она содержит, хотя даже критик, искрен-

* Ловкий трюк (фр.).

не верящий в полную несостоятельность этой теории, не может избежать обвинения в преднамеренном ее искажении. Нам хотелось бы, чтобы люди, критикующие чью-то систему, руководствовались бы в первую очередь интересами истины, однако мы не можем называть идиотом того, кто переусердствовал с критикой. Отказываясь верить, что Аристотель относился к Платону с таким же предубеждением, с каким Шеллинг и Шопенгауэр относились к Гегелю, я поэтому считаю, что Аристотель переусердствовал в своей критике и выгятил слабые стороны теории, которую он считал несостоятельной. Его же молчание по поводу Демиурга можно объяснить, по крайней мере частично, тем, что Аристотель критиковал Платона со своей точки зрения, в которой Демиургу не было места, иными словами, Аристотель не принимал эту концепцию всерьез. И если, в дополнение ко всему, у Аристотеля были причины верить, что Демиург из диалога «Тимей» — не более чем симболическая фигура, и если Платон не разработал (даже в Академии) подробно концепцию Ума или души, то нетрудно понять, почему Аристотель, не веривший в создание мира *a tergo**, полностью проигнорировал в своей критике Демиурга. Вряд ли это было оправдано, однако приведенные выше доводы помогают нам понять, как это получилось. Впрочем, наши предположения могут быть и неверными, возможно, кто-то не согласится с ними, однако у них есть то преимущество, что они позволяют нам объяснить сложные моменты, связанные с критикой Аристотелем теории Платона, не прибегая к предположению, что кто-то из них был глупцом. Ведь в конце концов критика Аристотелем фундаментальных положений теории Платона совершенно оправдана, поскольку термины «имитация» и «причастность» свидетельствуют о том, что в материальном мире существует некий формальный эле-

* С нуля (лат.).

мнит или принцип сравнительной стабильности. В то же время Платон не сумел создать теорию Формы-субстанции и не смог объяснить, в чем суть этого имманентного формального элемента. Аристотель установил существование этого элемента, но понимал (совершенно справедливо), что Идеи Платона, «отделенные» от материальных объектов, не могут быть этим элементом. Тут он, к сожалению, зашел слишком далеко и полностью отверг Платонову доктрину о том, что идеи являются онтологическим основанием реальности. Рассматривая теорию Платона с точки зрения биолога в первую очередь (отсюда его убежденность в имманентности энтелехии), а также теолога (в «Метафизике»), Аристотель не видел никакой пользы в Платоновых идеях, в Демиурге, и отрицал его стремление объяснять все с помощью математики. Словом, если мы рассмотрим теорию Платона с позиций Аристотелевой теории, то без труда поймем отношение Аристотеля к системе своего учителя.

5. Но хотя Аристотель и подверг резкой критике Платонову теорию Идей, он был полностью согласен с Платоном в том, что универсалии — это не простые субъективные концепции или способы выражения мысли, ибо универсалии, существующие в уме человека, соответствуют специфическим сущностям в объектах, хотя эта сущность не существует отдельно от них — она отделяется только в процессе мыслительной деятельности. Аристотель, как и Платон, был убежден, что именно универсалии являются объектами науки, из чего следует, что если они не обладают никакой объективной реальностью, то научное знание невозможно, ибо наука не имеет дела с индивидуальными объектами. Универсалии реальны, они существуют не только в уме, но и в вещах, хотя существование в вещах вовсе не влечет за собой той формальной универсальности, какая существует в уме. Отдельные объекты, принадлежащие к одному и тому же виду, являются реальными субстанциями, но они не причаст-

ны к объективным универсалиям, которые являются численно одними и теми же во всех членах этого класса. Видовая сущность является численно различной в каждом представителе своего класса, но одна и та же во всех отдельных объектах класса (то есть они все похожи как представители одного вида). Это объективное сходство является реальным основанием для абстрактных универсалий, которые имеют численное тождество в уме и могут предикцироваться ко всем членам класса без исключения. Таким образом, Платон и Аристотель сходятся во мнении относительно того, что считать объектом истинной науки. Истинная наука познает универсальный элемент в вещах, то есть видовое сходство. Ученого не интересуют отдельные куски золота, он исследует сущность золота, то есть то общее, что имеется во всех кусках золота, иными словами, считает, что золотые предметы составляют один вид. «Повод к этому (то есть к появлению теории Платона) дал Сократ своими определениями, но он во всяком случае не отделил общее от единичного. И он правильно сделал, не отделив их. Это ясно из существа дела: ведь, с одной стороны, без общего нельзя получить знания, а с другой — отделение общего от единичного приводит к затруднениям относительно идей»²⁵. Строго говоря, для Аристотеля не существует объективных универсалий, но существует объективное основание в объектах для формирования субъективных универсалий в уме. Универсальное понятие «лошадь» — это субъективное понятие, имеющее объективное основание в формах-субстанциях.

Истинными субстанциями являются только индивидуальные объекты. Можно ли назвать субстанцией универсальную субстанцию, то есть видовой элемент, или формальный признак, по которому мы относим индивидуальный объект к тому или иному классу? Нет, отвечает Аристотель, мы можем назвать ее только производной от субстанции. Только индивидуальный объект

является субъектом предикации и сам не может быть предиктирован ничем иным. Виды, таким образом, можно назвать вторичными субстанциями, и это вполне справедливо, поскольку сущностный элемент обладает высшей реальностью, чем единичное, как таковое, и является объектом науки. Таким образом, Аристотель определяет единичное как *πρῶται οὐσίαι* (первая сущность), а вид — как *δευτεραί οὐσίαι* (вторая сущность)²⁶. Здесь Аристотель навлек на себя обвинение в том, что его теория содержит противоречие. Оно заключается вот в чем: по его утверждению, только единичное является истинной сущностью, а субстанции — предметом изучения науки, значит, истинным объектом науки является единичное. А между тем сам Аристотель утверждал совершенно противоположное — что наука изучает не единичное, как таковое, а общее или универсальное. Иными словами, Аристотель учит, что наука изучает субстанции и что единичное — субстанция в первичном смысле, и в то же время он утверждает, что общее — выше единичного и является истинным объектом науки, то есть говорит нечто совершенно противоположное тому, что он утверждал в своих посылках.

Итак, казалось бы, Аристотель противоречит самому себе.

Однако если i) рассмотреть, что он имел в виду на самом деле, то мы увидим, что никакого противоречия здесь нет. Когда Аристотель говорит, что истинной субстанцией является единичное, и только оно, он хочет подчеркнуть отличие от доктрины Платона, который утверждал, что универсальное — это отдельная субстанция, существующая сама по себе. Аристотель совсем не сомневался отрицать реальность универсального, которое является формальным или видовым элементом объекта. Да, единичное — это истинная субстанция, но то, что делает его субстанцией того или иного вида, то, что является главным элементом любой вещи и объектом науки, на-

зывается универсальным элементом, формой вещи, которую ум абстрагирует и выражает в формальной универсальности. Поэтому, когда Аристотель называет «универсальное» объектом науки, он не противоречит самому себе, поскольку он отрицает не объективную реальность универсального, а только существование его отдельно от вещи. Его реальность проявляется в единичном, оно не трансцендентно, если рассматривать его в объективной реальности, а имманентно — это конкретное универсальное. Единичное, и только оно, представляет собой субстанцию в истинном смысле этого слова, но единичный чувственный объект является составным, и интеллект в процессе научного познания сразу же схватывает универсальный элемент, который действительно присутствует, хотя и существует как частное, как элемент единичного. На такой вывод Аристотеля натолкнула мысль о том, что единичное исчезает, а вид продолжает существовать. Так, отдельные лошади умирают, но их сущность остается неизменной (видовая сущность, а не численность) во всех лошадях, которые приходят и уходят. И ученые изучают именно эту сущность, а не сущность лошади по кличке Черная Красавица или какой-либо другой лошади.

ii) Аристотель не противоречит самому себе даже в терминологии, поскольку он четко различает два значения субстанции. Субстанция первого порядка — это субстанция единичного, состоящая из материи и формы; субстанция второго порядка — это формальный элемент или видовая сущность, соответствующая универсальному понятию. К первой субстанции относятся объекты, не предсказываемые другими, но с помощью которых предсказывается что-то другое (например, случайное). Вторые субстанции представляют собой природу объекта, его видовую сущность, то, что соответствует универсальному понятию. Более того, когда Аристотель говорит о первых и вторых субстанциях, он не имеет в виду их первичность или вторичность по отношению к их характе-

ру, достоинству или времени, но первичность или вторичность по отношению к той последовательности, в какой мы их познаем.

Верно ли, что универсалии, как думал Аристотель, необходимы для науки? i) Если под наукой понимать познание универсального, то ответ очевиден. ii) Если же под наукой понимать Мудрость, в том смысле, в каком понимал ее Аристотель, то мы с полным правом можем сказать, что философ не изучает единичное как таковое. Если, к примеру, философ размышляет о случайном бытии, он думает не о том или ином конкретном бытии как таковом, а о сущности этого случайного бытия, хотя и использует конкретные примеры его в качестве иллюстрации. Если бы мы ограничились конкретными случаями подобного бытия, которые испытали либо мы сами, либо те люди, которым мы доверяем, тогда заключение философа ограничивалось бы этими конкретными случаями, однако он, будучи философом, стремится вывести универсальное заключение, применимое ко всем возможным типам случайного бытия. iii) Если под наукой понимать то, что мы понимаем под этим словом сегодня, тогда мы должны признать, что знание истинной сущности какого-либо класса объектов весьма желательно, но не необходимо. Например, ботаник может составить прекрасную классификацию растений, даже не зная их определений. Для него вполне достаточно найти черты, по которым можно было бы определить, к каким видам относятся эти растения, независимо от того, помогают ли эти черты определить их реальную видовую сущность или нет. Очень важно, что, когда философы-схоласты хотят привести пример репрезентативного определения, они говорят: «Человек — это разумное животное». При этом они вряд ли возьмут на себя смелость дать сущностное определение коровы или лютика. Нам часто приходится довольствоваться тем, что можно было бы назвать «номинальной» сущностью, в противовес реальной.

Но даже в этом случае необходимо знать некоторые универсальные характеристики. Ибо если вы не можете определить различия между некоторыми видами, а вам нужно их определить, то вы сможете сделать это на основе общих признаков, характерных для всего класса. Предположим, что «разумное животное» — это действительно определение человека. Если же вы не можете получить подобное определение, то вы должны дать описание человека, например «двуногое бесперое существо, обладающее осмысленной речью». При составлении этого описания вы использовали знания о двух универсалиях — «бесперое» и «осмысленная речь». Таким образом, даже классификация или описание по случайным признакам помогает выявить универсалии, ибо можно различить тип, даже не умея правильно его определить. Это напоминает тот случай, когда вы смутно понимаете, о каком понятии идет речь, но не можете точно определить его или представить более четко. Поэтому в любом случае универсальное определение как действительно сущностное определение остается идеальным видом определения, хотя на практике эмпирическая наука может без него обойтись, а Аристотель конечно же имел в виду науку в ее идеальном виде. Он никогда бы не согласился с эмпиристскими и номиналистскими взглядами Дж. Ст. Милля, хотя конечно же он признавал, что нам вместо истинного определения часто приходится довольствоваться описанием.

6. Итак, Аристотель отказывался признать объекты математики или универсалии субстанциями. В «Метафизике», где он ставит перед собой задачу опровергнуть теорию Платона, Аристотель просто утверждает, что они не являются субстанциями, а в «Категориях», как мы уже убедились, называет их вторичными или производными субстанциями. В любом случае, истинной субстанцией является единичное, и только оно. Существует, однако, еще одна проблема, которую надо рассмотреть.

Согласно Аристотелю, чувственно воспринимаемые единичные сущности не могут быть определены, поскольку опогонены материальным элементом и поэтому подвержены уничтожению, и не могут быть источником достоверного знания. С другой стороны, субстанция — это в первую очередь определяемая сущность или форма вещи или принцип, благодаря которому материальный элемент становится каким-то определенным объектом. Отсюда следует, что субстанция — это в первую очередь форма, которая сама по себе нематериальна. Получается, что, начав с утверждения, что субстанции — это единичные чувственные объекты, Аристотель в ходе своего рассуждения приходит к мысли, что истинной и первичной субстанцией можно назвать только чистую форму. Но единственными по-настоящему независимыми от материи формами являются только Бог, Разум сфер и активный интеллект человека, поэтому мы можем назвать первичными субстанциями только их. Если метафизика изучает субстанции, то сразу становится ясно, что термин «метафизика» эквивалентен термину «теология». В этом проявилось влияние платонизма, поскольку, даже отвергнув Платонову теорию Идей, Аристотель продолжал рассматривать материю как элемент непроницаемый для мысли, а чистую форму как нечто умопостигаемое. Дело не в том, ошибался ли в этом Аристотель или нет, а в том, что подобные взгляды представляли собой несомненное наследие платонизма.

7. Аристотель, как мы уже упоминали, называет четыре принципа: материю, форму, движущую причину и конечную причину или цель. Изменение или движение (то есть движение в общем смысле слова, включающее в себя переход от состояния до к состоянию после, например изменение цвета листьев от зеленого к коричневому) есть факт, несмотря на то что Парменид и считал его иллюзией, и Аристотель подверг изменение пристальному изучению. Он открыл, что движение включает в

себя несколько факторов, которые следует рассмотреть подробно. К примеру, должен существовать субстрат изменения, поскольку в каждом случае изменения есть то, что изменяется. Из желудя вырастает дуб, из его древесины изготавливают кровать: есть нечто, что подвергается изменению и получает новое определение. Сначала это определение существует в виде возможности, потом, под действием какой-то движущей силы, получает новую актуализацию. Мрамор содержит в себе возможность новой формы, которую придает ему скульптор, а именно формы статуи.

Когда мрамор получает форму статуи, он изменяется, но это изменение носит случайный характер, в том смысле, что мрамор остается мрамором, только форма или очертания его изменяются. Однако в других случаях субстанция, как и форма, тоже претерпевает изменения: так, когда корова поедает траву, трава переваривается и принимает совершенно новую субстанциальную форму. И поскольку все на свете может в конечном счете превратиться во что угодно, то, вероятно, существует конечный субстрат, не имеющий собственных определенных характеристик, но являющийся простой возможностью как таковой. Именно это и имел в виду Аристотель под *первой материей* схоластов, которую мы находим во всех материальных вещах и которая является исходным основанием всех изменений. Аристотель, конечно, прекрасно понимал, что никакая движущая сила не воздействует непосредственно на первую материю как таковую: воздействию подвергается какая-то конкретная вещь, какой-то уже осуществленный субстрат. К примеру, скульптор высекает статую из мрамора; мрамор — вот та материя или субстрат изменения, которое он порождает, а вовсе не материя как таковая. Аналогичным образом плотью коровы становится трава, а не материя в общем. Это означает, что первая материя не существует сама по себе — как чистая материя, — она всегда существует в соединении с *Формой*, которая является формальным или

характеризующим фактором. Первая материя логически отличается от **Формы** тем, что не может существовать сама по себе; однако ее настоящее отличие от **Формы** заключается в том, что она является реальным элементом материального объекта и исходным основанием изменений, которые он претерпевает. Мы поэтому не имеем права называть первую материю простейшим телом материальной Вселенной, поскольку это вовсе не тело, а элемент, пусть даже самого примитивного тела. Аристотель пишет в «Физике», что четыре элемента — земля, воздух, огонь и вода, — представляющие и нам самыми простыми телами материального мира, содержат в себе противоположности и могут превращаться друг в друга. Но если они подвержены изменениям, значит, они содержат в себе сочетание возможности и акта. Воздух, к примеру, является воздухом, но *может стать* и огнем. Он имеет форму или *существует* как воздух, но в нем заключена и *возможность* стать огнем. Однако с логической точки зрения в первую очередь необходимо установить существование чистой возможности, то есть возможности вообще чем-нибудь стать, а потом уже рассматривать возможность превращения воздуха в огонь или любой другой конкретный предмет.

Итак, изменение — это развитие уже существующего тела, но не в такое же точно тело, а в тело, способное стать чем-то иным, хотя еще и не ставшее им. Это актуализация возможности, но возможность включает в себя действительность, которая еще не стала тем, чем может стать. Пар, к примеру, не появляется из ничего, он появляется из воды. Но он не появляется из нее в виде воды: точная копия воды — это вода и ничего больше. Пар появляется из воды, которая может стать паром и «требует» этого, когда ее нагревают до определенной температуры, но она еще не пар, поскольку она еще «лишена» формы пара — не в том смысле, что она не имеет формы пара, а в том, что она могла бы и должна ее иметь, но еще пока не обрела. Поэтому в изме-

нении присутствуют не два, а три фактора, поскольку его результат содержит два положительных элемента — форму и материю — и предполагает наличие третьего — лишенности. Лишенность (отсутствие) — это не положительный элемент в том смысле, в каком являются положительными материя и форма, но изменение с необходимостью предполагает ее. Таким образом, Аристотель указывает три предпосылки изменения — материя, форма и лишенность или острая необходимость.

8. Таким образом, конкретная чувственно воспринимаемая субстанция — это индивидуальное бытие, состоящее из материи и формы.

Однако формальный элемент такого бытия, который и делает его именно этой, а не другой вещью, один и тот же во всех объектах этого вида. К примеру, специфическая природа или сущность человека одна и та же (хотя конечно же не в численном выражении) у Сократа и у Платона. Поэтому мы не можем сказать, что формальный элемент наделяет конкретную субстанцию индивидуальными чертами, иными словами, форма не может быть принципом индивидуализации чувственно воспринимаемых объектов. Что же тогда, по мнению Аристотеля, является этим принципом? Материя. Таким образом, Каллий и Сократ имеют одну и ту же форму (то есть форму человека), но они отличаются друг от друга благодаря различию в материи, из которой они состоят. Этот взгляд разделял и святой Фома Аквинский, однако, понимая, что совершенно лишенная признаков первая материя не может быть принципом индивидуализации, он утверждал, что этим принципом является *materia signata quantitate*. Именно она придает индивидуальные черты объектам, поскольку обладает предварительной потребностью количества, которое она позже приобретает, соединившись с формой. Эта теория, гласящая, что индивидуальные черты объектам придает материя, является наследством платонизма, согласно которому форма — это универсальное.

Из этой теории логически вытекает, что каждая чистая форма должна быть единственной формой своего вида, должна охватывать все возможные проявления этого вида, поскольку нет такой материи, которая могла бы служить принципом индивидуализации внутри вида. К этому выводу пришел Св. Фома Аквинский; в отличие от Св. Бонавентуры он был убежден, что чистые разумы или ангелы соответствуют большому числу видов, ибо множество ангелов или нематериальных форм не может относиться к одному виду. Эта мысль приходила в голову и самому Аристотелю, поскольку, заметив, что множество зависит от материи, он говорит далее, что неподвижный перводвигатель, лишенный материи, может быть только единственным. Это высказывание находится в противоречии с теорией Аристотеля о множестве неподвижных двигателей, однако оно свидетельствует о том, что он сам понимал, какие следствия вытекают из его доктрины материи как принципа индивидуализации внутри вида.

Однако из этой доктрины вытекает еще одно, гораздо более важное, следствие. Согласно Аристотелю, материя является принципом индивидуализации, однако сама по себе она непознаваема. Отсюда следует, что мы не можем до конца познать ни один единичный конкретный объект. Более того, Аристотель, как уже говорилось, был убежден, что единичное не может быть и определено, поскольку наука имеет дело с сущностью или определением. Единичное как таковое, следовательно, не является объектом науки и не может быть познано до конца. Правда, Аристотель отмечал, что, хотя для отдельных объектов, будь то умопостигаемые объекты (например, математические круги) и чувственно воспринимаемые (круги из бронзы или дерева), определений не бывает, они познаются либо интуицией, либо восприятием, однако он не развил дальше этого положения и не разработал теории интуитивного познания. Создание же такой теории совершенно необходимо. Например, мы можем хорошо

знать характер какого-то человека, однако получаем это знание вовсе не в процессе дискурсивного мышления или научными методами. Словом, нам трудно избавиться от ощущения, что увлечение Аристотеля научными определениями и субстанциями как особыми сущностями и его неверие в познаваемость материальных объектов было простым отголоском влияния Платона, которое испытывал на себе Аристотель в годы своей учебы.

9. В девятой книге «Метафизики» Аристотель обсуждает понятия потенции и акта. Различие между этими понятиями исключительно важно, поскольку именно оно позволило Аристотелю создать теорию развития. Философы Мегарской школы отрицали возможность, однако, как отмечал Аристотель, было бы абсурдным говорить, что строитель, который актуально ничего не строит, не умеет строить. Конечно, в определенном смысле это верно, что в ту минуту, когда строитель действительно «ничего не строит», он «не может [действительно] строить» (в этом проявляется принцип противоречия); однако он обладает возможностью и способностью строить, он умеет это делать, даже если актуально и не применяет это умение. То, что возможность — это не простое отрицание действительности, можно продемонстрировать на простом примере. Крепко спящий или находящийся в обмороке человек актуально не думает, однако, будучи человеком, он способен в потенции мыслить, в то время как камень ни актуально не думает, ни потенциально не умеет думать. Природный объект обладает возможностью полностью реализовать свою форму — например, желудь или проросток со временем станет дубом. Возможность, потенция — это сила, способная превратить один объект в другой, или сила самореализации, в обоих случаях это нечто реальное, находящееся между небытием и действительностью.

Действительность, говорит Аристотель, «первичнее возможности и способности»²⁷. Действительное всегда

возникает из возможного; возможное всегда сводится к действительному, к тому, что уже находится в акте, как человек порождается человеком. В этом смысле действительное *во временном смысле* первее возможного. Но действительное превосходит возможное и *логически*, в принципе, поскольку действительное — это та цель, для достижения которой существует или появляется возможность. Так, хотя мальчик во времени предшествует своему осуществлению в виде мужчины, мужчина в логическом смысле выше мальчика, ибо ребенок существует для того, чтобы стать взрослым. Более того, вечное важнее того, что преходяще, и то, что вечно и не подвержено уничтожению, действительно в самом высшем смысле. Бог, например, существует в силу необходимости, а то, что существует по необходимости, должно быть полностью действительным — как вечный источник движения и сведения возможности к действию. Бог должен быть полной и завершенной действительностью, неподвижным Перводвигателем. Вечное, утверждает Аристотель, должно быть хорошим — «в нем нет ничего дурного, никакого изъяна»²³. Дурное означает наличие какого-либо изъяна или искажения, а в том, что полностью осуществилось, не может быть никакого изъяна. Отсюда следует, что не может быть самостоятельного принципа зла, ибо то, что не имеет материи, является чистой формой. «Дурное не существует помимо дурных вещей»²⁹. Отсюда становится ясно, что Бог, по мысли Аристотеля, напоминает Платонову идею Блага; Аристотель и вправду замечает, что «причина всех благ — само благо»³⁰. Неподвижный перводвигатель, будучи источником всего движения, является *конечной* целью или причиной того, почему возможность превращается в действительность, иными словами, почему реализуется благо.

Открытие различия между возможностью и действительностью позволило Аристотелю объяснить изменение, которое отвергал Парменид. Парменид утверждал, что

изменение невозможно, поскольку бытие не может породиться не-бытием (из ничего ничего не возникает), равно как бытие не может появиться и из бытия (ибо бытие уже *есть*). Так, огонь не может появиться из воздуха, поскольку воздух — это воздух, а не огонь. На это Аристотель мог бы ответить, что огонь возникает не из воздуха в виде воздуха, а из воздуха, который может стать огнем, но еще не стал им, иными словами, который обладает способностью стать огнем. Абстрагируясь от деталей, можно сказать, что одна вещь превращается в другую через лишение. Если бы Парменид возразил, что это равносильно тому, чтобы сказать, что вещь появляется из не-бытия, Аристотель мог бы ответить, что она появляется не за счет простого лишения (из чистого лишения), а за счет лишения *в данном предмете*. Если бы Парменид заявил, что в этом случае вещь появляется из бытия, что противоречит здравому смыслу, Аристотель ответил бы, что она не появляется из бытия точно такой же, как она есть, она появляется из бытия, которое одновременно является и не-бытием, то есть совсем не той вещью, которой она станет. Таким образом, он решает проблему, с которой столкнулся Парменид, благодаря различию между формой, материей и лишенностью или (в более широком смысле) между действием, возможностью и лишенностью.

10. Различие между возможностью и действительностью приводит к доктрине иерархии или ступеней существования, ибо ясно, что объект, осуществившийся по отношению к своему *состоянию до*, обладает способностью стать другим (то есть перейти в *состояние после*). Приведем банальный пример: каменная глыба, вырубленная из скалы, находится в состоянии осуществления по сравнению с тем временем, когда она была еще частью скалы, и в состоянии возможности по отношению к дому, учитывая ту роль, которую она сыграет при строительстве дома, которое еще не началось. Аналогичным об-

разом душа в своем сенсительном аспекте и функциях осуществилась по отношению к телу и в то же время находится в состоянии возможности по отношению к более высоким функциям ума. У основания лестницы, если можно так выразиться, располагается первая материя, непознаваемая сама по себе и никогда не существующая отдельно от формы. В сочетании с противоположностями, то есть с теплом или с холодом и с сухостью и влажностью, она образует четыре тела — землю, воздух, воду и огонь. Эти относительно простые тела образуют, в свою очередь, неорганические тела, такие, как чолото, и простые ткани живых существ (которые в целом называются гомомерическими телами). Аномомерические существа, или организмы, образуются из гомомерических, которые служат для них материалом. Так, поднимаясь по лестнице, мы добираемся до активного разума человека, не смешанного с материей, разума отдельных сфер и, наконец, до Бога. (Конечно же не следует думать, что эта доктрина включает в себя понятие эволюции. Чистые формы не развиваются из материи. Более того, Аристотель утверждал, что виды вечны, уничтожаются только единичные чувственно воспринимаемые объекты.)

11. Что же порождает изменение? Каменная глыба, не вырубленная из скалы, так и останется ее частью — она не может сама себя вырубить. Не может глыба сама себя и уложить в стену дома. В обоих случаях необходимо наличие внешнего воздействия, или источника движения. Иными словами, помимо формальной и материальной причин, необходима еще и *действующая* причина. Но она не обязательно должна быть *внешней* по отношению к изменяющемуся объекту: например, каждый из четырех элементов, по мнению Аристотеля, наделен естественным стремлением занять подобающее ему место во Вселенной (к примеру, огонь стремится «ввысь»), и интересующий нас элемент, если не ставить ему преград, будет двигать-

ся в соответствии со своим естественным стремлением. Форма элемента стремится занять свое собственное место, и поэтому формальная и действующая причины совпадают. Однако отсюда вовсе не следует, что действующая причина всегда тождественна формальной — они тождественны, если инициатором движения считать душу или формальный принцип организма. У строителя дома они не тождественны, поскольку у человеческих существ действующая причина, например отец, только специфически, а не численно равна формальной причине ребенка.

12. Не следует забывать, что Аристотель считал себя первым мыслителем, который по-настоящему изучил конечную причину. Но хотя он и придавал ей огромное значение, было бы ошибкой предполагать, что под конечной причиной Аристотель понимал *внешнюю* причину или цель, например, что трава растет для того, чтобы у овцы была еда. Наоборот, он считал, что конечная цель является внутренней или имманентной (то есть яблоня достигает своей цели не тогда, когда ее плоды становятся полезной и вкусной пищей человека или превращаются в сидр, а тогда, когда яблоня достигает высшей степени совершенства, на которую она способна, то есть совершенства формы), ибо, по мнению Аристотеля, цель и конечная причина — одно и то же. Так, формальной причиной лошади является видовая форма лошади, но это также и ее конечная цель, поскольку единичный представитель вида естественным образом стремится к совершенству — то есть к воплощению формы своего вида. Естественное стремление воплотить форму означает, что конечная, формальная и движущая причины — часто одно и то же. Например, в органической субстанции душа или $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ является формальной причиной или определяющим элементом организма, но в то же время она и движущая причина, или источник изменения, и конечная причина, поскольку имманентной целью организма является индивидуальное воплощение формы вида. Так,

желудь в процессе своего превращения во взрослое дерево стремится к полной реализации своей конечной причины. По мнению Аристотеля, именно конечная причина вызывает изменения в организме, за счет «притяжения». В случае с дубом его конечная причина, являющаяся одновременно и формальной, вызывает превращение желудя в дерево, вытягивая его в процессе развития. Можно, конечно, возразить, что конечная причина или совершенная форма дуба пока еще не существует и не может вызывать изменения, а с другой стороны, мы не можем сказать, что эти изменения породила идея (подобно тому как образ картины, возникший у художника, побуждает его создать ее), поскольку желудь не имеет разума и не обладает воображением. Аристотель, вне всякого сомнения, ответил бы, что форма желудка является формой дуба в зародыше, которая обладает естественным внутренним стремлением полностью осуществиться в дубе. Но если бы мы продолжали задавать вопросы, Аристотелю было бы все труднее и труднее отвечать на них.

(Конечно, несмотря на свое стремление отождествлять причины, Аристотель вовсе не отрицал, что физически они могут отличаться друг от друга. Скажем, в примере со строительством дома формальная причина дома — если можно говорить о его формальной причине — не только концептуально, но и физически отличается от его конечной причины, то есть образа или плана, сложившегося у архитектора, а также и от действующей причины или причин. В общем мы можем сказать, что действующая, конечная, формальная и материальная причины имеют тенденцию сливаться в две и что Аристотель стремился свести четыре причины к двум, а именно к формальной и материальной (хотя при нашем современном понимании слова «причина» мы сначала думаем о движущей причине, а потом, возможно, о конечной.)

То огромное значение, которое Аристотель придавал конечной цели, не исключает, конечно, механической

причинности, несмотря на то что его отношение к природе носило следы антропоморфизма, о чем свидетельствует его высказывание: «Бог и природа ничего не делают всуе»³¹. Это высказывание плохо согласуется с теологией, изложенной в «Метафизике». Иногда конечная цель и механизм ее достижения соединяются, например в случае со светильником — свет проникает сквозь его стенки, поскольку его частички меньше пор светильника, благодаря чему мы не натываемся в темноте на разные предметы. Однако в других случаях, по мнению Аристотеля, действуют только механические причины (например, цвет глаз у человека и животных не преследует никакой цели, он объясняется просто обстоятельствами рождения). Более того, Аристотель ясно говорит, что не следует всегда искать конечную причину, поскольку некоторые вещи можно объяснить только с помощью материальной или действующей причин.

13. Всякое движение, всякий переход от возможности к действительности подчиняется определенному принципу движения; однако если всякое становление, всякий изменяющийся объект нуждается в источнике движения, то весь мир в целом, вся Вселенная, нуждается в Перводвигателе. Очень важно, однако, отметить, что слово «первый» вовсе не означает, что он был первым по времени, поскольку движение, по Аристотелю, неизбежно является вечным (ведь для того, чтобы оно возникло или прекратилось, нужно другое движение). Скорее это слово имеет значение «высший»: Перводвигатель — это источник вечного движения. Более того, Перводвигатель — это не Бог-творец, поскольку мир существовал вечно и никогда не был создан. Бог придает миру Форму, но он не создал его. Бог придает миру Форму, создавая его образ, то есть действуя как конечная причина. По мнению Аристотеля, если бы Бог вызывал движение за счет движущей физической причинности — то есть «толкая» его, — то он сам изменился бы, поскольку

ку движимое оказывает воздействие на то, что его движет. Поэтому он должен действовать, как конечная причина. К этой идее мы еще вернемся.

В «Метафизике» Аристотель говорит о том, что этот принцип движения представляет собой чистое действие (энергию) без возможности. Предположив, что мир вечен (если время появилось, значит, по мнению Аристотеля, до него существовало другое время, что является противоречием, — а поскольку время неразрывно связано с изменением, изменение тоже должно быть вечным), он заявляет, что должен существовать Перводвигатель, вызывающий изменения, но сам остающийся неизменным, не обладающий никакой способностью, ибо, если, к примеру, он перестанет порождать движение, движение или изменение не смогут быть вечными, а они вечны. Поэтому должен существовать Перводвигатель, который является чистым действием, а если он — чистое действие, значит, он нематериален, ибо материальность включает в себя возможность подвергнуться воздействию и измениться. Более того, наблюдения, показывающие, что существует непрекращающееся круговое движение небес, подтверждают это предположение, поскольку для того, чтобы небеса двигались, должен быть Перводвигатель.

Как мы уже видели, Бог приводит в движение Вселенную потому, что является конечной причиной. Очевидно, Бог приводит в движение непосредственно первое небо, вызывая ежедневное обращение звезд вокруг Земли. Он движет, внушая любовь и желание (желаемое и умопостигаемое — одно и то же в области нематериального), и потому должен существовать Разум первой сферы и разумы других сфер. Разум всех сфер является духовным, и сфера желает как можно точнее воспроизвести жизнь своего разума. Не будучи способной воспроизвести ее в духовном смысле, она совершает круговое движение. В ранний период своей творческой деятельности

Аристотель разделял Платонову концепцию звездных душ, ибо в «О философии» утверждается, что звезды имеют душу и движутся сами по себе; однако он отказался от этой концепции в пользу идеи о Разуме сфер.

Интересно, что Аристотель, похоже, не был уверен в том, сколько неподвижных двигателей существует на свете. Так, в «Физике» в трех отрывках он говорит о множестве неподвижных двигателей, да и в «Метафизике» утверждается, что таких двигателей много. Считается, что глава 8 Книги Л «Метафизики» была добавлена Аристотелем позже. В главах 7 и 9 (связанных между собой и относящихся к первоначальному варианту «Метафизики») Аристотель говорит об одном неподвижном двигателе. Однако в главе 8 появляются пятьдесят пять трансцендентных двигателей. Позже Плотин заметил, что их связь с перводвигателем так и осталась до конца неясной. Он также задает вопрос — как может существовать такое множество двигателей, если принципом индивидуализации служит материя, как утверждал сам Аристотель? Аристотель и сам понимал, что такой вопрос может возникнуть; он приводит его в середине главы 8, но оставляет без ответа. Даже во времена Теофраста некоторые последователи Аристотеля утверждали, что существует только один неподвижный двигатель, поскольку они не знали, как согласовать независимые движения, вызванные множеством двигателей.

В конечном счете, именно на основании этого упоминания о множестве двигателей средневековые философы высказали предположение, что сферами движут разумы или ангелы. Объявив их подчиненными и зависимыми от Перводвигателя или Бога, они заняли единственно возможную позицию, поскольку для достижения гармонии другие двигатели должны быть подчинены Перводвигателю и должны быть напрямую или опосредованно связаны с ним, посредством разума и желания, то есть они должны образовывать иерархию двигателей. Это неоплатоники хорошо понимали.

Перводвигатель, будучи нематериальным, не может совершать никаких телесных действий: его активность — чисто духовная, интеллектуальная. Иными словами, Бог занят мышлением. Но что является объектом Его мысли? Знание — это интеллектуальная причастность объекта, поэтому объект Божественного мышления должен быть самым совершенным из всех возможных объектов; в любом случае знание, которым обладает Бог, не может быть знанием о том, что включает в себя изменение, новизну или ощущение. Таким образом, Бог познает Самого Себя в вечном интуитивном акте или самосознании. Поэтому Аристотель определял Бога как «Мышление о Мышлении»³². Бог — это чистое мышление, которое вечно мыслит самое себя. Более того, Бог не может иметь объекта познания вне Самого Себя, ибо это означало бы, что у Него есть цель за пределами Самого Себя. Бог поэтому знает только о Самом Себе. Святой Фома и другие, например Брентано, пытались истолковать Аристотеля в таком духе, чтобы не исключать Божественного знания о Мире и проявления Божественного Провидения; однако, хотя святой Фома сумел правильно представить Бога, из этого вовсе не следует, что Аристотель видел его именно таким. «У Аристотеля нет теории ни о Божественном творении, ни о Божественном провидении»³³. Аристотель иногда говорил о Боге совсем по-другому, называя его военачальником, привносящим порядок в свою армию, или утверждал, что Бог обеспечивает непрерывную смену поколений у тех существ, которые, в отличие от звезд, лишены вечного существования, — однако подобным замечаниям не следует придавать слишком большого значения, особенно если мы вспомним, как Аристотель описывал Перводвигатель.

Является ли Бог Аристотеля личным Богом? Аристотель иногда называл Бога неподвижным Перводвигателем, иногда — Богом, а в «Никомаховой этике» он говорит о богах. Подобно большинству греков, Аристо-

тель, похоже, не слишком беспокоился о том, сколько существует богов, но, если мы хотим сказать, что он был убежденным и бесповоротным монотеистом, тогда мы должны признать, что он персонифицировал Бога. Аристотель, по-видимому, не отождествлял Перводвигателя с личностью, да и само наделение его человеческими чертами совершенно не соответствовало бы тому смыслу, который он вкладывал в понятие «перводвигатель», не поскольку Аристотель называл его разумом или мышлением, то в философском смысле Он является личностью. Бог Аристотеля может не быть личностью *secundum potentiam*, но Он личность *secundum rem*. Следует добавить, однако, что Аристотель никогда не рассматривал Перводвигателя в качестве предмета поклонения и уж никак не думал, что Ему можно было бы молиться и просить о чем-нибудь. Если и вправду Бог Аристотеля полностью сосредоточен на Самом Себе, а таковым он Его и считал, то было бы совершенно немыслимым, чтобы люди могли вступить с Ним в личные отношения. В «Большой этике» Аристотель весьма эмоционально заявляет, что глубоко ошибаются те, кто думает, будто бы Бог может стать чьим-то другом. Ибо Бог а) не может возвращать нам нашу любовь, и б) ни при каких обстоятельствах нельзя сказать, что мы любим Бога.

14. Другие доводы в защиту существования Бога в рудиментарной форме содержатся в остальных работах Аристотеля. Так, во фрагментах книги «О философии» он описывает человека, который впервые осознает красоту земли и моря и величие небес и приходит к выводу, что они сотворены богами. Это беглый набросок теологического аргумента. В той же самой работе он приводит серию аргументов, которую потом Фома Аквинский разовьет в «четвертый путь» (добавив различные промежуточные аргументы, разумеется). Аристотель утверждает, что среди лучшего всегда есть наилучшее; среди существующих вещей есть одна, которая лучше всех других,

и она должна быть божественной. Эти аргументы приводят непосредственно только к *относительно* наилучшему — чтобы достичь абсолютно наилучшего, или Совершенного, необходимо ввести понятие каузальности, утверждая, что все конечные совершенства происходят из или являются «причастными» к Абсолютному совершенству, которое служит источником всех конечных совершенств. Это объяснение предложил святой Фома, ссылаясь на отрывок в «Метафизике»³⁴ и даже используя Аристотелев пример с огнем, про который тот говорит так: «огонь наиболее гепл, потому что он и для других вещей причина тепла»³⁵. Что касается Аристотеля, то использование степеней Совершенства для доказательства существования Бога, скорее всего, относится к раннему периоду его деятельности, когда он еще находился под сильным влиянием Платона, в «Метафизике» он уже не использует аргументы подобного рода. В целом следует отметить, что, создавая «Метафизику», Аристотель уже отошел от общераспространенных понятий, которые мы встречаем, например, в книге «О философии». Время от времени он употреблял выражения, которые не соответствовали концепциям, изложенным в Книге Л «Метафизики»; однако в любом случае мы не можем ожидать, чтобы Аристотель совсем не употреблял общепринятых слов, выражений и понятий. Кроме того, в высшей степени вероятно, что он никогда не пытался систематизировать все свои высказывания относительно Бога и создать единую доктрину «божественного» или согласовать выражения, которыми он описывал Божественное провидение и деятельность Бога, с языком «Метафизики».

15. Из вышесказанного становится ясно, что Аристотелево представление о Боге было явно неудовлетворительным. Это верно, что он лучше понимал природу Божественного, чем Платон, однако в Книге Л «Метафизики», по крайней мере, Аристотель ничего не говорит о том, что миром управляет божественный разум, во что

так горячо верил Платон, и что является неотъемлемым элементом любой приемлемой рациональной теологии. Бог Аристотеля является действующей причиной *только* потому, что он служит и конечной причиной. Его Бог не знает этого Мира и не создает его по задуманному Им плану: телеология природы — это всего лишь бессознательная телеология (по крайней мере, только такой вывод можно сделать, изучив описание Бога, данное в «Метафизике»). В этом отношении метафизика Аристотеля безусловно уступает метафизике Платона. С другой стороны, хотя не так уж много доктрин Аристотеля обязаны своим возникновением платонизму, он сумел объяснить, с помощью своей доктрины имманентной телеологии, движение конкретных чувственных объектов к полной реализации заложенных в них возможностей; кроме того, он доказал реальность чувственно воспринимаемого Мира, приведя гораздо более убедительные аргументы, чем его предшественник, и в то же самое время раскрыл истинную роль и значение становления и изменения, даже если в ходе этого ему пришлось отказаться от ряда ценных элементов Платоновой системы.

Глава 30

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ И ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ АРИСТОТЕЛЯ

1. Природа есть фатальность материальных объектов, подверженных движению (подвижных). Аристотель не дает четкого определения понятия «природа», однако из того, что он пишет в «Физике»¹, становится ясно, что он относил к ней совокупность естественных объектов, то есть объектов, способных порождать изменения и доводить их до конца, иными словами, объектов, несущих в самих себе внутреннюю тенденцию к изменению. Те

же объекты, которые созданы искусственно, к примеру ложе, не имеют силы самодвижения. «Простые» тела, из которых состоит ложе, обладают способностью к изменению или движению, но только потому, что они являются естественными объектами, а не в качестве составных частей ложа как такового. Это утверждение получило право на существование благодаря идее о том, что переход искусственно созданных тел от покоя к движению происходит под воздействием внешнего фактора. Но когда, как мы уже видели, этот фактор устраняет препятствие, например проделывает отверстие в днище бочонка, вода отвечает на это своим собственным движением — естественным движением вниз. С первого взгляда может показаться, что Аристотель противоречит самому себе, утверждая в одном месте, что природные объекты содержат в себе начало движения, а в другом — что «все движущееся необходимо приводится в движение чем-нибудь»². Однако Аристотель утверждал, что источник движения у животного, которое, к примеру, ищет пищу, не является абсолютным, поскольку если бы пища не была внешним побуждающим фактором, то никакого движения бы и не было. Аналогичным образом падение воды вниз из отверстия в днище бочонка можно назвать естественным движением элементов, хотя оно было вызвано случайным внешним воздействием, проделавшим это отверстие и устранившим препятствие на пути естественного движения воды. Это естественное движение возникло под действием того, что создало воду и сделало ее тяжелой, то есть первичных противоположностей — тепла и холода. Аристотель поясняет эту мысль следующим примером — неодушевленные тела обладают «началом быть движимым», но не «началом вызывать его»³.

2. Движение в широком смысле этого слова включает в себя, с одной стороны, возникновение и уничтожение и движение в более узком смысле слова — с другой. Последнее делится на три вида — качественное движе-

ние, количественное движение и движение в отношении места. Первый вид — это качественное изменение (превращение), второй — количественное изменение и третий — это перемещение в пространстве или движение в привычном смысле этого слова.

3. Предпосылками перемещения и соответственно всякого движения являются Место и Время. То, что место (τόπος) существует, можно доказать а) фактом взаимной перестановки вещей — там, где сейчас находится вода, после ее ухода может оказаться воздух; и б) тем фактом, что четыре элемента имеют свои естественные места. Выделение этих мест не произвольно, они существуют независимо от нас — например, «верх» — это место, куда устремляется огонь, а «низ» — это место, куда движутся землистые тела. Таким образом, место существует и определяется Аристотелем как «первая неподвижная граница объемлющего [тела]»⁴, или *Terminus continentis immobilis primus* схоластов. Следовательно, тоπος Аристотеля — это граница, в пределах которой находится тело, рассматриваемое как неподвижное. Если принять это определение за истинное, тогда, вне всякого сомнения, не существует никакой пустоты или каких-либо мест за пределами Вселенной, ибо место — это внутренняя граница содержащегося в нем тела. Однако Аристотель проводил различие между сосудом или вместилищем тела и его местом. В случае с лодкой, которую несет по течению река, река — сама по себе движущаяся — это сосуд, а не место, где находится лодка. Место, таким образом, — это первая неподвижная граница вместилища тела, если смотреть снаружи. В рассматриваемом примере вся река, по мнению Аристотеля, является местом лодки и тех, кто в ней плавает, на том основании, что вся река находится в покое. Таким образом, все вещи в физической Вселенной находятся в определенном месте, кроме самой Вселенной. А поскольку движение происходит за счет перемены места,

то Вселенная может двигаться *не вперед*, а только вокруг своей оси.

4. Согласно Аристотелю, тело может приводиться в движение только двигателем, находящимся в контакте с движимым. Как же тогда объяснить движение бросаемых тел? Двигатель сообщает среде, например воздуху или воде, не только движение, но и силу. Первые частички перемещаемого воздуха передают движение другим и брошенному телу. Однако эта сила уменьшается пропорционально расстоянию, поэтому в конце концов летящее тело обретет состояние покоя независимо от противодействующих сил. Аристотель, таким образом, не верил в закон инерции — он думал, что принудительное движение имеет тенденцию замедляться, а «естественное» — ускоряться (ср.: Физика. 230 а 18 ff). То же самое думал, например, и святой Фома, отвергавший теорию импульса Филэпонуза, Аль Битроги, Оливи и других.

5. Что касается времени, то Аристотель указывает, что его нельзя просто отождествлять с движением и изменением, ибо движений много, а время — одно. Тем не менее время, несомненно, связано с движением и изменением — если мы не осознаем перемен, то не осознаем также и времени. Аристотель дает такое определение времени: «время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему»⁵. Он имеет здесь в виду не чистое число, посредством которого мы считаем, а то, что мы считаем, то есть численный аспект движения. Однако время *непрерывно*, как непрерывно и движение — оно не состоит из дискретных точек.

Только о тех вещах, которые находятся в движении или в покое, но сохраняют способность к движению, можно говорить как о существующих во времени, то, что вечно и неподвижно, существует вне времени. (Движение вечно, но, разумеется, не неподвижно, поэтому оно

происходит во времени, а из этого с необходимостью следует, что время тоже вечно — оно никогда не возникло и никогда не кончится.) Следует отметить, что движение, о котором идет речь, не обязательно должно быть перемещением, поскольку Аристотель говорит, что даже осознание изменения в нашем собственном мышлении позволяет нам заметить течение времени. Что же касается Аристотелева утверждения, что время — это то, что *исчислимо* в движении, то оно вовсе не означает, что мы можем сосчитать все *теперь*, вовлеченные в изменение, ибо период изменения не состоит из дискретных отрезков времени. Аристотель подразумевал под этим, что, когда человек осознает время, он признает существование множественности, то есть множественности фаз. Время, следовательно, — это такой аспект изменения или движения, который позволяет разуму признать множественность фаз.

Если мы хотим измерить время, то должны иметь какой-то эталон. Согласно Аристотелю, прямолинейное движение для этого не подходит, поскольку оно неоднородно. Если это собственное движение, оно ускоряется, если нет — замедляется. Какое же движение является одновременно естественным и однородным? По мнению Аристотеля, таким движением является движение по кругу. Пример естественного однородного движения — вращение небесных сфер, поэтому лучше всего измерять время по Солнцу.

Аристотель поставил вопрос, хотя и не рассмотрел его подробно: существовало бы время, если бы не было разума? Иными словами, если время всегда существует совместно с движением, если время — это мера движения, то могло бы оно существовать, если бы не было считающего разума? Он отвечает, что без него время существовать не может, разве только некий субстрат времени. Профессор Росс отмечает, что эта идея согласуется с общей оценкой Аристотелем *непрерывности*,

которую нельзя разделить на составные части, поскольку в ней есть только возможные части. Они проявляются в тех случаях, когда какое-то событие нарушает непрерывность. Так же обстоит дело и со временем, и с продолжительностью. «Теперь» в продолжительности получает возможность существовать только благодаря тому, что разум вычленяет это «теперь» из непрерывного течения времени. Тот факт, что время могло существовать и в ту пору, когда не было разума, по-видимому, совсем не волнует Аристотеля, поскольку он думал, что животные и люди существовали всегда. Другое противоречие концепции Аристотеля заключается в том, что подсчет — это не создание частей, а признание их как уже существующих. Во всяком случае, как могли бы происходить изменения, если бы не существовало времени? Мы можем сказать, что если время представляет собой движение от предшествовавшего к последующему (как думал Аристотель), то оно может существовать независимо от разума, так же как и движение, хотя оно и получает санкцию от разума. «Части» времени являются возможными не в том смысле, что формально выделять их может только «считающий» разум; но они не являются возможными в том смысле, что не имеют реального существования без разума. Аристотель придерживался совсем другого взгляда на время, чем Кант, и этот взгляд никоим образом не мог быть той основой, на которой Кант построил свою теорию.

6. Аристотель поднял вопрос о возможности бесконечного.

а) Бесконечного тела, утверждает он, быть не может, поскольку всякое тело ограничено поверхностью, а то, что ограничено, не является бесконечным. Другим доказательством невозможности существования актуально бесконечного тела служит то, что оно не может быть ни составным, ни простым. Например, если бы оно было составным, то элементы, из которых оно состоит, должны быть либо ко-

нечными, либо бесконечными. А если бы один элемент был бесконечен, а другой или другие — конечны, то последние уничтожались бы первым. Оба же элемента бесконечными быть не могут, поскольку один бесконечный элемент был бы равен целому. Что же касается конечных элементов, то их сочетание никак не может образовать бесконечное тело. Аристотель считал, что существование абсолютного «верха», «низа» и т. д. также доказывает отсутствие в природе бесконечного тела, поскольку эти понятия были бы лишены всякого смысла, если бы имелось подобное тело. Не может быть и бесконечного числа, поскольку число — это то, что можно сосчитать, в то время как бесконечное число сосчитать нельзя.

б) С другой стороны, отрицая существование актуально бесконечного тела или числа, Аристотель признавал бесконечность иного рода. Бесконечное существует потенциально. Например, никакая пространственная величина не является актуально бесконечной, но она бесконечна потенциально в том смысле, что она бесконечно делима. Линия не состоит из актуально бесконечного числа точек, ибо она *непрерывна* (так Аристотель на страницах своей «Физики» пытался разрешить проблему, поднятую Зеноном Элейским), но она бесконечно делима, хотя это возможное деление актуально никогда не будет осуществлено. Время, опять же, потенциально бесконечно, поскольку его можно постоянно увеличивать; но время не существует как актуально бесконечное, ибо оно представляет собой *последовательную непрерывность* и его части никогда не сосуществуют. Время, таким образом, напоминает пространственную протяженность в том смысле, что его можно делить до бесконечности (хотя оно не бывает актуально бесконечным), но оно также потенциально бесконечно за счет прибавления. Этим время отличается от протяженности, поскольку последняя, согласно Аристотелю, имея максимум, не имеет минимума. Третьим примером потенциальной бесконеч-

ности является число, которое сходно со временем, поскольку оно является бесконечным за счет увеличения. Вы не можете добраться до числа, после которого дальнейший подсчет и прибавление становятся невозможными. Число, однако, отличается и от времени, и от протяженности тем, что оно не подвержено бесконечному делению и имеет минимум — единицу.

7. Согласно Аристотелю, всякое естественное движение имеет цель. Какая же цель существует в природе? Это развитие из состояния возможности в состояние действительности, или воплощение формы в материи. У Аристотеля, как и у Платона, телеологический взгляд на природу преобладал над механистическим, хотя очень трудно понять, как Аристотель мог логически допустить наличие какой-либо сознательной цели у природы в целом. Однако его телеология не является всеохватывающей и всепроникающей, поскольку материя иногда не подчиняется телеологии (как, например, в случае с возникновением уродов, что объясняется дефектами самой материи. Так, иногда происходят явления, которые не преследуют никакой цели, но которых, в силу сложившихся обстоятельств, никак нельзя избежать. За это ответственна τὸ αὐτόματον или «самопроизвольность», вызывающая события, которые происходят «по природе», хотя и «не согласно ей», например появление уродов. Такие явления нежелательны и отличаются от «счастливого случая», который представляет собой желательное явление, например результат приложения усилий, как в случае с находкой клада.

Имеет ли Аристотель право утверждать, что в «Природе» все совершается с определенной целью? Платон выдвинул концепции Мировой души и Демиурга и поэтому мог говорить, что в природе все делается для чего-то, из слов же Аристотеля становится ясным, что самой природе присуща телеологическая активность. Правда, иногда он упоминает Бога, но нигде четко не объясняет,

как природа связана с Богом, а его описание Бога в «Метафизике» исключает всякую целенаправленную активность с Его стороны по отношению к природе. Возможно, это объясняется тем, что усиливавшийся с каждым годом интерес Аристотеля к эмпирической науке не позволил ему четко определить свою позицию по вопросу о Боге, более того, этот интерес стал причиной заслуженного обвинения в том, что научные взгляды Аристотеля не согласуются с его метафизическими предпосылками. Не имея никакого желания отрицать или подвергать сомнению взгляды Аристотеля на телеологию природы, мы должны тем не менее признать, что метафизическая теория Аристотеля, или его теология, не дает ему права говорить о природе как об управляемой разумом системе, что он, кстати, делал весьма часто. Нет никакого сомнения, что эти высказывания Аристотеля носят чисто платонический оттенок.

8. Согласно Аристотелю, Вселенная состоит из двух различных миров — надлунного и подлунного. В надлунном мире находятся звезды, не подверженные уничтожению и не испытывающие изменений. Они перемещаются в пространстве, двигаясь по кругу, а не прямолинейно. По прямой движутся только четыре элемента. Аристотель утверждал, что звезды состоят из другого материального элемента — *эфира*, который является пятым и самым высшим элементом, не подверженным никаким изменениям, кроме перемещения по кругу.

Аристотель считал, что Земля, круглая по форме, располагается неподвижно в центре Вселенной, а вокруг нее концентрическими кругами расположены слои воды, воздуха и огня или тепла. За их пределами лежат небесные сферы, самая дальняя из которых, сфера неподвижных звезд, приводится в движение Перводвигателем. Позаимствовав у Калиппа идею о том, что число сфер равно тридцати трем (именно такое количество позволяет объяснить движение планет), Аристотель также утверждал,

что существует еще двадцать две сферы, которые движутся в обратном направлении. Эти сферы пронизывают другие с целью противостоять стремлению сфер нарушать движение планет в соседней сфере. Так у него получилось пятьдесят пять сфер, исключая самую дальнюю, и это объясняет, почему в «Метафизике» Аристотель утверждает, что существует пятьдесят пять неподвижных двигателей, помимо Перводвигателя, который движет звездную сферу. (Он отмечает, что если считать истинными расчеты не Калиппа, а Евдокса, то получится не пятьдесят пять, а сорок девять сфер.)

Единичные вещи этого мира возникают и исчезают, а виды и роды — вечны. Таким образом, в учении Аристотеля мы не найдем идеи эволюции в современном смысле. Но хотя Аристотель не смог создать теории исторической эволюции видов, он создал теорию, так сказать, «идеальной» эволюции, описывающую структуру Вселенной или теорию структуры всего сущего, в которой роль Формы с подъемом на более высокую ступень все более усиливается. У основания этой структуры располагается неорганическая материя, за которой следует органическая материя, причем растения — менее совершенны и располагаются ступенью ниже животных. Однако даже растения наделены душой как принципом жизни, которую Аристотель определяет как «энтелехию естественного тела, обладающего способностью жить». («О душе»). Будучи неотъемлемой от тела, душа одновременно является и его формой, принципом движения и его целью. Тело существует для души, и каждый орган имеет свою цель — обеспечивать ее активность.

В начале трактата «О душе» Аристотель говорит о том, как важно исследовать душу, поскольку «душа есть как бы витальное начало живых существ»⁶. Однако данная проблема весьма непроста, поскольку не так-то легко найти правильный способ исследования. Аристотель утверждал — и совершенно справедливо, — что фило-

соф и ученый-натуралист используют различные способы и потому по-разному формулируют свои определения. Не все мыслители признавали, что различные науки применяют разные методы исследований, и из того, что некая наука не может использовать методы химика или естествоиспытателя, не следует, что ее выводы искажают истину. Сложная субстанция — это естественное тело, обладающее жизнью, начало которой называется душой. Тело не может быть душой, поскольку тело — это не жизнь, а то, что имеет жизнь. (В первой книге трактата «О душе», описывая историю психологии и характеризуя взгляды различных философов на душу, Аристотель отмечает: «Что касается начал, то имеется разногласие, главным образом между теми, кто считает их телесными, и теми, кто признает их бестелесными»⁷. Сам Аристотель причислял себя к последователям Платона, а не Левкиппа и Демокрита.) Тело, таким образом, есть материя для души, а душа — это форма или акт тела. Поэтому в своем определении души Аристотель говорит о ней как об энтелехии тела, обладающего жизнью в потенции, имея в виду ту вещь, которая имеет душу, а не ту, которая ее лишилась. Душа, таким образом, — это реализация тела и неотделима от него (хотя возможно существование частей, которые отделяются от тела, поскольку они не являются его точной реализацией). Душа — это причина и сущность живого тела: а) как источник движения⁸, б) как конечная причина и с) как реальная субстанция (то есть формальная причина) живых тел.

Разным видам одушевленных тел соответствуют разные типы души, причем высшим типам соответствуют более низкие виды, а не наоборот. Самой низкой формой души является растительная душа, занятая поглощением питательных веществ и воспроизведением себе подобных. Ее можно найти не только в растениях, но и у животных, хотя она может существовать и в чистом виде, например в растениях. Эти функции необходимы для поддержания

жизни и встречаются у всех живых существ, однако у растений имеются только эти функции, более высоких видов активности их души не знают. Растениям не нужны ощущения, поскольку они неподвижны и извлекают из почвы питательные вещества совершенно автоматически. (То же самое относится и к неподвижным животным.) Животные же, наделенные способностью передвигаться, должны испытывать ощущения, поскольку было бы бессмысленно охотиться за пищей, если бы, найдя ее, они не смогли бы определить, что это их пища.

Животные обладают более высокой формой души — чувствующей душой, которая обладает тремя способностями — чувственным восприятием, стремлением и пространственным движением. За ощущением идет воображение, развитием которого является память. Говоря о необходимости питания для поддержания жизни, Аристотель подчеркивал также необходимость осязания, которое помогает животному различить свою пищу, по крайней мере тогда, когда оно ее касается. Вкус, благодаря которому пища привлекает животного, также необходим для жизни. Ради блага животного существуют и другие, менее важные чувства.

10. На следующей ступени располагается душа человека. Эта душа объединяет в себе функции более низких душ — растительную, животную, но имеет еще одну способность, которой нет у других, — ум, способность мыслить. Ум проявляет активность двумя способами: в виде научного мышления и в виде практического мышления. Объектом первого является истина, истина ради самой себя; объектом второго тоже служит истина, но не ради самой себя, а для достижения практических целей и совершения благоразумных поступков. Все способности души, за исключением мышления, неотделимы от тела и преходящи; ум же существовал еще до рождения и является бессмертным. Однако ум, вселяющийся в тело, требует соблюдения принципа возможности — душа долж-

на быть *tabula rasa** , на которой он может оставлять свои отпечатки. Итак, мы различаем два вида ума — ум деятельный и ум претерпевающий. Деятельный ум извлекает формы из образов или *фантазмов*, которые ум претерпевающий превращает в понятия. (Аристотель считал, что все виды мышления опираются на воображение.) Только деятельный ум бессмертен. «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи»⁹. К этому вопросу я вернусь чуть позже.

11. Если не принимать во внимание вопрос о деятельном уме, то становится ясно, что в трактате «О душе» Аристотель отказался от Платонова дуализма, поскольку для него душа есть энтелехия тела, иными словами, они образуют одну субстанцию. У Аристотеля тело и душа гораздо теснее связаны между собой, чем у платоников; Аристотель не разделял их стремления рассматривать тело как гробницу души. Наоборот, связь с телом — благо для души, поскольку только так она может осуществить свои способности. Такого взгляда придерживались и последователи Аристотеля в Средние века, такие, как святой Фома, хотя многие христианские мыслители продолжали относиться к телу и душе в духе платоновской традиции — стоит лишь вспомнить святого Августина. Аристотель утверждал, что платоники не могли дать сколько-нибудь удовлетворительного объяснения связи души и тела. Они, как выразился Аристотель, «приноравливали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно», а ведь каждое тело имеет свою форму и свой характер¹⁰. Декартова идея о том, что существование души есть первый неоспоримый факт, а существование материи — вывод, который из этого следует, показалась бы Аристотелю совершенно абсурд-

* Чистая доска (лат.).

ной. Вся личность в целом, душа и тело, — это нечто данное и не подлежащее сомнению. Очевидно, что Аристотель отверг бы как картезианский взгляд на душу, так и взгляд тех, кто считал человеческую душу и всю ее деятельность всего лишь эпифеноменом тела, а высшую мыслительную деятельность исключительно продуктом мозга. В то же время Аристотелева теория психологии развивалась в направлении, которое очень сильно напоминает эпифеноменализм, особенно если принять точку зрения Аристотеля, гласящую, что деятельный ум человека не носит индивидуального характера и потому разум какого-то конкретного человека, скажем Сократа или Каллия, не сохраняется после смерти. Впрочем, отсутствие теории эволюции органического мира все равно бы не позволило Аристотелю стать эпифеноменалистом в современном смысле этого слова.

12. Возникает навязший в зубах вопрос: «В чем в точности заключается доктрина Аристотеля о деятельном уме?» В чем *в точности* она заключалась, я сказать не могу, можно лишь привести различные ее толкования периода античности и нашего времени. В трактате «О душе» Аристотель говорит буквально следующее: «И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего, и порождающий принцип выше материи. Актуальное знание идентично его предмету, потенциальное знание предшествует отдельному человеку, но лишь вообще, а не во времени. Ведь ум не таков, что он иногда мылит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить»¹¹.

О смысле этого отрывка было много споров, и разные авторы по-разному его толковали. Александр Афроди-

зийский отождествлял «разум», то есть деятельный ум, с Богом. Ему вторил Забарелла (конец XVI — начало XVII века), который считал, что божественная функция души заключается в освещении того, что можно познать, подобно тому как солнечный свет делает видимым то, что можно увидеть. Сэр Дэвид Росс указывает, что Аристотель вовсе не противоречит самому себе, говоря в трактате «О душе» об имманентности Бога, а в «Метафизике» — о Его трансцендентности — вполне возможно, что в обеих этих книгах представлены разные взгляды на Бога, в то время как толкования, предложенные Александром Афродизийским и Забареллой, совершенно неприемлемы. Ибо вполне возможно, что Аристотель, описывавший Бога как каузальную активность неподвижного перводвигателя — как цель — и как знающего только Самого Себя, в другой книге, развивая свою мысль, изобразил Бога как присущего человеческой душе и передающего ему знания.

Если же не отождествлять деятельный ум с Богом, следует ли тогда рассматривать его как единичное и особенное явление для каждого конкретного человека или как общий принцип для всех людей? Слова Аристотеля «у нас нет воспоминаний», взятые вместе с его утверждением о том, что со смертью человека исчезают его память, любовь и ненависть, как принадлежащие человеку в целом, а не его разуму, который «не преходящ», по-видимому, означают, что деятельный ум в своем отдельном от тела существовании не помнит земной жизни. Хотя это положение не доказывает со всей уверенностью, что деятельный ум любого человека в состоянии отделения от тела не носит индивидуальных черт, тем не менее очень трудно принять подобное истолкование идеи Аристотеля. Более того, когда Аристотель утверждает, что «потенциальное знание... предшествует во времени отдельному человеку... Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, а иногда не мыслит», он, по-видимому,

указывает на отличие между отдельным человеком, который что-то знает, а что-то — нет, и Деятельным Умом, который мыслит всегда. Поэтому вполне вероятно, что Аристотель рассматривал Деятельный Ум как принцип, общий для всех людей, как Разум, имеющий над собой иерархию другого отдельного Разума, который входит в человека и функционирует внутри него и который переживает смерть отдельного человека. Если бы это было так, то из этого положения с необходимостью бы вытекало, что душа каждого конкретного человека умирает вместе с телом¹². (Хотя, принимая подобное толкование, следует признать, что весьма трудно было бы предположить, что деятельный ум Платона в количественном отношении был равен уму Сократа, как полагал Аристотель. И потом, если он верил в индивидуальный характер деятельного ума в каждом конкретном человеке, что он имел в виду, говоря, что он приходит «извне»? Может быть, это были просто отголоски платонизма?)

Глава 31

ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ

1. Этика Аристотеля носит откровенно телеологический характер. Его интересует не действие, правильное само по себе, независимо от каких-либо соображений, но действие, направленное на достижение блага. Все, что помогает достичь этого блага или цели, — правильно, все же, что препятствует достижению истинного блага, — неправильно.

«Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому правильно определять благо как то, к чему все вещи стремятся»¹. Но разные искусства и науки имеют разные цели. Так,

цель врачевания — здоровье, цель судостроения — безопасность путешествия, цель экономики — благосостояние. Более того, ряд целей подчиняется другим, более важным. Например, какое-то лекарство позволяет больному заснуть, но опосредованно оно дается для того, чтобы помочь ему вернуть здоровье. Аналогичным образом искусство изготовлять уздечки и другие детали конской сбруи подчинено более важной задаче — достижению победы в бою. Эти цели, следовательно, направлены на достижение более важных целей или благ. Но если существует цель, желанная сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее, то эта цель и есть наивысшее благо или *благо*. И Аристотель ставит перед собой задачу определить, в чем оно заключается и какая наука его изучает.

В отношении второго вопроса Аристотель утверждает, что высшее благо изучается политической или социальной наукой. Для каждого отдельного человека благом является то же самое, что и для государства, однако «более важным и более полным представляется все-таки благо государства»². (Здесь мы видим влияние «Государства» Платона, который писал, что в идеальном государстве справедливость выражена гораздо сильнее, чем в обычных.) Таким образом, Аристотель рассматривает этику как ветвь политической или социальной науки; можно сказать, что в трактате «Политика» он сначала исследует вопросы индивидуальной этики, а потом — политической.

Отвечая на вопрос, что является благом для человека, Аристотель подчеркивает, что нельзя ответить на него с математической точностью; сам характер предмета этики, а именно — поведения человека, таков, что не позволяет сделать этого³. Кроме того, разница между математикой и этикой заключается в том, что первая изучает общие принципы и делает из них свои выводы, а последняя начинает с выводов. Иными словами, в этике мы начинаем с моральных суждений о людях и, сравни-

вая, сопоставляя и тщательно анализируя их поступки, формулируем общие принципы⁴. Аристотель исходит из идеи о том, что каждому человеку присуще естественное стремление к гармонии и пропорции, то есть умение различать степень важного и неважного, которая определяет его этическое поведение. Такой взгляд создает основу для естественной этики, в противовес произвольной этике, но в этом случае попытка теоретически обосновать необходимость *морального обязательства*, особенно для системы, подобной Аристотелевой, сталкивается с непреодолимыми трудностями. Аристотель не мог связать этику человеческих поступков с Вечным божественным законом, как пытались сделать христианские философы Средних веков, так много у него взявшие. Как бы то ни было, несмотря на эти недостатки, этика Аристотеля, по большому счету, представляет собой этику здравого смысла, в основании которой лежит убеждение в том, что человек в целом является хорошим и добродетельным существом. Аристотель рассматривал свою этику как оправдание и дополнение к естественным суждениям такого человека, который, как он говорит, «правильно судит о том, в чем сведущ»⁵. Может сложиться впечатление, что на картину идеальной жизни, созданную Аристотелем, сильно повлияли его интеллектуальные и профессорские вкусы, однако мы не можем обвинять его в попытке создать чисто *априорную* и дедуктивную этику или *Ethica more geometrico demonstrata*.

Более того, хотя в этике Аристотеля очень заметно влияние современных ему греческих взглядов на поведение человека, сам философ, вне всякого сомнения, полагал, что исследует человеческую природу, как таковую, и строит свою этическую теорию на ее универсальных характеристиках; этому не мешало даже его пренебрежительное отношение к «варварам». Если бы Аристотель дожил до наших дней и вступил бы в полемику с Фридрихом Ницше, к примеру, он бы, вне всякого сомнения,

настаивал на том, что человеческая натура носит универсальный характер, не подвержена изменениям и нуждается в постоянных оценках, которые являются не относительными, а заложены в самой природе человека.

Что же обычно люди считают для себя целью жизни? Счастье, отвечает Аристотель, и, как истинный грек, он полностью с этим согласен. Однако такое определение мало что объясняет, поскольку разные люди по-разному понимают счастье. Для одних людей счастье — это удовольствие, для других — богатство, для третьих — почет и т. д. Более того, каждый человек понимает счастье по-разному и в разные периоды своей жизни. Заболев, люди видят счастье в здоровье, впад в нужду — в богатстве. Удовольствие представляется меньшим счастьем для рабов, чем для свободных; почет тоже не может быть целью жизни, поскольку он зависит от тех, кто его оказывает, и не может быть нашим собственным. Более того, к почету стремятся, наверное, для того, чтобы убедить самих себя в собственной добродетели (отсюда, возможно, то огромное значение, которое в викторианские времена придавали «респектабельности»), поэтому целью жизни, возможно, является добродетель. Нет, говорит Аристотель, и добродетель не вполне совпадает с этой целью, поскольку добродетелью можно обладать и в величайшем несчастье, и всю жизнь бездействуя. Счастье же, как высшая цель жизни, на достижение которого направлены все силы, должно быть действием, исключаяющим несчастье.

Итак, если счастье — это действие, и действие человека, то следует определить, какие действия присущи только людям. Это не может быть ни деятельность, способствующая росту или воспроизведению себе подобных, ни деятельность органов чувств, поскольку все это присуще и другим живым существам. Это должна быть деятельность, которая выделяет людей среди них, — разумная деятельность или деятельность, согласованная с разумом. Это де-

тельность, сообразная добродетели — ибо Аристотель, помимо нравственных добродетелей, выделял еще и интеллектуальные, — однако это совсем не то, что обычно имеют в виду люди, говорящие, что счастье заключается в добродетели, поскольку они обычно думают о нравственных добродетелях, таких, как справедливость, умеренность и т. д. В любом случае, счастье как нравственная цель не может заключаться просто в добродетели как таковой: оно заключается в деятельности сообразно добродетели или в добродетельных поступках, при этом под словом «добродетель» следует понимать как интеллектуальные, так и нравственные добродетели. Более того, говорит Аристотель, человек должен совершать добродетельные поступки в течение всей своей жизни, а не время от времени, — только такая жизнь заслуживает названия счастливой.

Итак, счастье — это деятельность сообразно добродетели, однако из этого вовсе не следует, что надо отказаться от широко распространенных воззрений на счастье. Например, правильные поступки людей, любящих добродетель, доставляют им огромную радость, поскольку радость — естественный спутник свободной и беспрепятственной деятельности. Однако трудно совершать прекрасные поступки, не обладая определенными внешними благами, — эту мысль Аристотеля отвергали киники, по крайней мере частично⁶. Таким образом, понятие счастья как деятельности, присущей одному лишь человеку, сохраняется, но при этом не отвергаются другие его компоненты — радость и благосостояние. И снова мы видим, как много здравого смысла заложено в учении Аристотеля; он ценил земную жизнь и не был склонен преувеличивать значение «сверхтрансцендентального».

После этого Аристотель переходит к рассмотрению добродетельного характера и правильных поступков в целом, а затем — ведущих нравственных добродетелей, то есть таких добродетелей, которые развиваются в соответствии с планом, разработанным разумом, и, наконец,

интеллектуальных добродетелей. В конце «Никомаховой этики» он описывает идеальную жизнь, или жизнь, состоящую из добродетельных поступков, — только такая жизнь и может быть поистине счастливой.

2. Что же касается добродетельного характера в целом, то Аристотель говорит, что все люди рождаются со способностью к добродетели, но ее надо развивать постоянными упражнениями. Что это за упражнения? Совершение добродетельных поступков. С первого взгляда это похоже на замкнутый круг. Аристотель утверждает, что мы воспитываем в себе добродетель, совершая правильные поступки, но как же мы можем совершать их, не обладая добродетелью? Аристотель отвечает, что сначала мы совершаем объективно правильные поступки, не зная о том, что они правильные, и не выбирая их как правильные. Наш выбор основывается на привычке. Например, родители учат своего ребенка всегда говорить правду. Он слушается родителей, не понимая еще внутреннего смысла правдивости и не имея привычки говорить правду, но правдивое поведение постепенно входит в привычку и ребенок начинает осознавать, что правдивость — это благо, и в сложных ситуациях будет предпочитать говорить правду, поскольку это правильно. Так правдивость превращается в добродетель. Поэтому никакого замкнутого круга нет, ибо есть разница между действиями, которые *создают* настрой человека, и действиями, которые *вытекают* из него, если он сформирован. Добродетель же — это душевный настрой, сформированный на основе способности и с помощью соответствующей тренировки этой способности. (Конечно, могут возникнуть вопросы о том, какова связь между формированием нравственных оценок и влиянием общества, как воздействуют на личность воспитуемого учителя и родители и т. д., но эти вопросы Аристотель в своей этике не затрагивал.)⁷

3. Как же добродетель противостоит пороку? Для всех правильных поступков характерно соблюдение оп-

ределенных пропорций, и потому добродетель, в глазах Аристотеля, — это середина между двумя крайностями, которые и представляют собой пороки; один из них — от избытка, а другой — от недостатка. Но избытка или недостатка чего? Либо чувства, либо действия. Так, если мы рассмотрим чувство уверенности в себе, то избыток его приводит к безрассудству — по крайней мере, в тех случаях, когда чувство выражается в действиях, которые и являются предметом изучения этики, а недостаток — к трусости. Добродетель, таким образом, будет чем-то средним между безрассудством и трусостью и носит название мужества. Эта добродетель связана с чувством уверенности. Если мы рассмотрим способ распоряжения деньгами, то избыток здесь называется мотовством, а недостаток — скупостью. Добродетель же, называемая щедростью, — это середина между двумя пороками — мотовством и скупостью. Поэтому Аристотель определяет добродетель как «сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек»⁸. Таким образом, добродетель — это склад души, позволяющий выбирать поступки, соответствующие моральным нормам. Истинно добродетельный человек хорошо знает эти нормы и поступает в соответствии с ними. Аристотель считал, что истинно добродетельный человек непременно обладает житейской мудростью, то есть способностью понимать, как надо поступать в сложившихся обстоятельствах; он полагал, что для человека гораздо важнее нравственные суждения его собственной совести, чем любые априорные или чисто теоретические заключения. Это звучит несколько наивно, однако не следует забывать, что благоразумным Аристотель считал человека, способного понять, что является для него истинным благом в любых сложившихся обстоятельствах. От такого человека требуются не теоретические рассуждения, а способность

увидеть, что действительно принесет ему пользу в данной ситуации, а что — нет.

Когда Аристотель говорит о добродетели как о середине, он не имеет в виду середину, которую можно вычислить с математической точностью, вот почему в своем определении он употребляет выражение «по отношению к нам». Не существует уравнений, с помощью которых мы могли бы подсчитать избыток, среднее значение и недостаток добродетели, здесь все зависит от характера чувства или действия. В одних случаях предпочтительнее ошибиться в сторону избытка, в других — в сторону недостатка. Не следует конечно же рассматривать Аристотелеву доктрину добродетели как середины в качестве оправдания посредственности, ибо моральное совершенство — это вершина нравственного развития человека, а следовательно — крайность, добродетель же называют серединой только в определении, отражающем ее сущность. Можно проиллюстрировать это важное положение схемой, приведенной в книге профессора Николая Гартманна «Этика», в которой горизонтальная линия — это онтологическое измерение, а вертикальная — аксиологическое.



Эта схема показывает, что добродетель занимает двойственное положение. В онтологическом измерении — это середина; в аксиологическом — это совершенство или крайность. Добродетель — это не сочетание пороков с ценностной точки зрения, поскольку она противостоит обоим порокам; тем не менее она является серединой с онтологической точки зрения, поскольку сочетает в себе

оба положительных момента, которые, будучи доведенными до крайности, превращаются в порок. Например, мужество — это не только храбрость и не только трезвый взгляд на вещи, это сочетание обоих качеств, и сам характер этого сочетания не позволяет мужеству опуститься до безрассудства человека, любящего рисковать, и до осмотрительности труса. «Аристотель чувствовал, но не сумел ясно сформулировать мысль, что все нравственные элементы, взятые сами по себе, имеют определенную границу, за пределами которой они становятся опасны, что они носят тиранический характер и что для того, чтобы по-настоящему проявить свою сущность, они всегда должны иметь противовес. И это совершенно оправданное чувство подсказало ему, что добродетель — это не один элемент, а сочетание их. И именно сочетание уменьшает опасность, заключенную в достоинствах, и парализует их тираническое воздействие на сознание. В этом смысле метод Аристотеля представляет собой образец для всех научных исследований проблемы контрастов» (Гартманн. Этика).

Однако следует признать, что Аристотелева трактовка добродетелей сложилась под сильным влиянием исключительно эстетического взгляда греков на поведение человека; это особенно ярко проявилось в его характеристике «великодушного» человека. Аристотель не мог бы представить себе распятого Бога — это зрелище показалось бы ему одновременно неэстетичным и иррациональным.

4. Предпосылкой нравственного поступка является Свобода, поскольку человек несет ответственность только за произвольные поступки, если понимать произвольность в широком смысле. Если человек совершает поступок в результате физического принуждения или по неведению, он не может за него отвечать. Страх может ослабить произвольный характер действия, но люди, во время бури выбрасывающие свое имущество за борт, делают это добровольно, поскольку «источник движения членов тела заклю-

чен в самом деятеле», хотя ни один человек в здравом уме не сделает этого при обычных обстоятельствах.

В отношении неведения Аристотель делает очень глубокие замечания. Так, он говорит, что человек, совершающий поступки в гневе или в состоянии опьянения, действует *в неведении*, а не *по неведению*, поскольку его неведение порождается гневом или опьянением. Тем не менее его утверждение, что человек, совершивший поступок по неведению и раскаивающийся в нем, считается действовавшим невольно, а нераскаивающийся — считается «не поступающим по своей воле», вряд ли можно считать справедливым, поскольку, хотя отношение человека к своему поступку и говорит о его характере, то есть о том, плохой он или хороший в целом, оно не позволяет различать поступки, совершенные против своей воли, и чисто произвольные поступки.

Что касается утверждения Сократа о том, что ни один человек не делает зло осознанно, Аристотель показывает, что он прекрасно осведомлен о той борьбе, которая происходит в душе человека. Он был слишком хорошим психологом, чтобы не понимать этого, но когда он исследует этот вопрос формально, говоря о воздержанности и невоздержанности, то почему-то забывает об этом. Аристотель считает, что человек, совершающий дурной поступок, не знает в данный момент, что этот поступок дурной. Иногда так действительно и происходит, когда, например, поступки совершаются под влиянием страсти, но Аристотель не допускает и мысли, что человек может делать зло, прекрасно понимая, что это зло, и, более того, зная в момент совершения поступка, что этот поступок — дурной. По-видимому, строго гуманистический характер этики Аристотеля, в которой «правильное» значит «хорошее», заставлял его утверждать, что даже невоздержанный человек поступает всегда *из лучших побуждений*. Это верно, но невоздержанный человек может прекрасно понимать, что действие, которое он со-

вершает, неправильно с этической точки зрения. Таким образом, отрицая точку зрения Сократа, Аристотель в определенной степени был с ней согласен. Ему не хватало правильной концепции долга, хотя в этом он ничуть не отличался от других мыслителей Греции до появления стоиков, за исключением Платона, у которого имелись на этот счет некоторые идеи. Поступок может быть хорошим или направленным на достижение блага, являясь при этом строго обязательным или долгом, но этическая теория Аристотеля не объясняла это различие.

5. Аристотель, как и Платон, не имел четкой концепции воли, но его описание или определение сознательного выбора как «стремящегося ума» или «осмысленного стремления»⁹ или как «способного принимать решения стремления относительно вещей, зависящих от нас»¹⁰ показывает, что у него имелось определенное представление о воле, поскольку он не отождествлял сознательный выбор ни со стремлением, как таковым, ни с разумом, как таковым. Его описание выбора, по-видимому, означает, что он рассматривал его как субстанциальное *sui generis**. (Аристотель заявлял, что сознательный выбор имеет дело со средствами, а не с целью, но и в «Этике», и в других своих работах он вкладывает в это слово разный смысл.)

Аристотель представлял себе процесс выбора следующим образом: i) человек ставит перед собой цель; ii) он обдумывает пути ее достижения, учитывая, что В — это средство достижения А (конечной цели), С — средство достижения В и т. д., пока iii) он не приходит к мысли, что определенное средство — это то, что он может сделать здесь и сейчас; iv) человек выбирает это средство, как наиболее *hic et nunc* практичное, и v) совершает действие. Так, человек желает счастья (по Аристотелю, любой человек стремится к счастью). Он понимает, что средством дости-

* Нечто особое (лат.).

жения счастья служит здоровье, а для поддержания здоровья надо заниматься физическими упражнениями. Он решает, что прогулки — это то, что он может делать здесь и сейчас. Он выбирает прогулки и начинает совершать их. Этот анализ очень хорошо показывает, как мы выбираем действия, направленные на достижение определенной цели; проблема же заключается в том, что Аристотель не учитывал моральных обязательств, по крайней мере не рассматривал эти обязательства, как таковые, и дополнительно не изучал их; это сделали философы более позднего времени.

Из доктрины, гласящей, что добродетельные действия являются произвольными и совершаются в результате сознательного выбора, следует, что добродетель и порок находятся в нашей власти, а теория Сократа ложна. Это правда, что у человека может сформироваться такая стойкая дурная привычка, что он уже не может не совершать дурные поступки, порождаемые ею, но он мог бы обуздать себя и не дать развиваться этой привычке. Человек может до такой степени усыпить свою совесть, что разучится отличать, где добро, а где зло, но он сам несет ответственность за свое моральное невежество. Такова в целом позиция Аристотеля, хотя, как мы уже видели, в своей критике взглядов Сократа он не принял во внимание моральную слабость и явную нравственную испорченность.

6. Аристотелева трактовка добродетелей демонстрирует его здравый смысл и ясность суждений. Например, данная им характеристика мужества как середины между безрассудством и трусостью позволяет определить истинную природу мужества и отличить его от различных форм показной храбрости. Аналогичным образом его описание воздержанности как середины между распутством и «бесчувственностью» помогает нам понять, что воздержанность, или умение владеть собой по отношению к удовольствиям, не имеет ничего общего с пуританскими взглядами на чувства и чувственные удовольствия. И снова его уверенность в том, что добродетель

является серединой «по отношению к нам» и не может быть определена с математической точностью, говорит о том, что его взгляды порождены его эмпирическим, соответствующим здравому смыслу мировоззрением. Он весьма справедливо отмечает, что «если пищи на десять мин много, а на две — мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона этого мало, а для начинающего — много»¹¹.

Однако трудно отрицать (да и можно ли ожидать иного?), что на Аристотелеву трактовку добродетелей в определенном смысле повлияли современные ему греческие представления о них¹². Отсюда его убежденность в том, что величавому человеку, уважающему себя, стыдно принимать благодеяния, поскольку это ставит его в зависимое положение. Однако то, что такой человек за благодеяние воздаст еще большим благодеянием, чтобы оказавший ему услугу остался ему обязанным, вполне соответствовало греческим представлениям о благородстве (и представлениям Ницше), но вряд ли было бы приемлемо для других стран. Опять же, Аристотелев идеал величавого человека, который нетороплив в движениях, имеет глубокий голос и уверенную речь, — это всего лишь вопрос вкуса.

7. В пятой книге «Этики» Аристотель говорит о справедливости, под которой он понимает: а) то, что законно, и б) то, что справедливо и ведет к равенству («Никомахова этика»). Первый вид справедливости, или «универсальная» справедливость, практически эквивалентен законопослушности, но поскольку Аристотель полагал, что закон государства — по крайней мере в идеале — должен распространяться на все сферы жизни и побуждать людей совершать добродетельные поступки в материальной сфере (поскольку закон конечно же не может заставить людей поступать правильно с формальной или

субъективной точки зрения), то универсальную справедливость можно считать синонимом добродетели, по крайней мере в ее социальном аспекте. Аристотель, как и Платон, был искренне убежден в положительной и образующей функции государства. Их взгляды диаметрально противоположны взглядам на государство Герберта Спенсера в Англии и Шопенгауэра в Германии, которые отрицали положительные функции государства и сводили роль закона к защите прав личности, и прежде всего к защите частной собственности.

«Частная» форма справедливости подразделяется на: а) распределительную, в рамках которой государство распределяет блага между своими гражданами пропорционально их заслугам (Бернет утверждал, что греческий гражданин считал себя пайщиком своего государства, а не простым налогоплательщиком), и б) уравнивающую справедливость. Она, в свою очередь, подразделяется на i) ту, которая имеет дело с произвольными отношениями между людьми (это область гражданского права), и ii) ту, которая имеет дело с непроизвольными отношениями (область уголовного права). Уравнивающая справедливость руководствуется арифметической пропорцией. Согласно Аристотелю, справедливость — это «середина между тем, чтобы поступать несправедливо, и тем, чтобы терпеть несправедливость»¹³. Однако вряд ли можно принять подобную трактовку. Скорее всего, Аристотель просто решил сформулировать это понятие по аналогии с другими добродетелями. Ибо деловой человек, к примеру, заключающий честные сделки, — это такой человек, который предпочитает отдавать другим то, что им положено, и себе брать столько, сколько полагается, но не больше. Он не будет давать другим меньше, а себе брать больше, чем ему причитается. Стремление же отдавать другим больше, чем им полагается, а себе брать меньше никак нельзя назвать пороком. Мы не можем сказать о таком человеке и то, что он терпит неспра-

ведливость. Впрочем, Аристотель далее поясняет свою мысль, говоря, что «справедливость состоит в обладании некоей серединой»¹⁴. Далее Аристотель разграничивает различные виды поступков в плане материальной несправедливости, указывая, что совершить действие, наносящее ущерб другому, непреднамеренно — и более того, если обычно подобное действие не наносит ущерба — это совсем не то, что совершить действие, которое неизбежно наносит ущерб другому, и особенно если этот ущерб был запланирован заранее. Это разграничение оставляет возможность для права, превосходящего справедливость, поскольку последнее является слишком общим, чтобы с успехом применяться в каждом конкретном случае. «Посему [добро] и есть право и лучше любого, но безусловного права, [а точнее], оно лучше [права] с погрешностью, причина которой — его безусловность»¹⁵.

8. Обсуждая интеллектуальные добродетели, Аристотель говорит, что они соответствуют двум рациональным способностям: i) научности, с помощью которой мы созерцаем универсальные объекты, не подверженные случайности, и ii) рассудительности или способности к формированию мнений, которая связана со случайными объектами. К интеллектуальным добродетелям научности относится «доказывающий склад»¹⁶ и «интуитивный ум», с помощью которого мы познаем универсальную истину, делая вывод из некоторого количества примеров, а потом считаем эту истину или принцип самоочевидным. Сочетание ума и научности называется мудростью, которая направлена на высшие объекты и, возможно, включает в себя не только объекты метафизики, но и объекты математики и естествознания. Созерцание этих объектов составляет смысл идеальной жизни человека. «Мудрость, или философия, следовательно, является сочетанием ума и науки, заглавной наукой о том, что всего ценнее». Знание определяется его объектом, и Аристотель отмечает, что было бы нелепо думать, что наука о государстве —

самая важная наука, «поскольку человек не есть высшее из всего в мире»¹⁷. «Даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — [звезды], из которых состоит небо. Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных»¹⁸.

Добродетели рассудительности — это искусство, «некий причастный истинному суждению [склад] души, предполагающий творчество»¹⁹, и практическая мудрость, или «[душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ»²⁰. В соответствии с объектами, которыми она занимается, практическая мудрость подразделяется на i) рассудительность в узком смысле, связанную с благом отдельного человека, ii) хозяйственную, занимающуюся ведением дома, семьей, и iii) политическую науку в широком смысле, занимающуюся управлением государством. Последнее, или политика в широком смысле, в свою очередь, делится на а) управляющую (законодательную) науку, или политику в узком смысле, и б) государственную науку, которая, в свою очередь, делится на а) совещательную и б) судебную. (Очень важно отметить, что это та же самая добродетель, что и практическая мудрость отдельного человека и политика, касающаяся блага государства.)

Практическая мудрость, говорит Аристотель, связана с практическим силлогизмом, гласящим, что если А — это цель, а В — средство, то, следовательно, В должно быть выполнено. (Если бы Аристотель столкнулся с возражением, что это дает нам только гипотетический, а не категорический императив, он бы мог ответить, что в этических вопросах целью является счастье, а поскольку счастье — это цель, к которой все стремятся по своей природе и не стремиться не могут, то императив, определяющий выбор средств для ее достижения, отличается от императивов, которые определяют средства достиже-

ния свободно избранных нами целей. В то время как последний императив является гипотетическим, первый относится к разряду категорических.) Но Аристотель, обладая здравым смыслом, признает, что некоторые люди знают, как надо правильно поступать, благодаря своему жизненному опыту, хотя и не имеют четкого представления об общих этических принципах. Поэтому лучше знать заключение практического силлогизма, а не главную посылку, чем знать главную посылку, но не знать заключения.

Что касается идеи Сократа о том, что все добродетели — это просто разные формы рассудительности, то Аристотель утверждал, что Сократ в одном был прав, а в другом — заблуждался. «Он заблуждался, думая, что все добродетели — это [виды] рассудительности, и правильно считал, что добродетель невозможна без рассудительности»²¹. Сократ полагал, что все добродетели — это различные виды мышления (поскольку они являются различными видами знания), Аристотель же утверждал, что добродетель — это склад души, «согласные с рассудительностью». «Добродетель — это не только склад [души], согласный с верным суждением, но и склад, причастный ему, а рассудительность — это и есть верное суждение о соответствующих вещах»²². Таким образом, по-настоящему добродетельный человек должен обладать рассудительностью, поскольку «она является добродетелью одной из частей души и потому, что как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели»²³. Но рассудительность или практическую мудрость не следует отождествлять с «изобретательностью». Изобретательность — «это способность делать то, что направлено к предложенной цели, и достигать ее»; изобретательным мы называем мошенника, который очень ловко использует нужные средства для достижения своих подлых це-

лей. Простая изобретательность, таким образом, отличается от рассудительности, которая предполагает добродетель и может быть названа «оком души»²⁴. Рассудительность не может существовать без изобретательности, но первую нельзя сводить к последней, ибо рассудительность — это добродетель. Иными словами, рассудительность — это изобретательность в средствах достижения цели, однако не всякой цели, а только такой, которая ведет к истинному благу человека. Но это еще и добродетель, которая помогает нам поставить перед собой правильную цель, так что рассудительность невозможна без нравственной добродетели. Аристотель прекрасно понимал, что человек может совершать правильные поступки, или поступать так, как велит закон, не будучи при этом добродетельным. Мы можем считать человека хорошим только в том случае, если его правильные поступки «обусловлены сознательным выбором и совершаются ради самих этих поступков»²⁵. Для этого необходима рассудительность.

Аристотель признает, что «природные» добродетели могут существовать отдельно друг от друга (например, ребенок может быть очень храбрым от природы, не будучи при этом добрым), но для того, чтобы нравственная добродетель в полном смысле стала складом души, необходима рассудительность. Более того, «при наличии рассудительности, хотя это [только] одна [из добродетелей], все нравственные добродетели окажутся в наличии»²⁶. Значит, прав был Сократ, утверждавший, что без рассудительности не бывает добродетели, хотя он и ошибался в том, что все добродетели представляют собой различные виды рассудительности. В «Эвдемовой этике» Аристотель отмечает, что для Сократа все добродетели — это виды знания, поэтому человек, знающий, что такое справедливость, автоматически является справедливым, подобно тому как, изучив геометрию, мы все автоматически становимся геометрами. В ответ на это

Аристотель замечает, что необходимо отличать теоретическую науку от прикладной. «Мы не желаем знать, что такое храбрость, — мы хотим быть храбрыми, мы не желаем знать, что такое справедливость, — мы хотим быть справедливыми». Аналогичным образом в «Большой этике» он пишет: «Если кто знает, в чем состоит справедливость, от этого он еще не стал сразу справедливым», а в «Никомаховой этике» сравнивает тех, кто думает, что они станут добропорядочными людьми, набравшись теоретических знаний, с больными, которые внимательно выслушивают врача, но не выполняют его предписаний.

9. Аристотель отказывается признать удовольствие, как таковое, злом. Удовольствие не может быть *благом*, как думал Евдокс, ибо удовольствие — это естественное приложение ко всякой свободной деятельности (что-то вроде ее украшения), и нашей целью должна стать сама деятельность, а не сопровождающее ее удовольствие. Мы должны выбирать и такие виды деятельности, которые не приносят удовольствия, но необходимы для жизни. Нельзя сказать, что всякое удовольствие достойно избрания, поскольку некоторые из них порождаются постыдными действиями.

Но, признавая, что удовольствие *не есть благо*, мы не должны впадать в другую крайность и отрицать все виды удовольствия на том основании, что некоторые из них являются постыдными. Дело в том, что постыдные радости на самом деле не доставляют удовольствия, подобно тому как не бело то, что кажется белым больным глазам. Это утверждение не очень убедительно, гораздо более убедительным кажется замечание о том, что можно стремиться к удовольствию, но только не к такому, которое получают в результате недостойных действий; и еще более убедительно утверждение, что удовольствия отличаются друг от друга в зависимости от действий, которые их порождают.

Аристотель не считал удовольствие простым восполнением того, чего человеку не хватает. Иными словами если страдание — это нехватка чего-то природного, то удовольствие не ограничивается только лишь ее восполнением. Верно, конечно, что при восполнении человек испытывает удовольствие, а при истощении — страдание, но мы не можем сказать, что все удовольствия — это восполнение предшествовавшего ему страдания. «Удовольствия от усвоения знаний и те, что зависят от чувств, — удовольствия от обоняния, слуховые и многие зрительные, — а также воспоминания и надежды, свободны от страданий»²⁷.

Таким образом, удовольствие — это нечто положительное, и его роль заключается в том, чтобы придавать совершенство человеческой деятельности. Удовольствия различаются в зависимости от характера деятельности, с которой они связаны, и поступки добропорядочного человека служат для нас образцом того, что является по-настоящему приятным и неприятным. Аристотель отмечает, что очень важно воспитывать детей таким образом, чтобы они научились получать удовольствие от добропорядочных поступков и страдание — от порочных. Для этой цели воспитатель «подстегивает их удовольствиями и страданиями»²⁸. Некоторые виды удовольствий приятны только тем, кто порочен по натуре; истинными удовольствиями можно назвать только те, которые сопутствуют добропорядочным поступкам. «Остальные удовольствия, так же как [соответствующие] деятельности, будут занимать вторую или еще более низкую ступень»²⁹.

Во всех этих рассуждениях об удовольствиях Аристотель с блеском продемонстрировал здравый смысл и глубину постижения человеческой психологии. Некоторые могут подумать, что он придавал слишком большое значение удовольствию, возникающему при теоретических размышлениях и чисто интеллектуальной деятельности, но он старательно избегал крайностей, отказываясь признать, вслед за Евдоксом, удовольствие *благом*, и не

разделял точку зрения Спевсиппа на то, что все удовольствия приносят зло.

10. Восьмая и девятая книги «Никомаховой этики» посвящены дружбе. Дружба, говорит Аристотель, «это разновидность добродетели, или [во всяком случае нечто] причастное добродетели, а кроме того, это самое необходимое в жизни»³⁰. Аристотель дает, в определенном смысле, эгоистическую картину дружбы. Так, он подчеркивает, что друзья необходимы нам в различные периоды жизни, и высказывает предположение, что в дружбе человек любит самого себя. Это заявление, на первый взгляд, кажется весьма эгоистичным, но Аристотель делает попытку примирить эгоизм с альтруизмом, указывая, что «себялюбие» бывает разное. Одни люди стремятся к почестям, богатству или телесным удовольствиям — таких «себялюбцев» общество порицает. Другие же стремятся превзойти всех в добродетели и совершают благородные поступки — этих мы, хотя и называем также «себялюбцами», восхваляем. Люди, относящиеся к последнему типу, «пожалуй, расточат [свое достояние] на то, от чего больше получают их друзья; тогда друзьям останутся деньги, а им самим — нравственная красота, так что самим себе уделяется большее благо. Точно таким образом [обстоят дела] с почестями и должностями...»³¹. Конечно, человек, который отказывается от денег и должности в пользу своего друга ради того, чтобы прославиться своим благородным поступком, кажется нам довольно странным, однако Аристотель, вне всякого сомнения, прав в том, что себялюбие может приносить как зло, так и благо. (На самом деле мы все должны любить себя и стремиться стать как можно лучше.) Аристотель правильно говорит, что к другу относятся как к самому себе (потому что друг — это иной [я сам]³²). Иными словами, наше «я» способно расширяться и охватывать наших друзей, чье счастье или беда, успех или неудача волнуют нас не меньше, чем наши собственные.

Более того, отдельные замечания, вроде «дружба состоит скорее в том, чтобы чувствовать ее самому, а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе»³³ или «друг желает для друга собственно блага ради него самого»³⁴, показывают, что Аристотель вовсе не считал дружбу таким эгоистичным чувством, как могло бы показаться из других его высказываний.

Аристотель понимал дружбу в очень широком смысле, и это хорошо видно из его описания различных видов дружбы. i) Самый примитивный вид дружбы — это дружба ради пользы, в которой человек любит своих друзей не ради них самих, а за те блага, которые он может получить с их помощью. Такая дружба тоже нужна, поскольку человек в экономическом отношении зависит от других людей. ii) Дружба за удовольствие — она основана на том естественном удовольствии, которое люди получают от общения друг с другом, и характерна для молодых, поскольку «юноши живут, повинувшись страсти, и прежде всего ищут удовольствий для себя и в настоящий миг»³⁵. Но оба эти вида дружбы непостоянны, поскольку, когда основа такой дружбы — удовольствие или польза — исчезает, дружба прекращается. iii) Совершенная дружба — дружба между людьми добродетельными. Это самый высший вид дружбы, которая существует до тех пор, покуда оба друга добродетельны, а добродетель, как замечает Аристотель, — «это нечто постоянное».

Как и следовало ожидать, Аристотель сделал много глубоких и верных замечаний о дружбе, которые характеризуют его как очень тонкого психолога. Эти замечания применимы не только к человеческой дружбе, но и к дружбе с Господом нашим Иисусом Христом. Например, он отмечает, что дружба отличается от страсти тем, что последняя — это чувство, а первая — склад ума, создаваемый воспитанием, и что, «хотя желание дружбы возникает быстро, дружба — нет»³⁶.

11. «Если же счастье — это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души»³⁷. Способностью, развитие которой и позволяет познать наивысшее счастье, является, согласно Аристотелю, способность к созерцанию, под которой он понимал интеллектуальную или философскую деятельность, считая, подобно Платону, деятельность ума самой высшей деятельностью. Аристотель не объясняет нам, как нравственное поведение связано с высшим типом человеческого счастья, однако он в своей «Этике» ясно дает понять, что без нравственной добродетели истинное счастье невозможно.

Аристотель называет несколько причин, заставивших его утверждать, что высшее счастье заключается в созерцании. i) Ум — это высшая способность человека, а созерцательная деятельность — высшее проявление ума. ii) Мы можем заниматься этой деятельностью гораздо дольше, чем всеми другими, например физическими упражнениями. iii) Одним из элементов счастья является удовольствие, а «философия признана доставляющей наибольшее удовольствие». (Последнее замечание, должно быть, показалось несколько необычным даже самому Аристотелю, поскольку он добавляет: «Философия заключает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости, и, разумеется, обладающим знанием проводить время в [созерцании] доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет».) iv) Философ более самодостаточен, чем любой другой человек. Конечно, он не может обойтись без необходимых для жизни вещей (Аристотель считал, что философу нужны внешние блага и друзья); но «мудрый же и сам по себе способен заниматься созерцанием, причем тем более, чем он мудрее». Сотрудничество с другими конечно же очень помогает ему, но если потребуется работать в одиночку, то мыслитель справится с этой задачей гораздо лучше других. v) Философию любят ради нее самой, а не ради резуль-

татов, которых можно достичь с ее помощью. В отличие от нее, в области практической деятельности мы стремимся не к самому действию, а к тому результату, который она дает. Философия же — это не средство достижения какой-либо цели. vi) Счастье включает в себя досуг. Однако «для добродетелей, обращенных на поступки, область деятельности — государственные и военные дела, а поступки, связанные с этими делами, как считается, лишают досуга, причем связанные с войной — особенно».

Итак, человек может обрести полное счастье только в деятельности ума, направленной на самые благородные объекты, но только в том случае, если она «охватывает полную продолжительность жизни». Такая жизнь соответствует божественному элементу в человеке, и потому не следует слушать тех, кто советует нам, простым смертным, заниматься только теми вещами, которые присущи смертным, земным существам. Наоборот, мы должны постараться, насколько это возможно, позабыть о том, что мы смертны, и прожить такую жизнь, в которой проявилось бы наше божественное начало. Это начало — всего лишь небольшая часть нашего существа, но по силе и значению превосходит все другие. Более того, в этом начале и заключается наша истинная сущность, поскольку оно выше и лучше остальных. «А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]»³⁸.

Какие же объекты являются, по мнению Аристотеля, объектами теоретического созерцания? В первую очередь конечно же объекты метафизики и математики, не подверженные изменениям. Но входят ли сюда объекты естествознания? Возможно, входят, но только в том случае, если они не случайны, поскольку наивысшая деятельность ума направлена, как мы уже видели, на неслучайные объекты. В «Метафизике» Аристотель называл физику отраслью теоретического познания, хотя в другом месте этой же книги он утверждал, что она занимается

также изучением и случайных явлений. Поэтому физику можно относить к «созерцанию» только в тех случаях, когда она изучает неизменные или необходимые элементы случайных явлений, составляющих ее предмет. Наивысший объект метафизики — Бог, однако в «Никомаховой этике», в отличие от «Эвдемовой этики», Аристотель не включает религиозные отношения, а именно «поклонение и созерцание Бога»³⁹, в понятие идеальной жизни. Считал ли Аристотель поклонение богам само собой разумеющимся для идеальной жизни и потому не стал особо уделять этому внимания в «Никомаховой этике», или его взгляды на этот вопрос со времен написания «Эвдемовой этики» изменились, мы сказать не можем. Во всяком случае, его взгляды на созерцательную деятельность оказали большое влияние на потомков, особенно на христианских философов, которые, естественно, нашли их весьма подходящими для своих целей. Преклонение Аристотеля перед интеллектуальной деятельностью нашло свое отражение в учении святого Фомы Аквинского, который утверждал, что сущность Блаженного Видения заключается не в акте воли, а в акте интеллекта, на том основании, что разум — это способность, с помощью которой мы обладаем, а воля — это способность, позволяющая нам наслаждаться объектом, которым обладает разум.

Глава 32

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ АРИСТОТЕЛЯ

1. Государство (под государством Аристотель понимал греческий полис), как и всякая общность людей, существует ради какой-то цели. В случае с государством это высшее благо человека, обеспечение условий для его нравственной и интеллектуальной жизни. Семья — это

примитивное сообщество, существующее ради продолжения жизни и обеспечения повседневных потребностей людей; когда несколько семей поселяются вместе и ставят перед собой цель обслуживать не только кратковременные, но и другие свои потребности, возникает селение. Когда же несколько селений объединяются и создают единое сообщество, «достигшее, так сказать, в полной мере самодовлеющего состояния»¹, появляется государство. Оно возникает ради насущных потребностей, но существует ради достижения благой жизни, поэтому Аристотель утверждал, что государство отличается от семьи и селения не только в количественном, но и в качественном отношении, то есть по своей природе. Только в государстве человек может прожить достойную жизнь в полном смысле этого слова, а поскольку такая жизнь является естественной целью человека, то государство можно с полным правом назвать естественным образованием. (Поэтому ошибались софисты, полагавшие, что государство — продукт простого договора между людьми.) «Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»². Наделив человека речью, природа тем самым создала его для общественной жизни, а социальная жизнь в своей завершенной форме, по мнению Аристотеля, и представляет собой государство. Государство выше семьи и отдельного человека, поскольку, в отличие от него, ни один человек и ни одна семья не могут быть самодостаточными. «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»³.

Взгляд Платона и Аристотеля на государство как на образование, помогающее человеку достичь своей цели — прожить достойно свою жизнь или стать счастливым, — которое, по природе своей, выше отдельного человека и семьи, оказал огромное влияние на всю последующую философию. В Средние века христианские философы (что было для них совершенно естественно) отдали пальму первенства личности и семье и создали новую концепцию «совершенного общества», под которым они понимали Церковь. Ее цель более возвышенна, чем цель государства (это объяснялось еще и тем, что национальные государства в Средние века отличались известной слабостью). Однако стоит только вспомнить о Гегеле в Германии и Брэдли и Бозанкете в Англии, как становится ясным, что греческая концепция государства не умерла вместе с греческой свободой. Более того, хотя в этой концепции роль государства была сильно преувеличена (особенно там, куда не дошел свет христианства и не смог внести коррективы в это одностороннее преувеличение), она отличается большим разнообразием и находится ближе к истине, чем концепция Герберта Спенсера, например. Ибо государство существует ради благополучия своих подданных, то есть играет положительную, а вовсе не отрицательную роль; подобная позитивная концепция государства имеет полное право на существование, если она, конечно, не отягощена мистическими преувеличениями тоталитарного государства. Несмотря на то что горизонт Аристотеля был ограничен рамками греческих городов-государств (хотя он и поддерживал связь с Александром Великим) и он почти ничего не знал о нациях и империях, он сумел гораздо глубже познать сущность и назначение государства, чем теоретики *laissez-faire** и британской школы от Локка до Спенсера.

* Невмешательство в ход развития событий (фр.).

2. В «Политике» обсуждение вопроса семейных отношений сведено фактически к описанию отношений между хозяином и рабом и способов приобретения богатства. Рабство (раб, по мнению Аристотеля, это живое орудие для выполнения тех или иных действий, то есть помощь хозяину в жизни) совершенно естественно. «С самого момента своего рождения одни предназначены для того, чтобы повиняться, а другие — для того, чтобы властвовать»⁴. «Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо»⁵. Для нас это утверждение кажется чудовищным, однако не следует забывать, что оно строилось на вере Аристотеля в то, что все люди различны по своим интеллектуальным и физическим способностям и потому должны занимать разное положение в обществе. Мы сожалеем, что Аристотель одобрял современный ему институт рабства, но в те времена человек не мог думать иначе. Если отвлечься от исторических условий, в которых жил Аристотель, то неприемлемым для нас должно стать не признание различий в способностях и приспособляемости людей (это настолько очевидно, что не требует доказательств), а та жестокость, с которой Аристотель подразделял всех людей на два класса, и его уверенность в том, что раб по своей природе стоит ниже свободного человека. Однако слова Аристотеля о том, что хозяин не должен злоупотреблять своей властью, поскольку интересы хозяина и раба совпадают, и что всем рабам следует оставлять надежду на освобождение, в какой-то мере служат для него оправданием. Более того, он признавал, что ребенок раба по природе не обязательно тоже должен быть рабом, и порицал обращение в рабство людей, захваченных во время войны, на том основании, что высшая власть не всегда бывает совершенной, а война может быть и несправедливой. Тем не менее его одобрение рабства само по себе — весьма прискорбный факт,

который свидетельствует об ограниченности мировоззрения философа. Ведь Аристотель фактически отрицал законность исторического источника рабства (захват пленных во время войны) и в то же время оправдывал рабство и подводил под него философскую основу!

3. Существуют в целом два разных способа наживать состояние и один занимающий среднее место между этими двумя.

i) «Естественный» способ заключается в накоплении необходимых для жизни средств с помощью занятий земледелием, скотоводством и охотой.

ii) Способ, занимающий среднее место, — это натуральный обмен. В нем вещь используется «не по назначению», но поскольку она используется для приобретения того, что нужно для жизни, то мы можем назвать обмен естественным способом приобретения состояния.

iii) Третий, «неестественный», способ заключается в накоплении денег, которые можно обменять на товары. Нам кажется странным, что Аристотель с таким презрением относился к торговле, однако оно в значительной степени определялось обычным для греков отношением к коммерции как к чему-то нечестному и потому недостойному свободного человека. Очень важно отметить презрение Аристотеля к «ростовщичеству», или порождению денег деньгами, как он его назвал. «Деньги были созданы для обмена, а не для того, чтобы приносить прибыль». Такое заявление отвергает все способы получения прибыли, но Аристотель, по-видимому, имел в виду деятельность ростовщиков, которые наживаются на тех, кто испытывает нужду, легковверен или невежествен, хотя конечно же Аристотель обосновывал свое отношение к ростовщичеству идеей «естественного» предназначения денег. Численность коров, овец, а также плодов увеличивается естественным образом, зато количество денег таким путем увеличиваться не может. Деньги были созданы только для обмена, и ни для чего больше. Слу-

жить средством обмена — это их естественное предназначение, а если они не меняются на товары и не служат для оплаты труда, а пускаются в рост — это неестественный способ использования денег. Следует ли говорить, что Аристотель и представить себе не мог современной финансовой системы? Если бы он жил в наше время, трудно предвидеть, как бы он отреагировал на современные финансовые операции — отверг их полностью или, может быть, пересмотрел свои взгляды.

4. Аристотель, как и следовало ожидать, не позволял себе увлечься картиной идеального государства Платона. Он не думал, что радикальные преобразования, предложенные Платоном, так уж необходимы; не считал он их и желательными, даже если бы их можно было осуществить. Он отвергал, например, Платонову идею о яслях для детей стражей на том основании, что общие дети — это ничьи дети. Уж лучше быть двоюродным братом в собственном смысле, чем сыном в том смысле, в каком понимал его Платон! Аналогичным образом он критиковал коммунистические принципы организации такого государства, поскольку они способны только породить раздоры и привести к неэффективному использованию общей собственности и т. д. Обладание собственностью вызывает чувство удовольствия, и Платону не следовало говорить, что государство станет процветать, если лишить стражей этого источника счастья, ибо если стражи будут несчастны, то кто же тогда будет счастлив? Платон в целом стремился ко всеобщей унификации. Аристотель в целом не одобрял накопления богатств, но он хорошо понимал, что необходимо не столько уравнять всех граждан в отношении собственности, сколько отучить их от стремления к наживе, а если кого-нибудь отучить не удастся, то надо поставить его в такое положение, чтобы он не смог чрезмерно обогатиться.

5. Аристотель определял обязанности граждан исходя из практики афинской демократии, которая сильно от-

личалась от современной выборной системы. По его мнению, все граждане должны научиться властвовать и быть подвластными, а для этого они должны попеременно пребывать и в том и в другом состоянии, кроме того, они обязаны участвовать в работе совета и суда. Таким образом, «о том, кто участвует в законосовещательной или судебной власти, мы можем утверждать, что он и является гражданином данного государства».

Аристотель считал, что гражданин обязан участвовать в работе совета и заседать в суде, поэтому он исключил из числа граждан ремесленников и мастеровых, как не имеющих для этого необходимого досуга. Другой причиной, по мнению Аристотеля, было то, что ручной труд закрепощает душу и делает ее невосприимчивой к истинной добродетели.

6. Обсуждая различные виды государственного устройства, Аристотель разделял их на те, которые защищают общие интересы, и те, которые преследуют свои личные цели. Каждый из этих двух видов делится на три вида хороших конституций и три вида плохих, или отклонений от нормы. Отклонением от монархии, которую Аристотель считал правильным способом правления, является тирания, отклонением от аристократии — олигархия, а отклонением от политии — демократия. В своем описании разных способов правления Аристотель продемонстрировал тонкое политическое чутье. Для него идеальным правителем был такой человек, который настолько превосходит всех других граждан по своим достоинствам, что его можно назвать правителем по природе или монархом. Однако таких совершенных людей не бывает, да и вообще, героев столь выдающихся достоинств можно встретить только в примитивных обществах. Поэтому аристократия, как правление немногих достойных людей, предпочтительнее монархии. Аристократия — это наилучшая форма управления, поскольку «аристократическое начало предполагает также народную массу, которая спо-

собна, не поступаясь своим достоинством свободнорожденных людей, отдать управление государством людям, призванным к тому благодаря их добродетели». Однако Аристотель признает, что для современного государства и аристократия является, по-видимому, недостижимым идеалом, и потому высказывается в пользу «политии», в которой «народная масса, будучи в состоянии и подчиняться и властвовать на основании закона, распределяет должности среди состоятельных людей в соответствии с их заслугами»⁵. Полития, таким образом, — это государство, где у власти стоит средний класс; этот тип правления располагается где-то посередине между олигархией и демократией. В таком государстве власть принадлежит большинству — в отличие от олигархии, — однако к управлению не допускается чернь, лишенная собственности, как в демократии, поскольку возможностью служить в тяжеловооруженной пехоте, к примеру, обладают только люди, владеющие собственностью. В качестве образца политики Аристотель, вероятно, рассматривал конституцию Афин 411 года до н. э. — хотя он прямо и не говорит об этом, — когда власть принадлежала пяти тысячам горожан, служившим в тяжеловооруженной пехоте, и когда плата за посещение собраний была уже отменена. Это была конституция Ферамена, которой Аристотель восхищался. Однако его утверждение, что средний класс является наиболее стабильным классом, поскольку и бедняки, и богачи больше доверяют представителям этого класса, чем друг другу (поэтому ему не надо опасаться никаких коалиций против себя), вовсе не кажется нам таким убедительным, каким оно казалось самому философу, хотя конечно же доля истины в этом есть.

7. Аристотель показал себя тонким знатоком политического анализа, описывая различные типы переворотов, соответствующие различным видам конституций, причины, порождающие их, и способы их предотвращения. Благодаря своим обширным историческим познаниям он

сумел привести яркие исторические примеры положений, которые он отстаивал. Он указывает, к примеру, что революционные настроения порождаются главным образом односторонним пониманием справедливости — демократы думают, что люди, равные по своему свободному рождению, должны быть равны во всем; олигархи же полагают, что, поскольку люди не равны по богатству, они не должны быть равны ни в чем. Он подчеркивает, что правители не должны обладать возможностью наживаться за счет своего поста. Аристотель говорит, что те, кто намерен занимать высшие государственные должности, должны обладать тремя следующими качествами: «во-первых, сочувствовать существующему государственному строю; затем, иметь большие способности к выполнению обязанностей, сопряженных с должностью; в-третьих, отличаться добродетелью и справедливостью». К какому бы типу ни относилась конституция государства, не следует ударяться в крайности, ибо, если при демократии или олигархии жизнь одних групп населения будет очень сильно отличаться от жизни других, то недовольство обиженных непременно приведет к перевороту.

8. В седьмой и восьмой книгах «Политики» Аристотель высказывает свои идеи о том, каким должно быть идеальное государство.

i) Государство должно быть достаточно большим, чтобы обеспечить себя всем необходимым (конечно же Аристотелево представление о самодовлеющем сообществе сильно отличается от нынешнего), однако оно не должно быть чрезмерно крупным, поскольку таким государством трудно управлять. Иными словами, оно должно иметь столько населения, сколько позволит ему достичь своих целей. И конечно же количество населения, необходимое для этого, не может быть определено а priori.

ii) Аналогичным образом обстоит дело и с территориальными размерами государства. Оно не должно быть слишком маленьким, ибо в этом случае население не смо-

жет наслаждаться досугом и свободой (а поэтому не будет развиваться культура), но и не слишком большим, чтобы не потворствовать стремлению к роскоши. Город-государство не должен ставить перед собой целью накопление богатств — он должен ввозить лишь то, что ему необходимо, и вывозить излишки в другие страны.

iii) Граждане. Городу нужны землепашцы и ремесленники, но они не должны иметь гражданских прав. Гражданами в полном смысле этого слова могут быть только воины. В юном возрасте они будут служить в войске, в зрелом — выполнять государственные обязанности, а в преклонном станут жрецами. Каждый гражданин должен владеть одним земельным наделом недалеко от города и другим — у границ государства (чтобы все были заинтересованы в защите своей страны от нападения). Эту землю должны обрабатывать работники, не имеющие гражданских прав.

iv) Образование. Аристотель придавал огромное значение образованию и, как и Платон, считал это делом государства. Образование должно начинаться с заботы о теле, поскольку тело и его потребности развиваются раньше, чем душа и ее способности; однако тело следует тренировать ради души, а его потребности удовлетворять ради развития разума. Образование, таким образом, в первую очередь и по существу своему должно быть нравственным образованием, поскольку гражданину никогда не придется зарабатывать себе на жизнь трудом землепашца или ремесленника, поэтому его следует воспитать так, чтобы он стал сначала хорошим воином, а потом — хорошим правителем. Этот упор на нравственное воспитание проявился и во взглядах Аристотеля на заботу о ребенке и на игры детей. Организаторы образования должны очень серьезно относиться к этим вопросам и не считать игры детей и истории, которые им рассказывают воспитатели, чем-то несущественным и недостойным их внимания. (В отношении музыкального

образования Аристотель высказывает такое смешное замечание: «Если погремушка Архита подходит для малых детей, то такой же погремушкой в воспитании более взрослых мальчиков является обучение музыке»⁶.

К сожалению, до нас не дошел полный текст «Политики» — отсутствуют главы, посвященные обучению наукам и философии, поэтому мы не можем сказать, каким Аристотель представлял себе высшее образование граждан. Тем не менее для нас совершенно очевидно, что и Аристотель и Платон имели возвышенную и благородную концепцию образования идеального гражданина. Вряд ли они одобрили бы систему образования, направленную в первую очередь на техническое обучение и приобретение практических навыков, поскольку такое образование не развивает высших свойств души, а ведь достижение этой цели и является задачей образования. И хотя нам может показаться, что воспитание по Аристотелю превращает человека в винтик государственной машины, это не так: в его глазах цель государства и цель отдельного человека совпадают, но не в том смысле, что государство должно полностью подавить личность человека, а в том, что государство станет процветающим только в том случае, если его граждане будут добропорядочными людьми и смогут достичь целей своей жизни. Единственной реальной гарантией стабильности и процветания государства является порядочность и нравственная чистота его граждан, и наоборот, граждане никогда не станут достойными людьми, если государство безнравственно и система образования не подчинена разумному началу. Личность развивается и достигает совершенства благодаря своему жизненному опыту, который неотделим от жизни общества или государства, а государство, в свою очередь, достигает своей цели только через совершенство своих подданных. Аристотель вовсе не считал государство огромным Левиафаном, стоящим над добром и злом, и это хорошо видно из его критики Спартанского

государства. Было бы большой ошибкой считать, говорит он, что война и господство над другими народами — это главное предназначение государства. Государство существует ради благой жизни и должно подчиняться тем же моральным законам, что и личность. Аристотель утверждал, что «высшее благо и в общественной, и в частной жизни — одно и то же»⁷. И разум, и история говорят нам, что законодатель должен подчинять все свои военные и другие начинания одной задаче — упрочению мира. Милитаризованные государства устойчивы только до тех пор, пока они воюют, но, создав свою империю, они ржавеют, подобно металлу, и гибнут. И Платон, и Аристотель в своем стремлении утвердить по-настоящему культурную политическую жизнь выступали против желания военных подчинить жизнь государства своим захватническим целям.

Глава 33

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Красота

1. Аристотель отличал прекрасное от просто приятного. К примеру, в «Проблемах» он противопоставлял выбор, основанный на чувственном влечении, выбору, основанному на эстетическом восприятии, отличая, таким образом, реальную объективную красоту от «красоты», порождающей желание. В «Метафизике» он утверждает, что математические науки тоже не лишены связи с прекрасным. Таким образом, для Аристотеля прекрасное не было просто приятным, то есть возбуждающим приятные ощущения.

2. Отличал ли Аристотель красоту от блага? Точно сказать нельзя, поскольку он нигде четко не высказывался на эту тему.

а) В «Риторике»¹ он утверждает, что «прекрасное — то, что... будучи благом, приятно, потому что оно благо». Это определение не содержит никакого разграничения между тем, что прекрасно, и тем, что нравственно.

б) В «Метафизике», однако, Аристотель весьма настойчиво подчеркивает, что «благое и прекрасное — не одно и то же (первое всегда в деянии, прекрасное же — и в неподвижном»². В этом определении, по крайней мере, уже дается отличие прекрасного от нравственного и, по-видимому, подразумевается, что прекрасное, как таковое, — это не просто объект желания. Отсюда уже недалеко до идеи эстетического созерцания, носящего беспристрастный характер, как утверждали, к примеру, Кант и Шопенгауэр.

3. Более точное определение прекрасного мы находим в той же «Метафизике»³, где Аристотель говорит, что «важнейшие виды прекрасного — это слаженность, соразмерность и определенность». Именно благодаря наличию этих трех свойств мы можем оценивать прекрасные объекты с помощью математики. (Аристотель, по-видимому, понимал, что это утверждение не совсем ясно, ибо он обещал более подробно осветить этот вопрос, но мы не знаем, сумел ли он это сделать, поскольку никакого текста на эту тему до нас не дошло.)

Аналогичным образом в «Поэтике»⁴ Аристотель утверждает, что «прекрасное состоит в величине и порядке». Так, он заявляет, что всякое живое существо, чтобы быть красивым, должно иметь все части, из которых оно состоит, в определенном порядке, а также обладать определенной величиной — не слишком малой, но и не слишком большой. Это определение более или менее согласуется с определением, данным в «Метафизике», и означает, что прекрасное — это объект не желания, а созерцания.

4. Интересно отметить, что в «Поэтике», говоря о комедии, Аристотель утверждает, что предметом ее является смешное, «которое есть [лишь] часть безобразного»⁵. (Смешное есть «некоторая ошибка и уродство,

но безболезненное и безвредное».) Это означает, что и безобразное может стать предметом искусства, будучи подчиненным общей цели. Однако Аристотель не исследовал взаимоотношений прекрасного и безобразного, не заинтересовал его также и вопрос, может ли «безобразное» быть составным элементом прекрасного⁶.

Изящные искусства в целом

1. Этика изучает поступок как таковой, искусство же направлено на создание чего-то, и его не интересует сама деятельность. Однако искусство в целом можно разделить на следующие виды⁷:

а) искусство, которое завершает то, что «природа не в состоянии произвести», например инструменты, поскольку природа дала человеку только руки;

б) искусство, подражающее природе. Сюда относятся все изящные искусства, суть которых Аристотель, подобно Платону, видел в подражании. Иными словами, искусство — это создание воображаемого мира, воспроизводящего реальный.

2. Однако у Аристотеля слово «подражание» не носит того пренебрежительного оттенка, который вкладывал в него Платон. Не веря в трансцендентальные понятия, Аристотель не считал произведения искусства имитацией имитации и не говорил, что они располагаются на третьем месте от истины. Аристотель скорее склонялся к мнению, что художник выражает средствами своего искусства идеальный или универсальный элемент объектов. По его мнению, трагедия показывает людей в лучшем виде, а комедия — в худшем⁸. Согласно Аристотелю, персонажи Гомера лучше нас (Гомеру, как мы помним, крепко досталось от Платона).

3. Подражание, говорит Аристотель, естественно для человека, и так же естественно то, что он находит в нем

удовольствие. «На что нам неприятно смотреть [в действительности], на то мы с удовольствием смотрим в самых точных изображениях»⁹. Однако Аристотель объясняет этот факт тем, что мы радуемся оттого, что узнаем в том или ином изображении известного нам человека, например Сократа. Конечно, никто не станет отрицать, что удовольствие такого рода имеет место, но на этом не построишь теории искусства.

4. Аристотель утверждал, что поэзия «философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном»¹⁰. Далее он объясняет, что под единичным он понимает то, что сделал или перенес, например, Алкивиад, а под общим то, «что по необходимости или вероятности такому-то [характеру] подобает говорить или делать то-то». Отсюда в задачу поэта входит описывать не то, что случилось на самом деле, а то, что могло бы случиться, то есть то, что было возможно как вероятное или необходимое. Именно в этом и заключается истинная разница между историком и поэтом, а не в том, что один пишет прозой, а другой — стихами. Как отмечает Аристотель, «ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли». Согласно этой теории, художник имеет дело с *типичным*, которое сродни универсальному и идеальному. Современный историк описывает жизнь Наполеона, передавая его подлинные слова и рассказывая о том, что он совершил; поэт же, сделав героем своего произведения Наполеона, изобразит скорее универсальную истину или «возможность». Верность исторической правде для поэзии не имеет такого значения, как для истории. Поэт может строить свой сюжет на реальных фактах, но, если он изображает их, как «они могли бы случиться по вероятности и возможности», он все равно остается поэтом. Аристотель даже заявляет, что для поэта гораздо лучше представить невозможное вероятным, чем

возможное невероятным. Это просто способ подчеркнуть универсальный характер поэзии.

5. Следует отметить, что, по мнению Аристотеля, поэзия имеет дело скорее с универсальным, чем с единичным. Иными словами, поэзия не занимается абстрактными понятиями — это дело философии. Поэтому Аристотель отвергал дидактическую поэзию, поскольку изложить философскую систему в стихах — означает написать рифмованное философское произведение, которое не имеет никакого отношения к поэзии.

6. В «Поэтике» Аристотель рассматривал эпические произведения, трагедию и комедию, в особенности трагедию; живопись, скульптура и музыка только упоминаются, когда он говорит о том, что художник Полигнот изображал людей «лучших, чем мы», «Павсон — худших, а Дионисий — таких, как мы»¹¹. Но то, что Аристотель утверждал по поводу других видов искусства, очень важно для понимания его теории искусства как подражания.

Так, музыка (которая рассматривается в основном как сопровождение для драматического произведения) была объявлена Аристотелем самым подражательным из всех видов искусств. Изобразительное искусство отражает — с помощью внешних факторов, к которым относятся жесты или цвет лица, — только лишь умственный или нравственный настрой человека, в то время как музыкальные мелодии содержат в самих себе подражание моральному настрою. И в «Проблемах» Аристотель спрашивает: «Почему из всех ощущений только то, что мы слышим, порождает эмоциональный отклик?» Аристотель, по-видимому, имел в виду прямое стимулирующее воздействие музыки на человека, которое вряд ли можно назвать эстетическим воздействием, хотя идея о том, что музыка является наиболее подражательным видом искусства, позволяет нам включить в понятие подражания и символизм, а также романтическую концепцию музыки как прямого воплощения духовной эмоции.

(В «Поэтике» Аристотель отмечает, что «только ритмом, без гармонии совершается подражание в искусстве плясунов, ибо они изобразительными ритмами достигают подражания характерам, и страстям, и действиям»¹².)

7. В «Политике» Аристотель замечает, что молодежь очень полезно обучать рисованию, поскольку уроки живописи развивают «способность лучше оценивать произведения искусства». Он также утверждает, что «музыка способна оказывать воздействие на нравственную сторону души» и потому «должна быть включена в число предметов воспитания молодежи»¹³. Может показаться, что Аристотель рассматривал изящные искусства только как средство общего и нравственного воспитания; однако, как отмечает Бозанкет, «ввести эстетический фактор в воспитание — это совсем не то, что ввести воспитательный аспект в эстетику»¹⁴. Аристотель, несомненно, считал, что одной из функций музыки и драматического искусства является нравственное воспитание, — но отсюда вовсе не следует, что человек, признающий за искусством эту функцию, будет утверждать, что моральное воздействие искусства на человека и составляет его сущность.

Аристотель посвятил основное внимание воспитательному и моральному аспектам искусства, однако это вовсе не означает, что он отрицал его развлекательную функцию¹⁵. Но если бы он просто считал, что музыка или драма нужны для того, чтобы доставлять удовольствие чувствам или возбуждать нашу фантазию, то это не имело бы никакого отношения к эстетике, поскольку развлечение более высокого порядка означает нечто совсем другое.

Трагедия

1. Знаменитое определение трагедии по Аристотелю гласит следующее: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному; [производимое] речью, усла-

щенной по-разному в различных ее частях; [производимое] в действии, а не в повествовании; совершающее посредством сострадания и страха очищение подобных страстей»¹⁶.

Я хочу объяснить отдельные положения этого определения.

i) Характер содержания трагедии определяется словами «важный», «благородный», «хороший». Это роднит ее с эпической поэзией, но отличает от комедии или сатиры, которая имеет дело с низменным, уродливым или смешным.

ii) «Законченное» действие означает, что трагедия имеет начало, середину и конец, причем все это составляет единое целое. В трагедии должно строго соблюдаться *единство сюжета*, или органическое единство структуры, — никакого другого единства Аристотель не требовал.

Правда, в «Поэтике» Аристотель утверждает, что «трагедия обычно старается уложиться в круг одного дня или выходить из него лишь немного», но он всего лишь констатировал факт и не требовал соблюдать единство времени. Что касается единства места, то оно вообще не упоминается. Поэтому мы не можем утверждать, что Аристотель требовал от авторов трагедий соблюдения всех трех единств.

iii) Что касается «усласщенной речи», то Аристотель сам объясняет, что такой речью он называет «речь, имеющую ритм, гармонию и напев».

iv) «По-разному в различных ее частях», то есть «в одних частях это совершается только метрами, а в других еще и напевом». Само собой разумеется, что Аристотель имел в виду греческую трагедию с ее чередованием стихов, произносимых актерами, и песен, исполняемых хором.

v) «[Производимое] в действии, а не в повествовании». Это отличает трагедию от эпической поэзии.

vi) Катарсис. В нем заключается психологическая цель трагедии, и я вернусь к нему чуть позже.

2. Аристотель выделяет шесть частей, которые должны присутствовать во всякой трагедии: сюжет, характеры, речь, мысль, зрелище и музыкальная часть.

i) Наиболее важная из этих частей — это сюжет, или «склад событий». «Цель [трагедии — изобразить] какое-то действие». Сюжет гораздо важнее характеров, ибо «[в трагедии] не для того ведется действие, чтобы подражать характерам, а, [наоборот], характеры затрагиваются [лишь] через посредство действия». Аристотель объясняет это, на наш взгляд, весьма странное высказывание: «Трагедия есть подражание не [пассивным] людям, но действию, жизни, счастьем, [а счастье и] несчастьем состоят в действии... Цель [трагедии — изобразить] какое-то действие, а не качество, между тем как характеры придают людям именно качества, а счастливыми и несчастливыми они бывают [только] в результате действия... Без действия трагедия невозможна, а без характеров — возможна: трагедии очень многих новейших поэтов — без характеров»¹⁷. (Наверное, нам и вправду больше понравится рассказ с интересным сюжетом, но плохо выписанными героями, чем тот, в котором характеры хороши, но сюжет неинтересен.)

ii) Однако Аристотель вовсе не собирался утверждать, что описание характеров не имеет никакого значения в драме: он признает, что трагедия с плохо выписанными характерами — это плохая трагедия, и ставит характеры на второе место после сюжета по значимости.

iii) «Третье в трагедии — мысль, то есть умение говорить существенное и уместное в речах». Аристотель имеет в виду не ту речь, через которую непосредственно проявляется характер героя, а то, «чем доказывается, будто нечто есть или нет, или вообще что-то высказывается». К примеру, Еврипид использовал трагедию как средство обсуждения различных тем; но мы хорошо по-

нимаем, что драма — не место для научных дискуссий в стиле Сократа.

iv) Словесное выражение, или речь — в стихах или прозе. Этот аспект очень важен, однако, как справедливо отмечал Аристотель, «если кто расположит подряд характерные речи, отлично сделанные и по словам и по мыслям, то [все же] не выполнит задачу трагедии».

v) Музыка — «главнейшее из улащений» трагедии.

vi) Зрелище «хотя и сильно волнует душу, но чуждо [нашему] искусству и наименее свойственно поэзии». «Устроение зрелища скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов». Очень жаль, что театральные деятели более поздних времен не обратили внимания на эти слова. Красочные декорации и громкие сценические эффекты не могут заменить хорошо продуманного сюжета и талантливой игры актеров.

3. Аристотель требовал, как мы уже успели убедиться, чтобы сюжет трагедии составлял единое органическое целое. Он не должен быть слишком длинным — длинную историю трудно запомнить, но и не слишком коротким, ибо в таком случае он покажется незначительным. Аристотель подчеркивает, что «сказание бывает едино не тогда, как иные думают, когда оно сосредоточено вокруг одного лица» или когда описываются события, происходящие с героем. Мысль Аристотеля заключается в том, чтобы «части событий должны быть так сложены, чтобы с перестановкой или изъятием одной из частей менялось бы и расстраивалось целое, ибо то, присутствие или отсутствие чего не заметно, не есть часть целого». События должны следовать друг за другом «по вероятности или необходимости», а не в случайном порядке. Как отмечал Аристотель, существует большая разница между тем, что происходит *propter hoc*^{*}, и тем, что происходит *post hoc*^{**}.

* По причине этого (лат.).

** После этого (лат.).

4. Аристотель полагал, что трагедия (по крайней мере сложная) должна включать в себя перелом или узнавание или перелом с узнаванием: i) перелом — это «перемена делаемого в свою противоположность». Например, в трагедии «Эдип» вестник, сообщивший Эдипу тайну его рождения, добился совершенно противоположного тому, чего он хотел, ибо Эдип осознает, что он против своего желания допустил инцест; ii) узнавание — «есть перемена от незнания к знанию, [тем самым] или к дружбе, или к вражде [лиц], назначенных к счастью или несчастью»¹⁸. В случае с Эдипом узнавание сопровождается переломом, и это, по мнению Аристотеля, является наилучшим узнаванием, ведь именно так достигается трагический эффект, вызывающий сострадание герою или страх.

5. Поскольку трагедия — это подражание действиям, вызывающим страх или сострадание, то драматургу следует избегать трех вещей:

i) достойный человек не должен переходить от счастья к несчастью, так как это не страшно и не жалко, а просто возмутительно. Такой поворот событий вызовет в наших душах такой ужас и отвращение, что трагический эффект не возникнет;

ii) дурные люди не должны переходить от несчастья к счастью, поскольку в этом нет ничего трагического и подобная ситуация не вызывает у нас ни сострадания, ни страха;

iii) злодей не должен переходить от счастья к несчастью. Такой переход хоть и вызовет у нас эмоциональный отклик, но не в форме сострадания или страха, поскольку «сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх — за подобного себе».

Таким образом, героем трагедии должен быть «средний» человек, то есть не имеющий ни особых добродетелей, ни пороков, испытывающий страдания, вызванные неправильным суждением о чем-то, а вовсе не ка-

ким-то пороком или недостатком чего-то. Аристотель поэтому не соглашался с критиками Еврипида, обвинявшими его в том, что многие его пьесы имеют плохой конец. Такой конец — естественная вещь для трагедии, хороший бывает только в комедии. (Хотя в греческие трагедии драматурги иногда вводили комические сценки, однако в целом считалось, что трагедия и комедия — вещи несовместимые, и Аристотель разделял эти взгляды.)

6. Сострадание и страх в трагедии должны порождаться самым ходом событий, а не каким-нибудь ужасным зрелищем — кровавым убийством, например. (Аристотель конечно же полностью одобрял, что убийство Агамемнона происходит между действиями, и, несомненно, был бы возмущен убийством Дездемоны на сцене.)

7. Мы подошли к рассмотрению психологической цели трагедии, к возбуждению сострадания и страха ради очищения этих эмоций. О том, что следует понимать под катарсисом, до сих пор ведутся споры — как утверждает профессор Росс, «об этом были написаны целые тома». Решение этой проблемы осложняется еще тем, что вторая книга «Поэтики», в которой Аристотель объясняет, что он имел в виду под словом «катарсис» (и, возможно, рассматривает особенности комедии), до нас не дошла.

Разные философы предлагали два объяснения этого понятия: i) катарсис — это *очищение* эмоций страха и сострадания: этим словом называлась церемония очищения (по мнению Лессинга); ii) катарсис — *временное уничтожение* страха и сострадания, эта метафора пришла из медицинской практики (по мнению Бернея). Последнее объяснение, на наш взгляд, наиболее приемлемо, и большинство придерживается именно его. Согласно этому взгляду, ближайшая цель трагедии, по мнению Аристотеля, заключается в том, чтобы вызвать чувство

сострадания и страха, то есть сострадания к прошлым и настоящим страданиям героя и страха за его судьбу. Конечной же целью трагедии является освобождение или очищение души от этих эмоций безвредным и приятным способом, предлагаемым искусством. Дело в том, что испытывать эти чувства нежелательно, вернее, нежелательно их чрезмерное проявление, но все люди, или по крайней мере большинство, весьма подвержены им; некоторые испытывают очень сильный страх и очень сильное сострадание. Поэтому для сохранения здоровья всем людям очень полезно — а некоторым и просто необходимо — время от времени испытывать эти чувства и избавляться от них с помощью искусства, которое делает этот процесс очень приятным. Так Аристотель ответил на критику Платоном трагедии, приведенную в «Государстве»: трагедия не оказывает на людей деморализующего воздействия, она дает им безвредное удовольствие. Признавал ли Аристотель наличие интеллектуального элемента в этом развлечении, мы сказать не можем, поскольку не имеем полного текста «Поэтики».

То, что Аристотель имел в виду избавление от чувства страха и сострадания, а вовсе не нравственное очищение души, явствует из текста «Политики».

i) Согласно Аристотелю, флейта оказывает возбуждающее воздействие и не способна оказывать влияние на нравственные свойства, поэтому на ней должны играть профессиональные музыканты и обращаться к ней следует в таких случаях, «когда зрелище скорее оказывает на человека очистительное воздействие, нежели способно его чему-нибудь научить»¹⁹, отсюда следует, что катарсис связан с эмоциональным, а не нравственным влиянием на человека.

ii) Аристотель допускает существование «энтузиастических» мелодий в хорошо организованном государстве, поскольку они дают облегчение людям, подверженным энтузиастическому возбуждению. Он перечисляет, ради

каких целей следует пользоваться музыкой: а) для «воспитания»; б) для «очищения» (в этом разделе мы используем слово «очищение» без объяснения, когда же мы перейдем к рассмотрению поэзии, то поговорим об этом термине подробнее), с) ради времяпровождения — для «успокоения и отдохновения от напряженной деятельности». На основе этого перечисления можно было бы подумать, помня о том, что говорилось о трагедии, что трагический эффект должен носить одновременно нравственный и очищающий характер. Однако Аристотель объясняет нам разницу: для воспитания следует обращаться к тем ладам, которые более всего соответствуют этическим мелодиям, для слушателей же, когда музыкальное произведение исполняется другими лицами, можно пользоваться и практическими и энтузиастическими мелодиями. Ведь переживаниям, сильно действующим на душу некоторых людей, подвержены, в сущности, все — различие лишь в степени; примеры — состояние жалости, страха, а также энтузиазма. И энтузиастическому возбуждению подвержены некоторые люди, впадающие в него, как мы видим, под влиянием религиозных песнопений, когда эти песнопения действуют возбуждающим образом на душу и приносят как бы исцеление и очищение.

То же самое неизбежно испытывают и те, кто подвержен состоянию жалости и страха и вообще всякого рода переживаниям, — такое переживание свойственно всякому; все такие люди получают некое очищение и облегчение, связанное с удовольствием; точно так же песнопения очистительного характера доставляют людям безобидную радость»²⁰. Отсюда следует, что Аристотель не рассматривал катарсис чувства жалости и страха, хотя и доставляющий «безобидную радость», как этическое явление; а если он не имеет нравственного характера, то и «очищение» следует рассматривать не как нравственное очищение души, а как простое избавление от негативных эмоций, то есть в медицинском плане.

Однако не все философы разделяют этот взгляд. Так, профессор Стейс заявляет, что «теория некоторых ученых, основанная на этимологии и гласящая, что душа очищается не *посредством* жалости и страха, а *от* них; что, испытывая эти неприятные эмоции, мы освобождаемся от них и обретаем счастливое состояние духа, — это теория людей, чьи научные познания, возможно, очень велики, но понимание природы искусства весьма ограничено. Такая теория низводит величественную идею Аристотеля на уровень пустой обывательской болтовни. Вопрос, таким образом, заключается не в том, какой взгляд на трагедию является *правильным*, а в том, в чем заключался собственно взгляд *самого Аристотеля*. В любом случае, даже приверженцы теории «избавления» могли бы согласиться с тем толкованием катарсиса, которое предлагает Стейс («зрелище поистине великих и трагических страданий вызывает у зрителя чувства сострадания и страха, которые очищают его душу и делают ее спокойной и непорочной»), если, конечно, не считать слово «непорочный» относящимся к области воспитания.

Происхождение трагедии и комедии

1. Согласно Аристотелю, трагедия возникла из «импровизаций» — от запева дифирамбов, выступавших, вне всякого сомнения, между двумя половинами хора. По своему происхождению, таким образом, она связана с культом Диониса, подобно тому как драма эпохи Возрождения в Европе выросла из средневековых мистерий.

2. Комедия возникла аналогичным образом из фаллических песен, «какие и теперь еще в обычае многих городов». Без сомнения, Аристотель полагал, что для своих импровизаций запевалы использовали какие-нибудь непристойные истории.

3. Наиболее важным в развитии драмы для Аристотеля было возрастание значения актеров. Эсхил первым довел число актеров до двух, ограничив хоровые части. Софокл добавил третьего актера и декорации.

4. Когда же актеры начали говорить, то появился ямбический метр, «самый речевой из всех метров». («Сперва пользовались тетраметром, так как поэзия была сатирической и более плясовой».)

Мы не будем обсуждать здесь вопросы происхождения трагедии и комедии, ибо они не имеют отношения к истории философии; я намерен ограничиться лишь кратким обзором взглядов Аристотеля по этой теме и отмечу лишь, что они вряд ли соответствуют истине и не лишены противоречий.

Глава 34

КРАТКИЙ ОБЗОР ВЗГЛЯДОВ ПЕРИПАТЕТИКОВ

Старая Академия развивала математическую теорию Платона; перипатетики продолжили эмпирические исследования, начатые Аристотелем. Они строго придерживались основных положений философской системы учителя, внося в нее лишь небольшие изменения и дополнения, в частности в учение о логике. Так, Теофраст и Евдем Родосский хранили верность метафизическим и этическим принципам Аристотеля, в особенности Евдем, которого Симплисий называл самым верным из всех учеников Аристотеля. Теофраст пылко защищал доктрину вечности мира от нападок Зенона-стоика.

Теофраст из Эреса на Лесбосе в 321 году до н. э. стал преемником Аристотеля на посту руководителя школы перипатетиков и оставался им до своей смерти в 287-м или 286 году до н. э. В его заслугу входит то, что он продолжил исследования Аристотеля в об-

ласти эмпирической науки. Посвятив себя в основном ботанике, он оставил ряд выдающихся работ, которые до конца Средневековья использовались учеными как основной источник сведений о растениях. В своих зоологических работах он совершенно правильно называл изменение окраски животных одним из способов «адаптации к условиям окружающей среды». Будучи человеком разносторонних интересов, как и сам Аристотель, Теофраст составил книгу по истории философии (знаменитые «Мнения физиков»), а также ряд работ по истории и природе религии, «О богах», «О благочестии» и «Об истории богов». Из этих работ до нас дошла только часть книги по истории философии, да Порфирий сохранил отрывок из трактата «О благочестии». Веря, что все живые существа находятся в родстве, Теофраст отвергал приношение в жертву животных и выступал против употребления в пищу мяса. Он заявлял, что все люди не просто граждане одной страны, а тесно связаны друг с другом. Следует также отметить его знаменитую книгу «Характеры», где он дал описание тридцати типов людей.

Аристоксен из Тарента внес в перипатетизм некоторые из поздних пифагорейских концепций, например теорию души как гармонии тела, что привело его к отрицанию бессмертия души. Таким образом, он поддерживал взгляд Симмия, о котором писал в диалоге «Федон» Платон. Однако в своих эмпирических исследованиях по истории и природе музыки он следовал традициям Аристотеля.

Аналогичных взглядов о душе придерживался Дикеарх из Мессаны, написавший трактат «Жизнь Эллады», в котором он проследил историю Греции, начиная с времен первобытного варварства и кончая пастушеским и земледельческим веками. Он отличался от Аристотеля тем, что ставил практическую деятельность выше теоретической. В своем сочинении «Триполитикос» он утвер-

ждал, что наилучшим способом управления является сочетание монархии, аристократии и демократии, и считал, что такой способ управления существовал в Спарте.

Деметрий Фалерский, ученик Теофраста и необыкновенно плодовитый писатель, знаменит своей политической деятельностью (он управлял Афинами с 317-го по 307 год до н. э.). Деметрий Фалерский вдохновил Птолемея Сотерского на основание библиотеки и школы в Александрии (куда сам Деметрий удалился около 297 года до н. э.). Этот проект был реализован Птолемеем Филадельфом, наследником Птолемея Сотерского, где-то после 285 года до н. э., и сам Деметрий стал олицетворением связи между исследованиями перипатетиков в Афинах и научными изысканиями греческих ученых в Александрии, которой суждено было стать прославленным центром науки и просвещения.

Глава 35

ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Платон и Аристотель относятся, вне всякого сомнения, не только к величайшим философам Греции, но и всего мира. У них много общего (да и могло ли быть иначе, если Аристотель долгие годы был учеником Платона и создал свою теорию на основе его учения), но между их взглядами существуют значительные расхождения. И если абстрагироваться от того, что их объединяет, то можно сказать, что платонизм представляет собой тезис, а аристотелизм — антитезис, которые необходимо синтезировать на более высоком уровне. Самые ценные элементы данных учений, истинность которых не вызывает сомнений, следует объединить в более совершенную и адекватную систему, чем системы обоих философов по отдельности. Платонизм в целом можно

охарактеризовать как учение о Бытии, или об устойчивой и постоянной реальности, а аристотелизм — как учение о Становлении. Если неизменяющееся сущее реально, то и изменение и становление тоже реальны, и любая адекватная философская система должна отдать должное этим аспектам реальности.

Разумеется, утверждать, что Платон занимался изучением Бытия, а Аристотель — Становлением, значит грешить чрезмерным односторонним обобщением, которое конечно же не выражает всей правды об этих учениях. Разве можно сказать, что Платон совсем не изучал становление и не создал телеологическую теорию, разве он не признавал материальный мир областью, где происходят изменения, и разве он не утверждал безоговорочно, что изменения, или движение (присущее от природы жизни и душе), также принадлежат к области реального? С другой стороны, разве не нашел Аристотель места, и очень важного места, для неизменного сущего, разве он не обнаружил элемент стабильности и устойчивости в нашем изменяющемся материальном мире, разве он не утверждал, что самым сокровенным занятием человека является созерцание неизменных объектов? Ответ на эти вопросы может быть только положительным. И тем не менее истинность сделанного нами обобщения не вызывает сомнений, поскольку оно подчеркивает характерную черту каждого учения, его общий тон или аромат, главное направление мысли философа. Я постараюсь вкратце доказать справедливость этого обобщения или по крайней мере наметить направления, на которых я хотел бы остановиться подробнее, если бы не размеры этой книги.

Платон, вслед за Сократом, признавал истинность этических суждений; как и Сократ, он стремился достичь четкого понимания этических ценностей с точки зрения диалектики, закрепления их сути в понятиях, кристаллизации нравственных идей. Он, однако, хорошо понимал,

что поскольку этические понятия и этические суждения являются объективными и общими для всех, то они должны иметь какую-то объективную основу. Отсюда очевидно, что моральные ценности — это идеалы, в том смысле, что они не являются конкретными вещами вроде овцы или собаки: они представляют собой то, что должно быть реализовано или нам хотелось бы, чтобы оно было реализовано в материальном мире через человеческое поведение. Отсюда можно сделать вывод, что объективность, присущая этим ценностям, не совпадает с объективностью овцы или собаки — это идеальная объективность или объективность идеального порядка. Более того, материальные вещи изменчивы, в отличие от моральных ценностей, которые неизменны. Отсюда он делал вывод, что моральные ценности являются идеальными, хотя и объективными сущностями, постигаемыми интуитивно в ходе диалектического процесса. Эти моральные ценности, однако, «имеют общую долю» в благодати или совершенстве, поэтому правильно говорят, что они причастны ему, то есть получают свою благодать и совершенство от высшей идеальной сущности, абсолютной благодати или совершенства, идеи Блага, «Солнца» идеального мира.

Таким образом, Платон разработал свою метафизическую теорию на основе Сократовой этики, и потому ее можно было бы, без особых натяжек, вложить в уста Сократа. Но со временем Платон стал применять свою диалектику не только к моральным и эстетическим ценностям, но и в целом ко всем привычным для нас понятиям, утверждая, что подобно тому как все хорошие вещи причастны Благу, так и индивидуальные субстанции причастны видовой сущности. Нельзя сказать, что подобная точка зрения означала какую-то резкую перемену во взглядах Платона, поскольку она представляла собой развитие теории моральных ценностей, которая сама покоилась, в определенной степени, на проч-

ном фундаменте логики (гласящей, что общее понятие должно иметь объективный референт). Это скорее расширение сферы применения теории; однако этот новый взгляд заставил Платона пристальнее взглянуть не только во взаимоотношения самих идей, но и в отношения чувственных объектов к идеям или сущностям, выступающим в роли образца. Благодаря этому он разработал структурную ноэтическую иерархию, выдвинул гипотезу об «общении» идей между собой, а также объяснил причастность идее как имитацию ее. В результате этого вместо идеальных ценностей, с одной стороны, и носителей этих ценностей — с другой, возникло разделение между истинной сущностной реальностью, объективной абстрактной структурой и чувственными объектами, между оригиналом и его отражением, или «копией». В сущности, это было деление на Бытие, с одной стороны, и Становление — с другой; вопрос о том, по какую сторону разделительной линии лежали интересы Платона, даже не возникал.

Нам могут возразить, что Платон рассматривал видовую сущность, к примеру, «человек», как идеал и что истинное значение Становления следует искать в постепенном приближении и реализации этого идеала в материальном мире, в человеческой личности и в обществе, реализации, которая является задачей Бога и тех людей, которые выполняют его волю. Это действительно так, и у меня нет ни малейшего желания преуменьшать значение телеологии в философии Платона, но тем не менее Платон решительно делал упор на сферу Бытия, истинную Реальность. Посредством своей телеологии он признавал существование определенной связи между изменяющимся миром и неизменным миром Бытия; но Становление как таковое и единичное как таковое представлялись ему иррациональными вещами — фактом, принадлежащим сфере неопределимого. Да и разве мог мыслитель, для которого логика и онтология — одно и

то же или, по крайней мере, существуют параллельно, думать иначе? Мысль имеет дело с универсальным и постигает Бытие, — следовательно, универсальное и есть Бытие, а единичное как таковое Бытием не является. Универсальное неизменно, поэтому Бытие тоже неизменно, единичное же изменяется — оно возникает и погибает, и постольку оно не есть Бытие. Философская деятельность или диалектика — это деятельность разума и потому имеет дело прежде всего с Бытием, а Становление изучает лишь постольку, поскольку оно имитирует Бытие; Платон, как философ, исследовал в первую очередь сущностное, неизменное Бытие. Он также стремился смоделировать мир по образцу Бытия, словом, все его внимание было сосредоточено на Бытии, но никак не на Становлении.

Может показаться, что многое из того, что я сказал о Платоне, относится и к Аристотелю, который утверждал, что метафизик изучает Бытие как Бытие, и считал конечной причиной изменения и становления неподвижный Перводвигатель, а также полагал, что наивысшей деятельностью человека является теоретическое познание неизменных объектов, то есть такого бытия, которое есть бытие по преимуществу, актуальность, форма. Однако эти очень важные аспекты философии Аристотеля представляют собой, по существу, наследие Платона, хотя и обогащенное идеями самого Аристотеля. Я не хочу подвергать сомнению тот факт, что Аристотель придавал этому аспекту своей философии огромное значение, подробно исследовав, к примеру, интеллектуальный и имматериальный характер чистой формы, внося тем самым неоценимый вклад в естественную теологию. Я хочу показать, какой вклад внес в философию сам Аристотель, в чем он отошел от платонизма, какой антитезис противопоставил он Платонову тезису.

В чем заключалось главное возражение Аристотеля против теории идей Платона? В том, что она оставляла

непроходимую пропасть между чувственными объектами и идеями. Платон утверждал, что чувственные объекты имитируют идеи или причастны к ним, поэтому можно было бы ожидать, что он отыщет какой-нибудь внутренний сущностный принцип, какую-либо формальную причину внутри самого объекта, благодаря которой он входит в тот или иной класс. Однако Платон не открыл ничего подобного, и потому его теории присущ дуализм чистой универсальности и чистой единичности. Этот дуализм привел к тому, что чувственный мир лишился своей реальности и значения. Как же Аристотель разрешил это противоречие? Признав справедливым основное положение Платоновой теории, гласящее, что объектом науки является универсальный элемент или сущностная форма, Аристотель отождествил этот элемент с имманентной сущностью чувственного объекта, которая, совместно с материей, и образует этот объект, являясь при этом его умопостигаемым принципом. Этот формальный принцип реализует себя в активности объекта (например, формальный принцип в организме, его энтелехия, выражается в органических функциях), раскрывает себя в материи, организует и формирует материю, ведет к достижению цели, а именно — к адекватному выражению сущности или «идеи» в явлении. Вся природа рассматривается Аристотелем как иерархия видов, и сущность каждого вида стремится к своей полной реализации через единичные явления. Это стремление порождается, каким-то мистическим образом, высшим неподвижным двигателем, который представляет собой совершенную актуализацию, чистое имматериальное Бытие или Мысль, самодовлеющую и самодостаточную. Природа, таким образом, — это динамический процесс самосовершенствования или саморазвития, и различные виды явлений приобретают в нем смысл и значение.

Из этого краткого обзора взглядов Аристотеля можно понять, что его философия — это не просто филосо-

фия Становления. Бытие может быть предсказано чему-либо лишь в том случае, если оно действительно, и то, что является Бытием по преимуществу, является также и Действительностью по преимуществу, не связанной с возможностью. Мир становления, будучи миром реализации, или сведения возможности к акту, — это мир, в котором действительность или бытие постоянно реализуется в материи, в явлениях под воздействием конечной Действительности или Бытия. Поэтому объяснение становления следует искать в Бытии, ибо Становление существует ради Бытия, которое логически всегда предшествует становлению, даже в тех случаях, когда оно не предшествует ему во времени. Поэтому, когда я говорю о том, что Аристотель был одержим концепцией Становления, что его систему можно с полным правом назвать философией Становления, я вовсе не хочу сказать, что Бытие не имело для него такого же огромного значения, как для Платона, или что его метафизика Бытия во многих отношениях уступает метафизике Платона. Я хотел сказать, что Аристотель, благодаря своей теории энтелихи, имманентной сущностной формы, которая стремится к реализации себя в природных процессах, сумел дать чувственному миру значение и реальность, которых нет у Платона, и что именно эта черта придает неповторимый аромат философии аристотелизма и отличает ее от платонизма. Аристотель утверждал, что цель человека заключается в деятельности, а не в качестве, в то время как Платон оценивал качество гораздо выше, чем деятельность. «Абсолют» Платона не имеет ничего общего с имманентной деятельностью «мыслящего самого себя Мышления», поскольку Платонов «Абсолют» — это высший Образец. (То, что Аристотелева характеристика материи преуменьшает реальность и умопостигаемость материального мира, вовсе не противоречит моему основному положению, поскольку подобное понимание материи сложилось у Аристотеля под влиянием Плато-

на, а мой основной тезис касается того нового, чем Аристотель обогатил натурфилософию.)

Таким образом, Аристотель внес огромный вклад в натурфилософию, и он сам хорошо понимал, что поднял целину. В первую очередь, он рассматривал свою доктрину *имманентной* сущности как антитезис или поправку к Платоновой доктрине трансцендентальной сущности, а во вторую очередь, его замечания, касающиеся исследования идеи финальности в философии, хотя и являются, до некоторой степени, несправедливыми по отношению к Платону, показывают, что Аристотель рассматривал свою теорию имманентной телеологии как новое слово в философии. Но хотя Аристотель и внес необходимые поправки в теорию Платона, он выбросил из нее много полезного. Аристотель отказался не только от Платоновой концепции Провидения, или Божественного Разума, присущего миру и управляющего им, но и от Платоновой концепции идей как образца. Платон, может быть, не сумел создать систематической теории Абсолютного Бытия как образца для всех сущностей; он, в отличие от Аристотеля, не сумел понять, что высшая Действительность — это высший Разум; он не сумел определить и отождествить действующую, формальную и конечную причины — все это так, но, отвергая неадекватный взгляд Платона на конкретный объект, Аристотель позволил себе выбросить из теории учителя очень важные истины. У каждого мыслителя есть свои взлеты, представляющие собой неоценимый вклад в философию, но ни одна философская система не является истинной от начала до конца, да это и недостижимо. Для кого-то более близкой по духу будет философия Платона, для кого-то — Аристотеля, но нельзя отвергать Аристотеля ради Платона и наоборот; следует отобразить то, что есть истинного в обеих философиях, и гармонически соединить их в единой системе. В основе должно лежать кардинальное положение, которое разделяли и Платон и Аристотель, о том, что реальное в своей полноте есть максимально умопостигаемое

и абсолютно благое. В эту систему должны быть включены и те взгляды, которые были характерны для каждого философа в отдельности, при условии их истинности и совместимости.

На страницах, посвященных неоплатонизму, мы расскажем об удачных и неудачных попытках создания подобной системы; попытках, которые предпринимались и в Средние века, и в наше время, однако следует отметить, что синтез двух систем стал возможен главным образом потому, что философия Аристотеля содержит элементы платонизма. Приведу пример, доказывающий это. Если бы Аристотель, внося поправки в Платонову антропологию, которая, как он считал, страдала излишним дуализмом (я имею в виду взаимоотношения тела и души), безоговорочно отверг бы сверхчувственный характер рационального начала в человеке и свел бы мысль, к примеру, к движению материи, то эта идея действительно была бы антитезисом по отношению к теории Платона и ее никак нельзя было бы совместить с тезисом в высшем синтезе. Однако, насколько мы знаем, Аристотель никогда не отрицал наличия сверхчувственного начала в человеке — он признает существование этого начала в трактате «О душе», — и, хотя он утверждал, что душа может вселиться в любое тело, тем не менее он был уверен, что она является энтелехией этого тела. Благодаря этому становится возможным синтез, который будет опираться на идею Аристотеля о том, что индивидуальная душа больше тела и переживает его смерть, сохраняя свою идентичность.

Опять-таки, с первого взгляда может показаться, что Бог Аристотеля или Мышление о мышлении представляет собой антитезис, никак не совместимый с платоновской идеей Добра, которое, будучи интеллигибельным, отнюдь не изображается как интеллект. Тем не менее, поскольку чистая форма является не только умопостигаемой, но и разумной, Платоново Абсолютное Добро тре-

бует, чтобы его отождествили с Богом Аристотеля, и это отождествление было осуществлено в христианском синтезе. Так платонизм и аристотелизм составили различные, хотя и дополняющие друг друга, грани теизма.

(Выше я говорил о синтезе двух философских систем — Аристотеля и Платона; однако о необходимости такого синтеза можно говорить только в том случае, если одна теория выступает в форме антитезиса другой и если каждая из них более или менее истинна в том, что она утверждает, и ложна в том, что отвергает. Например, Платон был прав, утверждая, что идеи являются образцами для объектов, и не прав в своем отрицании имманентных форм. Аристотель же был прав, утверждая, что формы имманентны, и не прав, отвергая их в качестве образцов. Но есть другие аспекты их философских систем, в отношении которых нет никакой необходимости говорить о синтезе, поскольку сам Аристотель его уже проделал. Например, логику Аристотеля, это замечательное творение его гения, вовсе не следует синтезировать с логикой Платона, по той простой причине, что логика Аристотеля очень сильно ушла от нее вперед (или, по крайней мере, от того, что мы знаем о ней) и вобрала в себя все то, что было ценного в логике Платона.)

Часть пятая

ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ

Глава 36

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

1. Под властью Александра Великого свободе и независимости греческих городов-государств наступил конец. При нем и его преемниках, боровшихся друг с другом за власть, греческие города обладали лишь номинальной свободой — все зависело от желания верховного властелина. После смерти великого полководца в 323 году до н. э. наступило время эллинистической цивилизации (в противовес национал-эллинистической). Александр не признавал различий между греками и «варварами», он мыслил имперскими категориями, а не категориями города-государства. В результате этого не только Восток подвергся западному влиянию, но и греческая культура была затронута новыми веяниями. Афины, Спарта, Коринф и другие города не были уже больше свободными и независимыми, объединенными чувством превосходства над варварскими племенами, окружавшими их и пребывавшими во мраке невежества, — все они слились в единое целое, и недалек уже был тот день, когда Греция превратится в колонию Римской империи.

Новая политическая ситуация не могла не сказаться на развитии философии. И Платон, и Аристотель были философами греческого полиса, и для них жизнь человека была неотделима от жизни города — только в городе мог он достичь своей цели и прожить достойную жизнь. Но ког-

да свободные города стали частью большой многонациональной империи, открыто заявили о себе не только идеи космополитизма с его идеалом мирового гражданства, как у стоиков, но и идеи индивидуализма, и это было вполне естественно. На самом деле обе идеи — космополитизма и индивидуализма — были тесно связаны между собой. Ибо когда жизнь города-государства, сосредоточенная в пределах городских стен и охватывающая всех горожан, какой ее считали Платон и Аристотель, была нарушена, горожане стали частью большого государства. При этом каждый человек неизбежно оказался один на один с новыми условиями жизни, поскольку его связи с государством ослабли. Поэтому неудивительно, что в таком космополитическом обществе философия сосредоточила свои интересы на индивидууме, стала его наставником в жизни, которую ему теперь предстояло прожить в большом государстве, а не в относительно маленькой семье полиса. Поэтому в философии взяли верх две тенденции — этическая и практическая, проявившиеся в форме стоицизма и эпикуреизма. Метафизические и физические исследования отошли на второй план — ими занимались не ради них самих, а потому, что видели в них основу этики и подготовку к ней. Это увлечение этикой помогает нам понять, почему новые школы заимствовали свои метафизические идеи у других мыслителей, не предпринимая никаких попыток создать свои собственные метафизические системы. Новые школы обратились к взглядам досократиков, причем стоики заимствовали идеи из физики Гераклита, а эпикурейцы — из атомистской системы Демокрита. Более того, философы, жившие после Аристотеля, воспользовались, хотя бы частично, даже этическими идеями досократиков. Стоики основывали свои взгляды на этике киников, а эпикурейцы — на этике киренаиков.

Интерес к этическим и практическим вопросам особенно характерен для философских школ эпохи Римской империи, ибо римляне, в отличие от греков, не занима-

лись метафизическими исследованиями — они были людьми действия. Римлян более раннего времени в первую очередь интересовал характер человека — теоретические изыскания были им совершенно чужды, во времена же Римской империи, когда идеалы и традиции республики были преданы забвению, люди надеялись, что именно философы создадут нормы поведения, которые позволят им проложить свой путь в бурном житейском море, а также обеспечат согласование принципов и действий, основанное на определенной духовной и моральной свободе. Так философы стали духовными наставниками людей — чем-то вроде духовников у христиан.

Совершенно естественно, что практическая направленность философии, а также тот факт, что она считала своим долгом разработку жизненных стандартов, привели к широкому распространению философских знаний среди представителей культурных классов эллинистическо-римского мира и к популяризации философии. В римский период она, в той или иной мере, стала частью обязательного образования (а это потребовало изложения философских идей в форме, доступной для понимания). Именно в этой области философия стала соперницей христианской религии, когда эта религия завоевывала свое место в Римской империи. И вправду можно сказать, что философия в определенной мере способна удовлетворить религиозные запросы человека. В это время мало уже кто верил в античных богов — особенно среди представителей образованных классов, — и тот, кто не мог обойтись без религии, должен был либо стать приверженцем одного из многочисленных культов, пришедших в империю с Востока и гораздо полнее удовлетворявших духовные запросы людей, чем официальная религия с ее чисто деловым подходом к жизни, либо обратиться к философии. Поэтому мы можем проследить религиозные элементы в такой по преимуществу своему этической философии, как стоицизм, а в неоплатонизме, этом последнем цветке античной философии, синкретизм рели-

гии и философии достиг своей кульминации. Более того, мы можем сказать, что в неоплатонизме Плотина, в котором высшей точкой интеллектуальной деятельности считался мистический полет духа или экстаз, философия уже переходит в религию.

Упор на этику приводит к появлению идеала духовной свободы и самодостаточности, который мы находим и в стоицизме, и в эпикурействе, в то время как религия требует признания зависимости человека от трансцендентального принципа и утверждает, что очищение души происходит под действием Божественных сил, — все это мы находим в мистическом культе Митры. Следует, однако, отметить, что обе эти веры — вера в то, что самодостаточная личность, подчиняясь требованиям морали, способна сама достичь совершенства или стать истинно нравственной личностью, и вера в Божественную силу и необходимость единения человека, который слаб духом, с Богом — удовлетворяли одной и той же потребности — потребности индивидуума греко-романского мира чувствовать, что его жизнь строится на прочной основе, поскольку религия также породила определенную независимость от мирских взглядов империи. В жизни, конечно, обе эти веры стремились к слиянию, причем в одних случаях основное внимание сосредоточивалось на вопросах этики (в стоицизме), а в других — на религиозных вопросах (мистических культах). Неоплатонизм же предпринял попытку полного слияния этих систем; правда, этическое начало было подчинено религиозному, но не потеряло своего значения.

2. В развитии эллинистическо-римской философии обычно выделяют несколько этапов.

Первый этап или период начался примерно в середине IV века до н. э. и завершился в середине I века до н. э. Он характеризуется формированием школ стоицизма и эпикурейства, которые сделали основным предметом своего изучения поведение человека и способы достижения им личного счастья. Эти системы строились на космоло-

гических взглядах досократиков. Этим догматичным системам противостоял скептицизм Пиррона и его последователей, к которому следует добавить скептические настроения Средней и Новой Академии. Взаимоотношения между этими системами привели к определенному эклектизму, тенденция к которому была заметна у Средней Стои, у перипатетиков и в Академии. Эти школы заимствовали друг у друга определенные доктрины и эклектически соединяли их со своими.

Эклектизм и скептицизм продолжали развиваться и во втором периоде (начавшемся в середине I века до н. э. и окончившемся в середине III века н. э.), однако он характерен возвращением к философской ортодоксии. Возникает огромный интерес к основателям школ, их жизни, работам и идеям, и эта ортодоксальная тенденция служила противовесом продолжающемуся эклектизму. Однако интерес к прошлому дал толчок плодотворным научным исследованиям — были отредактированы труды старых философов, составлены комментарии к ним и даны их толкования. В этом первенство принадлежало ученым Александрии.

Но второй период характеризуется не только интересом к прошлому. В противовес ему развивалась тенденция к религиозному мистицизму, которая крепла год от года. Прехтер указывал, что эта тенденция проистекала из того же источника, что и интерес к прошлому, а именно — из прекращения теоретических философских исследований. Это породило скептицизм и интерес к научным изысканиям, но аналогичным образом оно стало причиной и религиозного мистицизма. Эту тенденцию подпитывал рост религиозного сознания, наблюдавшийся в то время, а также знакомство с религиями восточного происхождения. Западные философы, к примеру неопифагорейцы, включали эти религиозно-мистические элементы в свои философские системы, а восточные мыслители, например Филон Александрийский, пытались систематизировать религиоз-

ные концепции в пределах своих философских построений. (Мыслители, подобные Филону, конечно же руководствовались еще и желанием превзойти греков, представляя чуждые грекам доктрины под видом философии.)

Третий период (начавшийся примерно в середине III века н. э. и окончившийся в середине VI века н. э., а в Александрии — в середине VII века) — это период господства неоплатонизма. Это последний взлет античной философии, попытавшийся соединить все ценные элементы философских и религиозных доктрин Запада и Востока в единую всеобъемлющую систему. Неоплатонизм поглотил все существующие школы и определил развитие философии на несколько веков вперед, поэтому его нельзя игнорировать или выбросить в мусорную корзину как эзотерический мистицизм. Более того, неоплатонизм оказал огромное влияние на развитие христианского учения — стоит только вспомнить работы святого Августина и Псевдо-Дионисия.

3. Характерной особенностью эллинистического мира, о которой не следует забывать, было бурное развитие специальных наук. Мы уже видели, что философия и религия стремились к взаимному слиянию; по отношению же к философии и специальным наукам дело обстояло как раз наоборот. В этот период не только была четко очерчена сфера интересов философии, но и различные науки достигли такого развития, что возникла необходимость разработки специальных методов для каждой науки. Более того, улучшение условий научных исследований, бывшее в значительной мере следствием специализации, способствовало, в свою очередь, дальнейшему расцвету наук, создав условия для интенсификации научных исследований. Огромный вклад в развитие науки внес конечно же Ликей, но в эллинистическую эпоху возникли научные институты, музеи и библиотеки в столичных городах Александрии, Антиохии и Пергаме. В результате этого были достигнуты огромные успехи в развитии филологии и литературо-

ведения, математики, медицины и физики. Так, согласно Цицесу, «внешняя» библиотека в Александрии насчитывала 42 800 свитков, в то время как главная библиотека во дворце содержала около 400 тысяч «смешанных» и около 90 тысяч «несмешанных» или «простых» свитков. «Простыми», по-видимому, назывались небольшие папирусные свитки, а «смешанными» — более крупные. Позднее большие свитки были разделены на отдельные книги и превратились в «простые» свитки. Нам известно, что Антоний подарил Клеопатре библиотеку Пергама, насчитывающую 200 тысяч «простых» свитков.

Вполне возможно, что влияние философии на отдельные науки не всегда способствовало их развитию, ибо ученые иногда строили свои заключения на философских предположениях, не имевших никакого отношения к области их исследований. Такие поспешные и необоснованные заключения делались в областях, где решающая роль должна была бы принадлежать эксперименту и точным наблюдениям. С другой стороны, однако, специальные науки только выигрывали, приобретая философское обоснование, — они избавлялись от опасности впадения в голый эмпиризм и от ориентации исключительно на практический результат и выгоду.

Глава 37

ДРЕВНЯЯ СТОЯ

1. Основателем школы стоиков был Зенон, который родился около 335 года до н. э. в Китионе на Кипре и умер около 263 года до н. э. в Афинах. Сначала он пошел по стопам своего отца и занялся торговлей. Приехав в Афины около 315—313 годов до н. э. и прочитав «Воспоминания о Сократе» Ксенофона и «Апологию Сократа» Платона, он преисполнился восхищения перед силой характера

этого мыслителя. Полагая, что киник Кратет больше всех походил на Сократа, Зенон стал его учеником. От киников он, по-видимому, перешел к Стильпону, хотя другие источники утверждают, что он слушал Ксенократа, а после его смерти Полемона. Около 300 года до н. э. он основал свою собственную философскую школу, которая получила название Стоя — от $\Sigma\tau\omicron\acute{\iota}\varsigma$ Ποικίλη (стоа расписная, стоа — крытая колоннада), где он читал лекции. Говорят, что он покончил жизнь самоубийством. Из его писаний до нас дошли только фрагменты.

Преемником Зенона на посту руководителя школы стал Клеанф из Асса (330—232/231 до н. э.), а ему наследовал Хрисипп из Сол в Киликии (281 или 278 — 208/205 до н. э.), которого называют вторым основателем школы, поскольку он подверг систематизации доктрины стоиков. Говорят, что он написал более 705 книг и прославился своей диалектикой, но никак не стилем своих произведений.

Среди учеников Зенона были Аристон из Хиоса, Герила из Карфага, Дионисий из Гераклеи, Персион из Кития. Учеником Клеанфа был Сфайр Боспорский. Хрисиппу наследовали два ученика: Зенон из Тарса и Диоген из Селевкии. Последний в 155 году до н. э. вместе с другими философами ездил в Рим с посольством от Афин хлопотать об отмене штрафа. Эти философы читали в Риме лекции, на которые валом валила римская молодежь. Однако Катон полагал, что интерес к философии несовместим с воинским духом, и посоветовал сенату как можно скорее отправить послов домой. Диогена сменил Антипатр из Тарса.

Логика Стои

Логика делится на диалектику и риторику; некоторые добавляли к ним теорию определений и теорию критериев истины. Здесь мы поговорим только об эпистемо-

логии стоиков, опустив их рассуждения о формальной логике, хотя следует отметить, что стоики свели десять категорий Аристотеля к четырем, а именно категориям субстанции, качества, состояния и отношения. Необходимо отметить еще одну черту формальной логики стоиков. Высказывания являются простыми, если их термины — не высказывания, и сложными — если наоборот. Сложное предположение: «Если X , то Y » i) истинно, если X и Y оба истинны; ii) ложно, если X истинно, а Y — ложно; iii) истинно, если X ложно, а Y — истинно; iv) истинно, если X и Y — оба ложны. Так «материальная» импликация отделяется от «формальной» и «строгой» импликации и от того, что следует из онтологической необходимости.

Стоики отвергали не только Платонову доктрину трансцендентально всеобщего, но и Аристотелеву доктрину конкретно всеобщего. Существует только единичное, и наше знание — это знание о частных объектах. Эти объекты создают в нашей душе представления о них ($\tau\acute{o}\lambda\omega\sigma\iota\varsigma$ — по Зенону и $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ — по Хрисиппу), и знание — это в первую очередь знание этих представлений. Таким образом, стоики заняли позицию, прямо противоположную Платону: Платон относился к чувственному восприятию с пренебрежением, а стоики считали его основой знания. Они, вне всякого сомнения, согласились бы с Антисфеном, когда тот говорил, что видит лошадь, но не «видит лошадности». (Зенон, как мы знаем, был учеником киника Кратета.) Душа новорожденного — это *tabula rasa*, и для того, чтобы она приобрела знания, необходимо восприятие. Стоики конечно же не отрицали, что мы осознаем наши внутренние состояния и действия, но Хрисипп свел знание об этом все к тому же восприятию, которое облегчается тем, что, по мнению стоиков, эти состояния и действия основываются на материальных процессах. После акта восприятия, когда объект исчезает из нашего поля зрения, остается

память о нем, а накапливаясь в памяти, воспоминания об объекте порождают опыт.

Стоики, следовательно, были эмпириками, даже «сенсуалистами», но они также верили и в рациональное, что плохо согласуется с чистым эмпиризмом и номинализмом. Ибо, хотя они и утверждали, что разум является результатом индивидуального развития, что он формируется постепенно на основе представлений и созревает где-то лишь к четырнадцати годам, они также верили, что существуют не только общие идеи, создаваемые произвольно, но и общие идеи, предшествующие опыту. Люди, по мнению стоиков, по природе своей склонны к выработке таких идей, которые можно назвать внутренними идеями. Более того, реальность можно познать только с помощью разума.

Стоики уделяли большое внимание определению критериев истины. Они считали таким критерием «схватывающее» («каталептическое») восприятие или представление. Следовательно, мерило истины заключено в самом восприятии, а именно в таком восприятии, которое принуждает душу к согласию. (Эта идея плохо согласуется с утверждением о том, что определенное знание о реальности дает только наука.) Однако душа может не согласиться с таким восприятием, которое объективно является истинным, и тогда возникает противоречие. Так, когда перед Адметом появилась Алцеста, которую он считал мертвой, он ясно видел ее, но не поверил своему восприятию из-за субъективных помех, а именно из-за того, что он верил в невозможность воскресения мертвых, хотя, с другой стороны, бывают обманчивые видения мертвых. Учитывая это возражение, поздние стоики, как сообщает нам Секст Эмпирик, добавили к определению мерила истины слова: «которая не имеет помех». С объективной точки зрения восприятие мертвой Алцесты можно считать мерилom истины — ибо оно объективно является каталептическим восприятием; но с субъек-

тивной точки зрения оно не может быть таковым из-за веры, которая выступает как субъективная помеха. Все это очень хорошо, но трудность заключается в невозможности определить, когда такая помеха имеет место, а когда — нет.

7

Космология Стои

В своей космологии стоики вернулись к Гераклитовой доктрине Логоса и Огня как первоосновы. Однако в их учении присутствуют и элементы, заимствованные у Платона и Аристотеля. Так, «сперматический логос» — то есть содержащий в себе семена всех вещей — представляет собой перенос теории идей на материальную почву.

Согласно стоикам, реальность держится на двух началах — активном и пассивном. Но здесь нет дуализма, как у Платона, поскольку активное начало является не духовным, а материальным. Фактически здесь вообще нет никакого дуализма, поскольку оба начала материальны и составляют единое целое. Таким образом, доктрина стоиков представляет собой пример монистического материализма, хотя стоики не всегда его придерживались. Мы не знаем, что думал по этому поводу Зенон, но и Клеанф, и Хрисипп, по-видимому, рассматривали два фактора реальности как в конечном счете одно и то же.

Пассивным началом служит материя, лишенная качеств, а активным — имманентный разум или Бог. Естественная красота или финальность в природе указывает на то, что во Вселенной существует мыслящее начало или Бог, Кто организовал все для блага человека. Более того, поскольку высшее явление природы, человек, владеет сознанием, мы можем предположить, что весь мир тоже обладает сознанием, ибо целое не может быть ме-

нее совершенным, чем часть. Бог, таким образом, — это Сознание мира. Вместе с тем Бог, подобно субстрату, с которым Он имеет дело, материален. Вслед за Гераклитом стоики объявили первопричиной всего огонь. Бог — это активный огонь, имманентный Вселенной, но Он одновременно является и первичным источником, откуда являются более грубые элементы, составляющие телесный мир. Эти элементы создаются Богом и по истечении времени снова возвращаются в Него, поэтому все, что существует, есть не что иное, как первичный Огонь — Бог в Себе, — или Бог в Своих различных состояниях. Когда мир приходит в существование, Бог начинает относиться к нему как душа к телу, будучи душой мира. Его тело состоит из тех же элементов, что и остальной мир, — только более тонких. Они суть движущее и формирующее начало, в то время как более грубые элементы, из которых создается мир, неподвижны и бесформенны, хотя и способны воспринимать все виды движения и форм.

Итак, Бог — это Активный Принцип, содержащий в себе активные формы всех вещей, которым следует возникнуть. Стоики называли их «сперматические логосы». Эти активные — материальные — формы представляют собой «семена», из которых в процессе развития мира возникают единичные вещи; или, точнее, эти семена раскрываются в виде отдельных вещей. (Мы встречаем концепцию «сперматических логосов» в неоплатонизме и у святого Августина под названием *rationes seminales* — посевы разума.) В процессе развития мира часть огненного жара, из которого состоит Бог, преобразуется в воздух, а из него образуется вода. Из одной части воды возникает земля, другая остается водой, а третья преобразуется в воздух, который в процессе разрежения превращается в огонь. Так создается «тело» Бога.

Гераклит, как мы видели, нигде не говорит о всеобщем возгорании, в результате которого весь мир превра-

щается в первичный (первоначальный) огонь, порождающий все на свете. Именно стоики добавили к его учению эту доктрину, которая гласит, что Бог формирует Мир, а потом вновь вбирает его в Себя в ходе всеобщего возгорания, а потому вся история Вселенной — это нескончаемое чередование периодов создания мира и периодов его уничтожения. Более того, каждый новый мир во всех деталях повторяет предыдущий, каждый конкретный человек, например, совершает те же самые действия, что и в предыдущей своей жизни. (Ср. идею Ницше о «Вечном Возвращении».) Отсюда — отрицание стоиками человеческой свободы, вернее, свобода означает, что человек сознательно, то есть в согласии с самим собой, совершает то, что он все равно в любом случае сделает. (Что-то похожее есть у Спинозы.) Эту власть необходимости стоики выражали с помощью категории Судьбы, которая ничем не отличается от Бога и Мирового разума, а также от Провидения, создавшего существующий порядок ради всеобщего блага. Судьба и Провидение — это разные ипостаси Бога. Однако этот космологический детерминизм смягчается признанием внутренней свободы, в том смысле, что человек может менять свою оценку событий и свое отношение к ним, рассматривая и приветствуя их как выражение «Божьей Воли». В этом смысле человек свободен.

Поскольку стоики утверждали, что Бог создал существующий порядок во благо, они должны были объяснить, почему в мире существует зло, или, по крайней мере, согласовать свой «оптимизм» с наличием зла. Тяжкий труд по разрешению вечной проблемы теодицеи взял на себя Хрисипп, положив в основу своей теории идею о том, что несовершенство единичного способствует (служит) совершенству целого. Отсюда следует, что зла «на самом деле» не существует, если смотреть на мир *sub specie aeternitatis*. (Помимо упомянутого выше Спинозы, можно вспомнить и о Лейбнице, который разделял

оптимизм стоиков, а также верил в то, что в природе не бывает двух совершенно одинаковых явлений.) Хрисипп в своей четвертой книге о Провидении утверждал, что добро не может существовать без зла, на том основании, что одна противоположность не существует без другой, поэтому если вы уберете одну из них, то исчезнет и другая. Это утверждение конечно же совершенно справедливо. Например, существование создания, наделенного чувствами и способного испытывать удовольствие, подразумевает также и его способность испытывать страдания — если, конечно, Бог не решит по-иному, — но мы говорим сейчас о естественном положении вещей, а не о сверхъестественных распоряжениях Бога. Более того, хотя мы и считаем страдания злом, в некоторых случаях они могут выступать как добро. Например, если у нас разрушается зуб, то зубную боль можно рассматривать как благо или пользу. Конечно же заболевание зуба — это зло, но было бы еще хуже, если бы зубная боль отсутствовала, поскольку она является сигналом опасности, который заставляет нас обратиться к врачу. Аналогичным образом, если бы мы никогда не испытывали чувства голода — а это тоже разновидность страдания, — мы потеряли бы здоровье от недоедания.

Таким образом, физическое зло не создает проблемы для философа, а как обстоят дела с моральным злом? Согласно стоикам, никакое действие не является злом *само по себе*, его делает таковым только намерение, нравственное состояние человека, совершающего это действие: сам акт как физическое событие индифферентен. (Если бы это означало, что благое намерение оправдывает любой поступок, такой поступок не выходил бы за рамки морали и считался бы либо хорошим, либо плохим, — хотя, если человек совершает дурной поступок, искренне веря, что делает добро, поскольку, по невежеству своему, не понимает, что этот

поступок противоречит моральным нормам, то его поступок только объективно можно считать злом, но самого человека в формальном грехе обвинить нельзя¹. Однако если рассматривать действие само по себе, как некое событие, отвлекшись от той мысли, что это человеческий поступок, тогда Хрисипп будет прав, говоря, что действие как таковое не является злом — на самом деле это благо. То, что оно не может быть злом, видно из следующего примера. Когда один человек умирает от выстрела убийцы, а другой погибает во время справедливой войны, то физическое действие, совершаемое над этими людьми, одно и то же — в этом случае убийство, или действие, рассмотренное в абстрактном плане, не является моральным злом. Моральное зло, рассмотренное как таковое, не может быть позитивным (обыкновенным) событием, ибо тогда мы не смогли бы назвать Творца, или Источника всего сущего, благом. Моральное зло заключается исключительно в искажении правильного порядка, когда воля человека, совершающего дурной поступок, вступает в противоречие с велением разума.) Опять-таки, человек может иметь не только благие, но и дурные намерения; значит, в области морали точно так же, как и в физическом мире, одна противоположность подразумевает другую. Как мы можем судить о храбрости, спрашивает Хрисипп, не зная о трусости, и о справедливости, не зная о несправедливости? Так же как способность испытывать удовольствие подразумевает способность испытывать страдания, так же и способность быть справедливым подразумевает возможность несправедливости.

До тех пор пока Хрисипп утверждает, что способность к добродетели означает *de facto* способность к пороку, он изрекает истину, ибо для человека в его современном состоянии, имеющего ограниченное понимание Высшего блага, свобода быть добродетельным означает также и свободу грешить. Поэтому если обладание мо-

ральной свободой для человека благо и если для него лучше обладать способностью выбирать добродетель по своей воле (хотя это и подразумевает возможность греха), чем вообще не иметь свободы, то из возможности или даже существования морального зла в этом мире нельзя вывести никаких убедительных доводов против Божественного провидения. Но когда Хрисипп утверждает, что из существования добродетели во Вселенной с необходимостью вытекает существование ее противоположности на том основании, что противоположности не могут существовать одна без другой, он не прав, поскольку моральная свобода человека, допускающая возможность греха в этой жизни, вовсе не означает, что человек обязательно будет грешить. (Апология морального зла, да и физического тоже, заключающаяся в утверждении, что присутствие зла только возвышает добро, основана на той же самой ложной точке зрения. При современном положении дел в мире, вне всякого сомнения, для человека гораздо лучше обладать свободой и быть способным грешить, чем не иметь свободы вообще; но было бы лучше, если бы человек использовал эту свободу для выбора добродетельных поступков. Самым лучшим для нашего мира было бы, если бы все люди всегда поступали правильно, как бы сильно ни возвышало добро присутствие зла.)

Хрисиппу не удалось убедительно объяснить причину человеческих несчастий (он полагал, что это происходит по недосмотру Провидения), гораздо лучше он объяснял мелкие неприятности, случающиеся в хорошо налаженном хозяйстве. По его мнению, это происходит из-за небрежного отношения людей к своим обязанностям; однако он правильно понимал, что физические несчастья могут стать благом — как для отдельного человека (из-за его внутреннего отношения к ним), так и для всего человечества (способствуя прогрессу науки, например стимулируя исследования в области медицины).

Интересно отметить, что Хрисипп выдвинул аргумент, который мы встречаем позднее в неоплатонизме, у святого Августина, Беркли и Лейбница, что добро возвышается в присутствии зла аналогично тому, как тьма делает свет более ярким или «комедии содержат разные стихи, которые, даже будучи сами по себе плохи, добавляют очарования всей пьесе»².

В неорганических объектах Всеобщий разум действует как связующий принцип, и это утверждение справедливо также и для растений, которые лишены души, хотя в них этот принцип обладает силой движения и поднимается до уровня характера. У животных есть душа, проявляющая себя в представлениях и стремлениях, а у людей есть разум. Душа человека — самая благородная из всех душ; она является частью Божественного огня, который нисходит на людей при их создании и затем передается по наследству, ибо, подобно всему остальному, он материален. Гегемоникон, или главенствующая часть души, по мнению Хрисиппа, располагается в сердце; очевидно, на том основании, что голос, выражающий мысли человека, исходит из сердца. (Некоторые другие стоики помещали эту часть души в голову.) Стоическая система не признавала личного бессмертия; стоики считали, что все души возвращаются в первичный (первоначальный) огонь при возгорании мира. Единственное, о чем спорили разные философы, так это о том, чьи души продолжают существовать после смерти до момента возгорания. Клеанф считал, что это относится ко всем человеческим душам, а Хрисипп — только к душам мудрецов.

В той монистической системе, какой была система стоиков, напрасно было бы искать примеры персонального, личного отношения к Божественному принципу; однако такое отношение существовало. Оно особенно наглядно проявилось в знаменитом гимне Зевсу, созданном Клеанфом.

Ты, из бессмертных славнейший, всесильный и многоименный,
 Зевс, произведший природу и правящий всем по закону;
 Зевсу привет мой! Тебя всем смертным хвалить подобает,
 Мы — порожденье твое и все твой образ носим,
 Смертные все, что живем на земле и ее попираем.
 Вот почему твою мощь восхваляю и петь буду вечно.
 Все мироздание это, что землю обходит кругами,
 Движется волей твоей, тебе повинуюсь охотно,
 Держишь в своих ты руках, никогда пораженья не знавших.
 Молнии блеск огневой, ослепительный, вечно живущий,
 Этим огнем направляешь по миру ты разум всеобщий,
 Всюду проносится он, меж светил великих и малых.
 Ты повелитель всего, над всем величайший владыка.
 Нет ничего на земле, что помимо тебя бы возникло,
 Нет ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине,
 Кроме того, что безумцы в своем безрассудстве свершают.
 Ты же умеешь, однако, соделать нечетное четным,
 Дать безобразному вид, у тебя и немилое мило.
 Ты согласишь в единство дурное совместно с хорошим,
 Так что рождается разум, всеобщий и вечноживущий,
 Разум, чья сила страшна одним лишь дурным между смертных;
 В зависти злобной они стремятся к владениям добрых,
 Общий священный закон не видят, ему не внимают;
 Если б ему покорились, то жили бы честно, разумно.
 Ныне ж пылают одни необузданной жаждой славы;
 Эти стремятся лукаво к наживе бесчестной, иные
 Преданы только распутству и, тело свое ублажая,
 Ищут одних наслаждений, взамен же страданье находят.
 Ты же, о Зевс, всех даров властелин, темнокудрый, громовый,
 Дай человеку свободу от власти прискорбной незнания;
 Ты изгони из души неразумье и путь укажи нам
 К мудрости вечной, которой ты правишь над всем справедливо,
 Честь от тебя восприяв, и тебе будем честь воздавать мы,
 Вечно твои воспевая деянья, как смертному должно.
 Нет награжденья прекрасней для смертных и нет для бессмертных,
 Кроме как общий закон восхвалять и чтить справедливость*.

Однако личное отношение к Высшему Принципу, присущее отдельным стойкам, вовсе не означало, что они отвергли традиционную религию — наоборот, они взяли ее под свою защиту. Это правда, что Зенон считал молитвы и жертвы бессмысленными, однако стойки оправдывали политеизм на том основании, что единый принцип, или Зевс, проявляет себя в различных явлениях,

* Перевод М.Е. Габарь-Пассек.

например в небесных телах, и эти божественные проявления породили почитание богов, которое следует распространить также на обожествляемых людей или «героев». Более того, стоики нашли в своей системе место для прорицателей и оракулов. Это, однако, не должно вызывать удивления, поскольку мы знаем, что стоики придерживались детерминистских взглядов и считали, что все части и все события во Вселенной тесно взаимосвязаны.

Этика стоиков

Стоики придавали огромное значение этическому разделу философии, что хорошо видно на примере определения, которое дает Сенека. Сенека, разумеется, принадлежал к поздней Стое, однако его взгляд на философию как науку о человеческом поведении разделяли и древние стоики. «Философия... выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что следует делать и чего воздерживаться, сидит у руля и направляет среди пучин путь гонимых волнами. Без нее нет бесстрашия и уверенности: ведь каждый час в жизни случается столь многое, что нам требуется совет, которого можно спросить только у нее»³. Философия, таким образом, занимается в основном поведением. Цель жизни, или счастье, заключается в Добродетели (в том смысле, в каком понимали его стоики), то есть в естественной жизни или жизни в согласии с природой, в соответствии человеческих поступков законам природы, или человеческой воли божественной воле. Отсюда знаменитое изречение стоиков: «Жить в согласии с природой». Для человека подчинять свою жизнь законам Вселенной в широком смысле означает то же самое, что подчинять свое поведение требованиям своей натуры или разума, поскольку сама Вселенная подчиняется законам природы. Древние стоики понимали под словом «приро-

да» (Φύσις), законам которой должен следовать человек, Вселенную, а поздние — начиная с Хрисиппа — рассматривали природу с антропологической точки зрения.

Таким образом, концепция стоиков о жизни в гармонии с природой отличалась от концепции киников, примером которой было поведение и учение Диогена. Для киников «природа» означала примитивное и инстинктивное начало в человеке, а потому жизнь в соответствии с природой представлялась им как преднамеренное отрицание условий и традиций цивилизованного общества. Это отрицание проявляло себя в эксцентрическом и зачастую непристойном поведении. Для стоиков же жизнь по законам природы означала жизнь в соответствии с активным началом Вселенной или логосом, принципом, которому подчиняется и душа человека. Таким образом, этическая цель для стоиков состояла в полном подчинении человека установленному Богом порядку в мире. Плутарх пишет, что Хрисипп всегда начинал свои этические сочинения с рассмотрения устройства Вселенной и ее законов.

Основной инстинкт, которым природа наделила животных, — это инстинкт самосохранения. Для стоиков следование этому инстинкту означало то, что мы называли бы самосовершенствованием или саморазвитием. Человек наделен разумом, который дает ему превосходство над животными, поэтому для человека «жить согласно разуму в действительности означает жить по природе. Вот почему определение Зенона высшей цели жизни — соответствовать природе — означает жить добродетельно: ведь именно к добродетели ведет нас природа, с другой стороны, добродетельная жизнь есть жизнь, согласная с приобретаемым опытом знания того, что происходит в природе, так как наша природа есть часть общей природы. Поэтому [высшая] цель — жить в согласии не только с собственной природой, но и природой Универсума, ничего не делая такого, что запрещается общим

законом, а именно правильным разумом, проникающим все; он же присущ и Зевсу, устроителю и управителю всего сущего»⁴. Таким образом, давая характеристику учения стоиков, Диоген Лаэртский утверждал, что добродетельная жизнь — это жизнь в согласии с природой, а такая жизнь для человека означает подчинение правильному разуму. (Впрочем, как отмечали другие мыслители, это высказывание нам мало что говорит, поскольку утверждение о том, что разумно жить в согласии с природой и естественно жить в согласии с разумом, никак не приближает нас к пониманию природы добродетели.)

Поскольку стоики утверждали, что все с необходимостью подчиняется законам природы, то возникает следующий вопрос: какой смысл убеждать человека подчиняться законам природы, если он и так им подчиняется? Стоики отвечали, что человек существо разумное и поэтому, хотя он и будет в любом случае следовать законам природы, он обладает привилегией знать эти законы и подчиняться им сознательно. Отсюда вытекает и цель моральной проповеди: человек волен изменять свое внутреннее отношение. (Это, конечно, подразумевает отход от детерминистских позиций, но ведь детерминисты никогда не были и не могут быть последовательными в своих взглядах, и стоики отнюдь не исключение.) Отсюда следует, что ни один поступок сам по себе, строго говоря, нельзя считать ни правильным, ни неправильным, ибо детерминизм не оставляет места для добровольного действия и моральной ответственности; поскольку в монистической системе зло — это всего лишь зло, то, если рассматривать его с определенной точки зрения — с точки же зрения вечности, — все правильно и хорошо. Стоики, похоже, придерживались взгляда, по крайней мере теоретически, что нет неправильных поступков, как таковых. Зенон, например, считал, что даже каннибализм, инцест или гомосексуальные отношения сами по себе нельзя считать злом. Он, разумеется, вовсе не соби-

рался одобрять подобные явления, он имел в виду лишь то, что физическое действие само по себе индифферентно, а моральное зло заключено в человеческих желаниях и стремлениях. Клеанф заявлял, что человек должен следовать по пути, указанному ему Судьбой, и, «если, подчиняясь злу, моя воля восстает, я все равно должен идти по нему»⁵. Аналогичную идею находим мы и в знаменитом изречении Сенеки: «Желающего судьба ведет, нежелающего тащит». Впрочем, под влиянием практики стоикам пришлось отойти от строгого детерминизма, поскольку идея, что мудрецом можно назвать только того, кто сознательно идет дорогой Судьбы (что вытекает из только что процитированного высказывания Сенеки), соединенная с нравоучительной этикой стоиков, допускает, как мы уже отмечали, определенную степень свободы — человек волен изменить свое внутреннее отношение к событиям и принять решение подчиниться воле Судьбы и смириться с ее ударами, а не стремиться изменить ее. Более того, стоики, как мы увидим далее, создали свою систему ценностей, в которой подразумевалось, что мудрый человек волен выбирать для себя высшие ценности и избегать низших. Однако на практике ни одна детерминистская система не может быть до конца последовательной, и это не должно вызывать удивления, поскольку свобода — это действительность, и, даже если теория захлопывает перед ней парадные двери, она все равно проникает через черный ход.

Согласно стоикам, добродетель уже сама по себе благо в полном смысле этого слова — все, что не является ни добродетелью, ни пороком, не является также ни благом, ни злом, но чем-то индифферентным. «Добродетель — это согласное расположение [души], она существует в силу самой себя, а не в силу страха, надежды или чего-то внешнего»⁶. Именно такой взгляд на добродетель, как на нечто самодостаточное и желанное «само по себе», позволил Хрисиппу высмеивать веру платони-

ков в то, что человек в следующей жизни получит наказание за грехи и награду за добродетельное поведение. (Можно сравнить эту идею с доктриной Канта.) Однако, рассматривая область индифферентного, стоики признавали, что следует предпочитать одни вещи и избегать других, хотя и здесь существует область безразличного, только в более узком смысле. Это была уступка практике, возможно, в ущерб теории, хотя это положение, вне всякого сомнения, вытекало из доктрины стоиков о том, что добродетель состоит в подчинении природе. Так, стоики предлагали следующую классификацию нравственно нейтральных вещей: i) вещи, согласные с природой и потому обладающие ценностью; ii) вещи, противные природе и потому бесполезные; и iii) вещи ни полезные, ни бесполезные. Такова была система ценностей стоиков. Удовольствие — это результат деятельности или то, что его сопровождает, а потому никак не может считаться целью. С этим были согласны все стоики, хотя никто, кроме Клеанфа, не додумался до утверждения о том, что удовольствие противно природе.

Главными добродетелями являются: благоразумие, мужество, умеренность, или умение владеть собой, и справедливость. Эти добродетели присутствуют или отсутствуют все вместе: кто обладает одной из них, наделен всеми. Зенон считал источником всех добродетелей благоразумие, а Клеанф — умеренность. Несмотря на разницу в деталях, стоики в целом придерживались мысли, что добродетели неразрывно связаны между собой как проявления одного и того же характера и потому наличие одной предполагает и наличие всех. Аналогичным образом они были уверены, что там, где есть один порок, присутствуют и все остальные. Таким образом, главное в человеке — это характер; поистине же добродетельное поведение, заключающееся в выполнении долга (*τὸ καθήκον* — этот термин придумал, очевидно, Зенон, однако он подразумевал под долгом то, что удобно, а не

то, что подразумеваем мы) в правильном смысле, присуще только мудрецам. Мудрец лишен страстей и благодаря ощущению собственной значимости не чувствует над собой ничьего превосходства, даже Зевса. Более того, он хозяин своей жизни и волен совершить самоубийство.

Если все добродетели так тесно связаны между собой и наличие одной подразумевает обладание всеми остальными, то очень легко предположить, что они равнозначны. Человек либо добродетелен, то есть лишен пороков, либо абсолютно порочен. Так, согласно Хрисиппу, человек, почти полностью прошедший путь морального совершенствования, не стал еще добродетельным, то есть не обрел еще добродетели, которая и является истинным счастьем. Из этого следует, что только немногие обретают добродетель, да и то лишь в конце жизни. Человек прозябает в грехе всю свою жизнь или, по крайней мере, часть ее. А если он когда-нибудь и обретает добродетель, то слишком поздно — на самом закате своих дней. Однако этот строгий моральный идеализм был характерен только для более ранних стоиков, поздние стоики верили уже в нравственный прогресс и поощряли людей вступать на путь добродетели и идти по нему. Признавая, что ни один человек не отвечает идеалу мудреца, они делили мир на дураков и тех, кто находится на пути к добродетели и мудрости.

Отличительной особенностью этики стоиков является их теория страстей. Стоики делили их на четыре вида — печаль, страх, вожделение и удовольствие. Все они иррациональны и противны природе, и потому вопрос стоит не в том, чтобы научиться ослаблять или управлять ими, а в том, чтобы избавиться от них и достичь состояния апатии (бесстрастия). Надо избавляться от страстей, по крайней мере тогда, когда они уже превратились в привычку. Поэтому этика стоиков на практике представляла собой главным образом борьбу со страстями в попытке обрести моральную свободу и

стать хозяином своей жизни. (Впрочем, некоторые стоики отходили от этой крайней позиции, допуская, что мудрый человек может испытывать определенные дополнительные рациональные чувства — например, удовольствие.)

Эта сторона этики стоиков, а именно стремление достичь полной независимости от всего внешнего, — наследие киников, но есть и другая сторона, никак не связанная с учением киников, — это космополитизм. Каждый человек по природе своей — общественное существо, и разум говорит нам, что мы должны жить в обществе. Но разум присущ всем людям, значит, для всех людей существует единый закон и одна Родина. Разделение человечества на враждующие между собой государства абсурдно — мудрец не является гражданином какого-то одного государства, он гражданин Мира. Отсюда следует, что мы должны проявлять добрую волю по отношению ко всем людям, ибо даже рабы имеют свои права и даже враги имеют право на наше милосердие и прощение. Подобный выход за границы узких социальных воззрений, несомненно, проистекал из монизма системы стоиков, но с этической точки зрения в основе их космополитических взглядов лежит фундаментальный инстинкт самосохранения или любви к самому себе. В первую очередь, конечно, инстинкт самосохранения проявляется в форме любви человека к самому себе. Однако он выходит за рамки этой любви и охватывает все, что принадлежит человеку, — семью, друзей, сограждан и, в конечном счете, все человечество. Конечно, по отношению к тому, что человеку ближе всего, инстинкт самосохранения проявляется наиболее сильно и уменьшается по отношению к тому, что от человека дальше, поэтому задача каждого индивидуума с этической точки зрения заключается в том, чтобы распространить свою любовь и на те объекты, которые человека лично не касаются. Иными словами, мы достигаем нрав-

ственного идеала, когда любим людей не меньше, чем самих себя, или когда наша любовь охватывает все, что связано с нашей личностью, включая все человечество, и проявляется везде с одинаковой силой.

Глава 38

ЭПИКУРЕЙСТВО

1. Основатель эпикурейской школы Эпикур родился на острове Самос в 341 году до н. э. На Самосе он обучался у платоника Памфилия, а затем в Теосе у Навсифана, последователя Демокрита, который оказал на него большое влияние, несмотря на их последующие разногласия. В восемнадцать лет Эпикур прибыл в Афины для прохождения воинской службы, а затем, по всей видимости, посвятил себя учебе в Колофоне. В 310 году до н. э. он преподавал в Метилене — хотя впоследствии и перебрался в Лампсак, — а в 307—306 годах до н. э. он переехал в Афины, где и основал свою школу. Эта школа располагалась в собственном саду Эпикура, и от Диогена Лаэртского мы узнаем, что философ оставил и дом, и сад своим ученикам. По расположению своей школы эпикурейцы получили прозвище «философы из садов». Эпикуру уже при жизни оказывались чуть ли не божеские почести, и этот культ, несомненно, весьма способствовал тому, что эпикурейцы в гораздо большей степени, чем философы других школ, были верны ортодоксальным взглядам своего учителя. Основные доктрины ученики должны были заучивать наизусть.

Эпикур был плодовитым автором (по свидетельству Диогена Лаэртского, он написал более 300 работ), но большая часть его трудов утеряна. Однако Диоген оставил нам три дидактических письма, из которых письма к Геродоту и Менекею считаются подлинными, а пись-

мо к Пифоклу, как полагают, является выдержкой из труда Эпикура, сделанной его учеником. Сохранились также фрагменты его главного произведения «О природе». Они были найдены в библиотеке эпикурейца Писо (предположительно Л. Писо, который в 58 году до н. э. занимал пост консула).

После Эпикура школу возглавил Гермарх из Метилена, которого сменил Полистрат. Учеником самого Эпикура вместе с Гермархом и Полиэном был и Метродор Лампсакский. Цицерон слушал лекции Федра (бывшего схолархом в Афинах около 78—70 годов до н. э.), которые тот читал в Риме около 90 года до н. э. Но самым известным учеником школы был латинский поэт Т. Лукреций Кар (91—51 до н. э.), изложивший эпикурейскую философию в своем произведении «De Rerum Natura» («О природе вещей»). Главной целью этой философии было освобождение людей от страха перед богами и смертью и помощь в обретении душевного покоя.

Каноника

Эпикура не интересовали ни диалектика, ни логика, как таковые. Единственной проблемой логики, которой он уделял внимание, была проблема, связанная с критерием истины. Диалектика интересовала его постольку, поскольку она служила физике, а физика — постольку, поскольку она служила этике. Поэтому Эпикур уделял этике гораздо больше внимания, чем стоики, отвергая все чисто научные изыскания и объявляя математику бесполезной наукой, поскольку она не связана с жизнью. (Метродор говорил: «Не стоит переживать из-за того, что ты не прочел ни строчки из Гомера и не знаешь, кем был Гектор — троянцем или греком».) Одной из причин неприятия Эпикуром математики было то, что она не подкрепляется чувственным знанием, поскольку в реаль-

ном мире нет геометрических точек, линий и поверхностей. Таким образом, чувственное знание есть основа какого бы то ни было знания. «Если вы не верите своим ощущениям, то у вас не будет эталона, с помощью которого вы сможете судить даже о тех ощущениях, которые вы считаете ложными»¹. Лукреций задается вопросом, что может быть более определенным, чем чувство. Разум, с помощью которого мы судим о чувственных данных, сам по себе полностью основан на чувствах, и если они не истинны, то тогда и выводы разума тоже². Более того, эпикурейцы указывали, что в астрономических вопросах, например, мы не можем достичь полной определенности, поскольку мы можем доказать, что истинно это положение, а другие будут доказывать, что, наоборот, истинно то, «ибо небесные явления могут порождаться различными причинами»³. (Необходимо помнить, что у греков не было современных научных приборов и что их научные выводы делались в основном на основе догадок, не подкрепленных точными наблюдениями.)

Логика Эпикура, или каноника, изучает нормы или каноны знания и критерии истины. Фундаментальным критерием истины является Восприятие, в котором мы получаем нечто ясное (очевидное). Оно имеет место тогда, когда образы объектов проникают в органы чувств (сравним с Демокритом и Эмпедоклом), и всегда истинно. Следует отметить, что под Восприятием эпикурейцы понимали образные представления, то есть все восприятия, возникающие при приятии образов. Когда эти образы непрерывным потоком идут от одного и того же объекта и проникают в наши органы чувств, мы имеем восприятие в узком смысле этого слова; когда же отдельные образы поступают к нам через поры тела, они смешиваются и возникают фантастические картины, например образ кентавра. В обоих случаях мы имеем «представление», и поскольку обе разновидности представлений порождаются объективными источниками, то они являют-

ся истинными. Как же, в таком случае, возникают ошибки? Только благодаря *суждению*. Если, например, мы решаем, *судим*, что образ в точности соответствует внешнему объекту, хотя фактически точного соответствия нет, мы ошибаемся. (Трудность, разумеется, состоит в том, как узнать, соответствует ли образ внешнему объекту или нет и является ли это соответствие полным или неполным; а в этом вопросе эпикурейцы нам не помогают).

Итак, первым критерием истины является Восприятие. Второй критерий — это Понятие (общее представление), которое в понимании эпикурейцев представляет собой простой «оттиск» в памяти. После того как у нас создалось представление об объекте, например о человеке, при слове «человек» в нашей памяти возникает образ какого-то конкретного человека или его обобщенный образ. Понятия всегда истинны. Ложными могут быть только мнения или суждения. Если мнение или суждение связано с тем, что произойдет в будущем, их может подтвердить опыт, если же оно касается сокровенных объектов, недоступных нашему опыту восприятия (например, атомов), то оно не должно, по крайней мере, противоречить опыту.

Есть, однако, еще и третий критерий, а именно Чувства, которые определяют наше поведение. Так, чувство удовольствия является критерием того, что нам следует предпочесть, а чувство боли показывает нам, чего мы должны избегать. Отсюда Эпикур заключил, что «критериями истины являются Восприятия, Понятия и Чувства»⁴.

Физика

Выбор Эпикуром физической теории определялся практической целью, а именно стремлением освободить людей от страха перед богами и загробным миром и помочь им достичь душевного покоя. Не отвергая су-

уществования богов, он хотел показать, что они не вмешиваются в дела людей, и поэтому человек не должен задумываться о том, как их умолюбить и вымолить у них прощение, и не принимать всерьез всякие суеверия. Более того, отвергая бессмертие, он надеялся освободить человека от страха смерти. Зачем бояться смерти, если это всего лишь угасание, полное отсутствие сознания и каких-либо ощущений, когда нет суждения и наказания, которое якобы ждет нас в загробной жизни? «Смерть не имеет никакого отношения к нам, ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам»⁵. Следуя этим выводам, Эпикур выбрал систему Демокрита (хотя и несколько модифицировав ее), поскольку она, по всей видимости, наиболее подходила для достижения его цели. Разве она не объясняла все явления механическим движением атомов, сводя, таким образом, на нет какие-либо ссылки на божественное вмешательство, и разве она не предложила удобного предлога, чтобы отвергнуть бессмертие, убеждая, что душа, как и тело, состоит из атомов? Эта практическая цель эпикурейской физики особенно четко прослеживается в книге «De Rerum Natura», написанной великолепным художественным языком.

Ничего не возникает из ничего, ничто не переходит в ничего, провозглашал Эпикур, повторяя идею старых космологов. «И прежде всего, мы должны признать, что ничто не возникает из несуществующего, поскольку если бы это было так, то все возникало бы из всего, не нуждаясь ни в каких семенах. И если бы исчезающее разрушалось в несуществующее, все давно бы уже погибло, ибо то, что получается от разрушения, не существовало бы»⁶. Сравним это высказывание со строчками Лукреция:

Так как теперь доказал я уже, что вещам невозможно
Из ничего возникать и, родившись, в ничто обращаться.

Тела нашего опыта состоят из ранее уже существовавших материальных сущностей — атомов, — и гибели этих тел есть не что иное, как разложение их на составные сущности. Таким образом, исходными элементами Вселенной, образующими все на свете, являются Атомы и Пустота. «Вселенная как единое целое представляет собой тело; наши органы чувств в каждом конкретном случае говорят нам, что тела реально существуют; а свидетельства наших чувств, как я уже говорил, должны стать критерием нашего суждения обо всем, что не воспринимается напрямую. Кроме этого, если бы не существовало того, что мы называем пустотой, то телам не было бы где двигаться и сквозь что двигаться — между тем очевидно (дано в восприятии), что они двигаются. Добавим, что без этого суждения, не основанного на восприятии, нельзя постичь никакого общего качества, присущего всем существам, которое являлось бы либо атрибутом, либо случайным свойством тела или пустоты»⁷. Атомы различаются величиной, формой и весом (эпикурейцы определенно считали, что атомы имеют вес, что бы ни говорили более ранние атомисты), неделимы, и их число бесконечно. Сначала они падали «ливнем» в пустоте или пустом пространстве, двигаясь вниз по вертикали. Лукреций утверждал, что атомы движутся в пустоте, как пылинки в солнечном луче, так что вполне возможно, что эпикурейцы вовсе не думали, что атомы движутся по параллельным друг другу прямым, ибо если бы это было так, то столкновение между ними могло бы происходить только в результате Божественного вмешательства.

Чтобы объяснить, как возник мир, Эпикуру пришлось допустить возможность столкновения атомов; более того, тем самым он хотел одновременно дать объяснение, как возникла свободная воля (в которую верили эпикурейцы). Поэтому он утверждал, что отдельные атомы начинали произвольно двигаться по косой или отклоняясь от прямой линии. Так произошли первые столкновения

атомов, и все перемешалось, породив вращательное движение, благодаря которому возникли бесчисленные миры, отделенные друг от друга пустыми пространствами (*intermundia*). Человеческая душа также состоит из атомов, гладких и круглых но, в отличие от животных, она обладает рациональным началом, располагающимся в груди, что подтверждается проявлением страха и радости. Иррациональная часть, принцип жизни, рассеяна по всему телу. При наступлении смерти атомы души отделяются друг от друга и процесс восприятия прекращается: смерть есть отсутствие восприятия.

Таким образом, мир возник в результате действия механических причин и потому нет никакой нужды в телеологии. Эпикурейцы полностью отвергли антропоцентрическую телеологию стоиков и не хотели иметь ничего общего с их теодицеей. Зло, от которого страдает человек, никак не совместимо с идеей Божественного руководства Вселенной. Боги, прекрасные и счастливые, пребывают в межмировом пространстве (*untermundia*); им нет никакого дела до людей, они едят, пьют и говорят по-гречески!

Видно державу богов и спокойную всю их обитель,
Где не бушуют ни ветры, ни дождь, низвергаясь из тучи,
Не проливается, где и мороз пеленой белоснежной,
Падая, их не гнетет, а эфир безоблачный вечно
Их покрывает и весь улыбается в свете разлитом⁸.

Боги созданы по образу и подобию человека, поскольку они тоже состоят из атомов — пусть даже самых тонких, и обладают лишь эфирными телами или квазителями — они разделены на два пола, внешне похожи на людей, дышат и едят так же, как мы. Боги нужны были Эпикуру не только для того, чтобы представить их в качестве воплощения своего этического идеала полного спокойствия. Эпикур полагал, что всеобщая вера в богов может быть объяснена только с помощью гипотезы о том, что они объективно существуют. Об-

разы приходят к нам от богов, особенно во сне, но восприятие говорит нам только о том, что боги существуют и во всем похожи на людей: знание же о том, в каком счастливом состоянии они находятся, дает нам только разум. Люди могут чтить богов за их превосходство и принимать участие в привычных церемониях поклонения им, но страх перед богами совершенно неуместен, так же как и все попытки завоевать их расположение жертвоприношениями. Истинная набожность состоит в праведных мыслях.

Нет, благочестье не в том, что пред всеми с покрытой главой
Ты к изваяньям идешь и ко всем алтарям припадаешь.
Иль повергаешься ниц, или, длани свои простирая,
Молишься храмам богов, иль обильно кровью животных
Ты окропляешь алтарь, или нижешь обет на обеты,
Но в созерцанье всего при полном спокойствии духа⁹.

Поэтому мудрец не страшится ни смерти — поскольку смерть есть простое угасание, — ни богов, поскольку им нет дела до человеческих проблем, и потому от них не приходится ждать никакого наказания. Здесь мы можем вспомнить знаменитые строчки Вергилия:

Счастливы те, кто вещей познать сумели основы,
Те, кто всяческий страх или Рок, непреклонный к молениям,
Смело повергли к ногам, и жадного шум Ахеронта¹⁰.

Эпикурейская этика

Подобно киренаикам, Эпикур объявил целью жизни *удовольствие*. Каждое существо стремится к удовольствию, и в удовольствии состоит счастье. «...Мы утверждаем, что удовольствие есть начало и конец счастливой жизни; поскольку мы считаем его первым благом, возникшим одновременно с нами; мы предпочитаем или избегаем чего-то, думая в первую очередь о нем, и приходим мы к тому, что судим о чем-нибудь — хорошо

это или плохо, используя это чувство в качестве эталона»¹¹. В связи с этим возникает вопрос: что понимал Эпикур под понятием «удовольствие», называя его целью жизни? Следует отметить два факта: во-первых, Эпикур не имел в виду сиюминутные удовольствия или отдельные ощущения, но удовольствие, которое сопровождает нас всю жизнь; во-вторых, удовольствие, по Эпикуру, состоит скорее в отсутствии боли, чем в позитивном удовлетворении. Такое удовольствие доставляет исключительно душевное спокойствие. Со спокойствием души Эпикур связывал и телесное здоровье, но основной упор делал на интеллектуальной радости, ибо, поскольку очень сильные телесные страдания бывают обычно непродолжительны, более слабые страдания можно преодолеть или сделать терпимыми с помощью интеллектуальных удовольствий. «Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души...» «Мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда к нам приходит большее удовольствие после того, как мы вытерпим страдания в течение долгого времени»¹². Когда Эпикур говорит о выборе удовольствия и отрицает определенные его виды, он стремится достичь постоянства чувства радости и отсутствия страданий, которые следуют за удовольствием, ибо в его этике нет места для дискриминации различных видов удовольствия, основанной на моральных оценках. (Хотя следует отметить, что дифференциация удовольствий по признаку соответствия моральным ценностям неосознанно присутствует в его теории, как и должно быть в любой гедонистской этике, если, конечно, гедонист не готов признать, что «основные» виды удовольствий имеют ту же значимость, что и более утонченные. А какой серьезный моральный философ готов был признать это,

не используя другой критерий, помимо удовольствия?» «Таким образом, всякое удовольствие по своей природе есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать равно как и всякое страдание есть зло, но не всякого страдания следует избегать». «Итак, когда мы говорим что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие или не соглашающиеся или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные... рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение»¹³. «Ни одно удовольствие не является по своей сути плохим: лишь мотивы некоторых удовольствий порождают значительную часть осложнений»¹⁴.

На практике всегда следует учитывать, не приведет ли какое-либо удовольствие к сильным страданиям и, наоборот, не приведет ли страдание к величайшей радости. К примеру, отдельное удовольствие, в какой-то момент очень сильное, может подорвать здоровье человека или сделать его рабом привычки — в этом случае оно порождает страдания, которые окажутся сильнее удовольствия. И наоборот, в какое-то время боль может быть очень сильной — например, при операции — и тем не менее порождающей большее благо — здоровье. Поэтому, хотя всякое страдание, рассмотренное абстрактно, есть зло, а всякое удовольствие — благо, на практике мы всегда должны думать о будущем и постараться достичь максимально продолжительного удовольствия, которое, по мнению Эпикура, заключается в здоровом теле и душевном покое. Эпикурейский гедонизм, следовательно, не ведет к вседозволенности и оправданию извращений, но проповедует спокойную, умиротворенную жизнь,

ибо человек несчастлив не только из-за того, что испытывает страх, но и из-за необузданных суетных желаний, и если он сумеет усмирить свои страсти, то обретет благоденствие, даруемое разумом. Мудрый человек не умножает своих потребностей, ибо это лишь увеличивает число источников страданий — он, скорее, сведет свои потребности к минимуму. Эпикурейцы доходили до утверждения, что мудрый человек может быть счастливым, даже подвергаясь телесным пыткам. Так, Эпикур заявлял, что, «хотя бы его и пытали на дыбе, мудрый человек все равно счастлив»¹⁵. Эта идея наиболее ярко выражена в следующем высказывании: «Пусть мудреца сжигают, пусть его подвергают пыткам, — все равно... он скажет: «Как это приятно! Меня это совершенно не трогает»¹⁶. Таким образом, этика эпикурейцев призывала к умеренному аскетизму, самоконтролю и независимости. «Выработать у себя простые и недорогие привычки — значит совершенствовать свое здоровье и освободиться от колебаний в вопросах, связанных с удовлетворением насущных потребностей»¹⁷.

Главным условием атараксии, или спокойствия души, является добродетель, хотя, конечно, Эпикур оценивал добродетели в зависимости от их способности вызывать удовольствие. Такие добродетели, как простота, умеренность, воздержанность и жизнерадостность, приносят гораздо больше радости и счастья, чем необузданное стремление к роскоши, непомерное честолюбие и другие. «Нельзя жить приятно, не живя благоразумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. А у кого этого нет, тот не живет разумно, нравственно и справедливо; а у кого нет последнего, тому нельзя жить приятно». «Справедливый человек не испытывает беспокойства, несправедливый же — вечная его жертва». «Несправедливость сама по себе не является злом, она становится им потому, что к ней всегда присоединяется

страх, что не удастся спастись от тех, кто назначен наказывать за действия, связанные с несправедливостью». «Если действия, признанные справедливыми, при перемене обстоятельств оказываются на практике не согласными с естественными представлениями о справедливости, то эти действия несправедливы. Но если при перемене обстоятельств те же действия, которые были признаны справедливыми, более уже не полезны, то они были справедливыми тогда, когда они были полезны для взаимного общения сограждан, но впоследствии, перестав быть полезными, они уже не справедливы»¹⁸. Более того, несмотря на то что в теории этика Эпикура по сути своей эгоистична или даже эгоцентрична, ибо основывается на индивидуальном удовольствии, на практике она не была столь эгоистичной, как может показаться с первого взгляда. Так, эпикурейцы полагали, что гораздо приятнее делать добро, чем получать его, и основатель этой школы прославился своим миролюбивым и добрым характером. «Тот, кто хочет жить спокойно, не боясь других людей, должен обзавестись друзьями; с теми же людьми, с которыми нельзя подружиться, он должен обращаться так, чтобы, по крайней мере, не превратить их во врагов; а если это не в его власти, он должен, насколько это возможно, избегать общения с ними и держать их на расстоянии, ибо это в его же интересах». «Самые счастливые люди — это те, которые достигли такого состояния, что им нечего бояться окружающих людей. Такие люди живут друг с другом в согласии, имея самые твердые основания доверять друг другу в полной мере, наслаждаясь преимуществами дружбы и оплакивая преждевременную смерть своих друзей, если таковая случится»¹⁹. Возможно, правильно было бы сказать, что практические моральные суждения Эпикура были более разумными, чем теоретическое обоснование его этики, которая почти не уделяла внимания моральным обязательствам. Человеку не следует хвататься за первое же подвернув-

шееся удовольствие, а поэтому он должен обладать искусством трезвой оценки и рассудительностью. Мы должны соблюдать симметрию, которая заключается в правильном расчете соотношения удовольствия и страдания в нашей жизни, в способности принимать во внимание и уравнивать настоящие или будущие радости и несчастья. В этом и заключается сущность благоразумия, или наивысшей добродетели. Если человек хочет прожить поистине счастливую, приятную и спокойную жизнь, он должен обладать этой добродетелью, то есть быть благоразумным. «Итак, начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии, от благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо; наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь добродетели по природе соединены с жизнью приятной, а приятная жизнь от них неотделима»²⁰. Если человек благоразумен, то он и добродетелен, ибо добродетельный человек — не тот, кто предается удовольствиям в любое время, а тот, кто знает, как следует вести себя в поисках удовольствий. Определяя добродетель таким образом, Эпикур был уверен, что она является необходимым условием для длительного счастья.

Эпикур придавал огромное значение *дружбе*. «Из всех вещей, которыми мудрость снабжает нас для достижения длительного счастья, нет ничего более важного, чем дружба»²¹. Для этики, основанной на эгоистических чувствах, подобное утверждение может показаться странным, но то огромное значение, которое эпикурейцы придавали дружбе, базируется на эгоистических расчетах. Без дружбы человек не сможет прожить безопасной и спокойной жизни, а кроме того, дружба доставляет удовольствие. Дружба, таким образом, основывается на любви к себе, на идее о тех преимуществах,

которые получает человек, имеющий друзей. Однако эгоизм слегка скрашивается в доктрине эпикурейцев, гласящей, что в дружбе возникает привязанность к другому человеку, и мудрый человек любит своего друга не меньше, чем себя. Тем не менее нельзя отрицать, что социальная теория эпикурейцев носит эгоистический характер; это особенно заметно в их утверждениях о том, что мудрый человек не должен заниматься политикой, ибо она нарушает спокойствие души. Впрочем, здесь эпикурейцы допускают два исключения: первое заключается в том, что политикой разрешается заниматься тому, от кого этого требуют интересы личной безопасности; и второе — в политику может уйти человек, испытывающий такое сильное стремление сделать политическую карьеру, что о достижении им атараксии говорить невозможно. Спокойствия души он сможет достичь, уйдя в отставку.

Удовольствие и личные преимущества являются определяющими и для эпикурейской теории закона. Гораздо приятнее жить в обществе, где правит закон и уважаются права, чем в условиях «*bellum omnium contra omnes*»*. Последнее условие никак не способствует достижению душевного спокойствия или атараксии.

Эпикурейцы, как мы видим, в своей физике вернулись к учению Левкиппа и Демокрита, так же как стоики возвратились к космологии Гераклита. Эпикурейская этика, однако, более или менее совпадает с этикой киренаиков. И Аристипп, и Эпикур считали целью жизни удовольствие, и в обеих школах основное внимание уделяется будущему, расчету и «измерению» соотношения удовольствия и страдания. Между эпикурейцами и киренаиками существуют, однако, различия. В то время как последние считали, что целью является позитивное удовольствие, эпикурейцы подчеркивали скорее его не-

* Война всех против всех (лат.).

гитивный аспект — спокойствие и уравновешенность. И снова, в то время как киренаики считали телесные страдания большим злом, чем душевные, эпикурейцы утверждали обратное на том основании, что тело страдает только от теперешнего зла, а душа может страдать, вспоминая прошлое зло и предвидя или опасаясь зла будущего. Тем не менее можно с уверенностью сказать, что эпикурейство поглотило киренаизм. Разве Эпикур не соглашался с киренаиком Гегесием в том, что следует избегать страданий, и с Анницерием в том, что мудрые люди должны окружать себя друзьями?

Таким образом, философия эпикурейцев вовсе не является философией героев, лишена она и того морально-го величия, которым отличается учение стоиков. Вместе с тем ее основные положения вовсе не столь эгоистичны и «аморальны», как это может показаться на первый взгляд, а потому вполне понятна ее привлекательность для определенного типа людей. Это конечно же не героические убеждения или философия; но ее автор и не считал, что она должна стать основой жизни, что бы там ни говорили люди, применяющие ее на практике.

Заметки о кинизме в первый период эллинистической эпохи

Кинизм этого периода перестал быть серьезным учением, призывавшим к независимости, подавлению желаний и физической выносливости; он занялся высмеиванием условностей, традиций, суеверий и стилей поведения. Конечно же эта тенденция наблюдалась уже и в раннем кинизме — стоит только вспомнить Диогена, — однако в период эллинизма она проявила себя в новом литературном жанре — в сатире. В первой половине III века до н. э. Бцион Борисфенский, на которого оказали большое влияние киренаики, пропагандировал в своих «диа-

трибах» так называемый «гедонистский кинизм», призывая к простой кинической жизни, дающей удовольствие и счастье. Вслед за Биомом подобные диатрибы — популярные анекдотические сатиры — создавал Телес, живший в Мегаре около 240 года до н. э. В них он говорил о реальности и о том, что за нее выдают, о нищих и богатых, о кинической «апатии» и другом.

Менипп из Гадары (около 250 года до н. э.) создал сатиру, в которой сочетал прозу и поэзию и различными способами (под видом путешествия в ад или писем к богам) критиковал натурфилософию и специальные науки, а также высмеивал почести, воздаваемые Эпикуру его последователями, которые очень сильно напоминают поклонение идолу. Его стилю подражали Варрон, Сенека в своем «Aprocolocyntosis» («Апология тыквы») и Лукиан.

Церцид из Мегалополиса, сочинявший мелиамбы в том же сатирическом стиле, заявлял, к примеру, что решение щекотливого вопроса о том, почему Хронос для одних людей является отцом, а для других — отчимом, он предоставляет наблюдателям небесных явлений.

Глава 39

ДРЕВНИЕ СКЕПТИКИ, СРЕДНЯЯ И НОВАЯ АКАДЕМИИ

Древние скептики

В философской системе Пиррона, основателя школы скептицизма, как и в системах стоиков и эпикурейцев, теория подчинялась практике, хотя между этими учениями существовала и принципиальная разница. В то время как стоики и эпикурейцы считали науку или положительное знание средством достижения душевного покоя,

скептики стремились достичь того же самого, отрицая знание и с недоверием относясь к науке.

Пиррон из Элиды (ок. 360 — ок. 270 до н. э.), который, как говорят, сопровождал Александра Македонского в его походе в Индию, создал свою теорию, опираясь на идеи Демокрита о чувственных качествах, релятивизм софистов и гносеологию киренаиков. Он учил, что человеческий разум не способен постичь внутреннюю сущность вещей (мы не можем «схватить» ее): мы можем знать вещи только такими, какими они являются нам. Одни и те же объекты кажутся различными разным людям, и мы не можем знать, чье мнение правильное, ибо любому утверждению можно противопоставить обратное утверждение, которое будет не менее справедливым. Поэтому мы не можем быть ни в чем уверены до конца, и мудрый человек — тот, который воздерживается от окончательных суждений. Вместо того чтобы утверждать: «Это так», надо говорить: «Мне так кажется» или «Вполне возможно».

Тот же скептицизм и вытекающее из него недоверие к суждению распространялись и на практическую жизнь. Ничто не может само по себе быть уродливым или прекрасным, правильным или ложным, или, по крайней мере, мы не можем ни в чем быть уверенными — все внешние вещи в нашей жизни совершенно индифферентны. Цель жизни мудреца заключается в том, чтобы достичь душевного покоя и постараться сохранить его. Это верно, что даже мудрый не может избежать действия и устранившись от жизни, но он должен придерживаться наиболее вероятных мнений, традиций и законов, помня, что абсолютная истина недостижима.

Диоген Лаэртский сообщает нам, что Пиррон высказывал свои философские взгляды в устной форме, и мы знаем о них только благодаря произведениям его ученика Тимона из Флиунта (ок. 320—230 до н. э.), которого Секст Эмпирик называл «толкователем учения

Пиррона». Тимон сочинил «Силлы» — пародию на Гомера и Гесиода, в которой он высмеял всех греческих философов, за исключением Ксенофана и самого Пиррона. Согласно Тимону, нельзя доверять ни чувственному восприятию, ни разуму. Поэтому мы должны с подозрением относиться ко всем суждениям, не позволять себе верить ни одному теоретическому утверждению, и тогда мы сможем достичь истинной атараксии или невозмутимости.

(Цицерон, очевидно, не знал, что Пиррон — скептик, и считал его скорее моралистом, который проповедовал и практиковал безразличие ко всем внешним проявлениям жизни. Вероятно, что сам Пиррон не создавал теории скептицизма, но, поскольку он не оставил письменных произведений, мы ничего не можем утверждать с уверенностью.)

Средняя Академия

Платон утверждал, что объекты чувственного восприятия не являются объектами истинного знания, но он был далек от скептицизма, ибо целью его диалектики было достижение истинного и точного знания о вечном и устойчивом. Однако во Второй, или Средней, Академии проявилось скептическое течение, направленное главным образом против догматизма стоиков, но выраженное так же в терминах универсального. Так, Аркесилай (314—240 до н. э.), основатель Средней Академии, известен своим высказыванием, что он ни в чем не может быть уверен — даже в том, что он ни в чем не уверен. В этом он опередил даже Сократа, который «знал, что ничего не знает». Аркесилай, подобно последователям Пиррона, относился с недоверием к суждениям и призывал воздерживаться от них. Пытаясь обосновать свою позицию по образцу и методу Сократа, Аркесилай избрал объек-

том критики гносеологию стоиков. Ни одно представление не имеет гарантий объективной достоверности, ибо мы можем быть субъективно уверенными, даже когда наши представления объективно логичны. Поэтому ни в чем нельзя быть уверенным.

Новая Академия

1. Основателем Третьей, или Новой, Академии был Карнеад Киренский (214/212—128 до н. э.), который сопровождал стоика Диогена во время его дипломатического посольства в Рим в 155 году до н. э. Будучи последователем скептика Аркиселая, он учил, что знание недостижимо и что критериев истины не существует. Полемизируя со стоиками, он утверждал, что не может быть такого чувственного представления, рядом с которым нельзя было бы поставить ложного представления, неотличимого от истинного, приводя в пример сны, которые, будучи нереальными, кажутся спящему истинными, а также галлюцинации и видения. Следовательно, впечатления чувств ненадежны, и разум не может их исправить, как думали стоики, поскольку они сами утверждали, что понятия формируются на опыте.

Мы ничего не можем доказать, поскольку любое доказательство строится на допущениях, которые сами нуждаются в доказательствах. Но и эти доказательства, в свою очередь, покоятся на допущениях, и так до бесконечности. Поэтому вся догматическая философия — это замок на песке, поскольку по каждому вопросу можно найти аргументы «за» и столь же убедительные доводы «против». Карнеад подверг критике теологию стоиков, пытаясь доказать, что их доводы в защиту существования Бога звучат неубедительно и что их доктрина Божественной природы содержит противоречия. К примеру, доказывая, что Бог существует, стоики апеллируют

к *consensus gentium**. Но это единомыслие доказывает лишь *всеобщую веру* в существование богов, но никак не само их существование. А на каких основаниях стоики утверждали, что Вселенная мудра и рациональна? Сначала следует доказать, что она представляет собой *одушевленное существо*, а этого они как раз и не сделали. Если они говорят, что миром управляет Высший разум, от которого произошел и человеческий разум, то должны сначала доказать, что ум человека не может быть самопроизвольным порождением природы. Аргумент в пользу сотворения мира также неубедителен. Если Вселенная создана, то должен быть и ее Творец; на самом же деле никто не знает, была ли она создана или нет. Может быть, она просто самопроизвольное творение природных сил?

Бог стоиков — это одушевленное существо, которое должно поэтому обладать чувствами. Но если Он может чувствовать и ощущать, тогда Он способен к страданию и, в конечном счете, подвержен распаду. Более того, если Бог рационален и совершенен, как думали стоики, Он не может быть «добродетельным», каким они его считали. Как Бог может быть, к примеру, храбрым или мужественным? Каким Он должен подвергнуться опасностям и страданиям, чтобы доказать свое мужество?

Стоики исповедовали доктрину Божественного Провидения. Но если Провидение действительно существует, то как можно объяснить, к примеру, наличие в природе ядовитых змей? Стоики утверждают, что Божественное Провидение проявляется в том, что Бог даровал людям разум. Но большинство людей используют этот дар для саморазрушения, и для таких людей разум — это скорее бедствие, чем благо. Если бы Бог действительно обладал Провидением, Он бы создал всех людей хорошими и дал бы всем правильный разум. Более того, Хри-

* Единомыслие народов (лат.).

сиппу не следовало бы говорить, что «Бог пренебрегает», к примеру, «мелочами». Во-первых, то, чем Провидение забыло нас снабдить, вовсе нельзя назвать мелочью; во-вторых, Бог не может пренебрегать намеренно (ибо преднамеренное небрежение к чему-нибудь непростительно даже земным владыкам); а в-третьих, трудно представить себе, чтобы Высший разум мог чем-нибудь неосознанно пренебречь.

Эти и другие аргументы Карнеада против учения стоиков представляют в определенной мере лишь академический интерес. Материалистическая доктрина Бога, которой придерживались стоики, содержит неразрешимые противоречия, ибо, если Бог материален, значит, Он подвержен распаду, а если Он — Душа Вселенной, наделенной телом, то Он может испытывать чувства удовольствия и боли. Но повторяю, подобные доводы против концепции Божества имеют для нас чисто академический интерес. Более того, нам и в голову не могло бы прийти приписывать Богу человеческие добродетели, как это делал Карнеад. Не собираемся мы и доказывать, что все в мире было создано ради блага человека. Тем не менее отдельные проблемы, затронутые Карнеадом, не лишены смысла, и всякая теодицея должна попытаться найти на них ответ. К таким проблемам относится, например, существование в мире физических страданий и морального зла. Описывая теодицею стоиков, я уже сделал несколько замечаний по этому поводу и надеюсь далее показать, как решали эти проблемы философы Средневековья и современности. Однако всегда следует помнить, что даже если человеческий разум неспособен дать исчерпывающие и полностью удовлетворяющие нас ответы на все сложные вопросы, возникающие по поводу какой-либо теории, то из этого вовсе не следует, что надо отказаться от этой теории, если она конечно же покоится на основе убедительных доказательств.

Карнеад понимал, что полное отрицание умозаключения невозможно, и создал теорию пробабиллизма (веро-

ятности). Вероятность имеет несколько степеней и является необходимой и достаточной для действия. Он показал, например, каким образом можно приблизиться к истине — несмотря на то что мы никогда не сумеем достичь абсолютной истины, — это делается с помощью накопления доказательств в пользу той или иной позиции. Если я просто увидел силуэт какого-то человека, это может быть галлюцинация, но если я слышу его голос, могу до него дотронуться, если он ест — я могу ради практических целей признать, что мое представление истинно. Эта истина обладает высокой степенью вероятности, особенно если я знаю, что такой-то человек должен находиться в это время в этом месте. Если человек покидает Англию и едет по делу в Индию, то, увидев свою жену на причале в Бомбее, он имеет причины сомневаться в достоверности своего восприятия. Но если, вернувшись в Англию, он видит, что жена встречает его на берегу, то его восприятие с высокой степенью вероятности будет истинным.

2. Академия вернулась к догматической позиции под руководством Антиоха из Аскалона (ум. около 68 до н. э.), который, по-видимому, начинал как агностик, но позже отказался от этой позиции; его лекции зимой 788 года до н. э. слушал Цицерон. Он указал на противоречие, содержащееся в утверждении, что ничто нельзя познать или что все сомнительно, ибо, признавая, что все вызывает сомнения, я тем самым признаюсь в том, что знаю это. Он установил для себя свой собственный критерий истины. Истинными он считал те положения, которые разделяли великие философы, и пытался доказать, что между академической, перипатетической и стоической системами нет принципиальных расхождений. Он в открытую излагал слушателям Академии доктрины стоиков, безо всякого стыда утверждая, что Зенон позаимствовал их у старых академиков. Таким образом, он попытался лишить скептиков одного из их главных аргу-

ментов, что между различными философскими системами существуют противоречия. В то же самое время Антиох представлял себя как эклектика.

Его эклектизм проистекал из морального учения. Повторяя вслед за стоиками, что для счастья достаточно одной добродетели, он тем не менее разделял веру Аристотеля в то, что для счастья в его высшей степени необходимы также внешние блага и здоровье. Несмотря на то что Цицерон называл Антиоха больше стоиком, чем академиком, он, несомненно, был эклектиком.

3. Эклектиком был и римский ученый и философ Марк Теренций Варрон (116—27 до н. э.). По его мнению, единственно правильной теологией является та, которая признает одного Бога, представляющего собой Душу мира, которым Он управляет, руководствуясь разумом. Надо отказаться от мифической теологии поэтов на том основании, что она приписывает богам недостойные качества характера и поступки, а физические теологии натурфилософов противоречат друг другу. Не следует, однако, отвергать официальную религию государства, ибо она имеет практическое значение и популярна в народе. Варрон высказал даже предположение, что традиционную религию придумали государственные мужи прошлого, и если бы сейчас потребовалось создать новую религию, то с помощью философии эта задача была бы выполнена куда успешнее.

На Варрона, очевидно, оказал огромное влияние Посидоний, у которого он позаимствовал теорию происхождения и развития культуры, а также его географические и гидрологические воззрения и многое другое. Взгляды Варрона по этим вопросам оказали, в свою очередь, влияние на Витрувия и Плиния. Варрон также перенял у Посидония приверженность к пифагорейскому «числовому мистицизму», что оказало воздействие на взгляды таких писателей, как Геллий, Макробий и Марциан Капелла. Влияние киников очень заметно в произведении

Варрона «*Saturae Menippeae*», от которого до нас дошли только фрагменты. В нем он противопоставлял простоту киников роскоши богачей, издеваясь над их жадностью, и высмеивал перебранки философов.

4. Наиболее известным римским эклектиком был Марк Туллий Цицерон, великий оратор (3 января 106 г. — 7 декабря 43 г. до н. э.). В юности Цицерон был учеником Федра Эпикурейца, Филона Академика, Диодота Стоика, Антиоха из Аскалона и Зенона Эпикурейца. На Родосе он слушал лекции Посидония Стоика. Цицерон посвятил свою юность изучению философии в Афинах и на Родосе, однако большую часть своей жизни он отдал общественной деятельности и обязанностям должностного лица и только за три года до смерти вернулся к философии. Большая часть его философских произведений была написана именно в эти годы (например, «Парадоксы», «Утешение», «Гортензий», «Академика», «О пределах блага и зла», «Тускуланские беседы», «О природе богов», «О старости», «О божественном», «О судьбе», «О дружбе», «О добродетели»). «О государстве» и «О законах» были написаны ранее. В произведениях Цицерона почти не содержится оригинальных идей, что, не скрываясь, признавал и сам философ¹: «Я отношусь к числу переписчиков и лишь добавляю слова, которых у меня в избытке». Зато он обладал даром ясно и понятно излагать идеи греческих и римских философов.

Цицерон не смог дать научного опровержения скептицизма (из-за конфликта различных философских школ и идей он сам склонялся к нему) и нашел отдушину в интуитивных озарениях морального сознания, непосредственных и определенных. Понимая, какую опасность представляет для нравственности скептицизм, он стремился вывести моральные суждения из-под его разлагающего влияния и говорил о врожденных понятиях, данных нам от природы. Эти нравственные понятия за-

ложены в нас с рождения и подтверждаются общим согласием.

В своих этических взглядах Цицерон разделял мнение стоиков о том, что для счастья достаточно добродетели, но он не мог отказаться и от учения перипатетиков, которые призывали ценить и внешние блага, хотя по этому вопросу Цицерон высказывал определенные сомнения. Подобно стоикам, он считал, что мудрый человек должен избавиться от страстей, добавляя сюда идею перипатетиков о том, что добродетель — это среднее между двумя крайностями. (Однако следует отметить, что Цицерон считал страсти или душевное волнение противными природе: «Душевное волнение, не усмиренное здравым смыслом, противно природе».) Опять-таки, для Цицерона, как и для стоиков, высшей является практическая, а не умозрительная добродетель.

В области натурфилософии Цицерон склонялся к скептицизму, хотя он ни в коем случае не отвергал эту отрасль человеческой мысли. Его особенно интересовали природные доказательства существования Бога; он отвергал доктрину атеистического атомизма. «Не понимаю, почему бы человеку, который считает, что так могло произойти [то есть мир образовался в результате случайного столкновения атомов], не поверить также, что если изготовить из золота или из какого-нибудь другого материала в огромном количестве всю двадцать одну букву, а затем бросить эти буквы на землю, то из них сразу получатся «Анналы» Эния, так что их можно будет тут же и прочитать»².

Цицерон полагал, что в интересах всего общества необходимо сохранить традиционную религию, которую, однако, следует очистить от суеверий и от привычки приписывать богам безнравственные поступки (вспомним, к примеру, историю о похищении Ганимеда). Особенно следует укреплять веру в провидение и бессмертие души.

Идеалом Цицерона были братские отношения между людьми (ср. с идеалом Стои). В этом он разделял мне-

ние Платона, высказанное им в девятом письме. «И тот же разум заставляет человека стремиться к людям, объединяясь с ними по природе речью и жизненным опытом, начиная с любви к близким и домочадцам, идти дальше и вступать в сообщество, сначала гражданское, а потом и вселенское, и, как пишет Платон Архиту, помнить, что рождается он не только для себя, но и для отечества и близких, и лишь весьма малая часть его достается ему самому»³.

Глава 40

СРЕДНЯЯ СТОЯ

Во II и III веках до Рождества Христова среди философов Стои наметилось ярко выраженное стремление к эклектике, выразившееся в заимствовании идей Платона и Аристотеля и отходе от ортодоксального стоицизма. Причиной этого стала не только критика, которой догматизм стоиков подвергся со стороны академиков, но и их контакты с римским миром, которого гораздо больше интересовало практическое применение философских доктрин, чем теоретические вопросы. Ведущими философами Средней Стои были Панэций и Посидоний.

1. *Панэций (Панетий) Родосский* (ок. 185—110 до н. э.) некоторое время жил в Риме, где сумел заинтересовать греческой философией Сципиона и Лелия, а также оказал большое влияние на римского историка К. Муция Сцеволу и греческого историка Полибия. Его работами пользовался Цицерон, особенно при создании первых двух книг своего трактата «Об обязанностях». В 129 году до н. э. Панэций сменил Антипатра из Тарса на посту схоларха в Афинах.

Панэций, с одной стороны, усовершенствовал некоторые доктрины стоиков и отбросил ряд других, без ко-

лебаний отказавшись от самых ортодоксальных взглядов. Так, он утверждал, что цель жизни простого человека заключается в рациональном совершенствовании своей собственной души. В стоицизме Панэция поэтому стало меньше «идеализма», кроме того, он отказался от старого идеала стоиков, каким они считали человека, обладающего истинной мудростью, и на первое место поставил искусность во всем. Более того, он, в отличие от древних стоиков, верил в необходимость обладания внешними благами и не призывал людей стремиться к полной невозмутимости (апатии).

Усовершенствовав подобным образом этику стоиков, Панэций выбросил из их учения теорию о возможности предсказания будущего (которую древние стоики рассматривали как философскую основу детерминизма), отказался от астрологии, от доктрины сгорания мира и от идеи об относительном бессмертии души. На политическую теорию Панэция оказали большое влияние идеи Платона и Аристотеля, хотя ему был близок, как и всем стоикам, идеал космополитизма, чего нельзя сказать о двух великих греческих философах. Он мало симпатизировал традиционной теологии.

Очевидно, именно от Панэция воспринял Сцевола идею о том, что теология состоит из трех частей (ср. с Варроном). Он различал: i) теологию поэтов, которая построена по образу человека и потому не может быть верной; ii) теологию философов, которая рациональна и соответствует истине, но не пригодна для повсеместного применения; и iii) теологию государственных мужей, которая поддерживает традиционную религию и незаменима для народного образования.

2. Самым талантливым из учеников Панэция был *Посидоний из Апамеи* (ок. 135—51 до н. э.). Сначала он был учеником Панэция в Афинах, а потом предпринял ряд длительных путешествий, например в Египет и в Испанию, после которых в 97 году основал свою школу

на острове Родос. Именно здесь в 78 году до н. э. слушал его лекции Цицерон и дважды навещал Посидония Помпей. Работы Посидония до нас не дошли, и только недавно, в результате анализа произведений, созданных под его несомненным влиянием, ученые смогли понять — может быть, еще не до конца, — как велик был Посидоний. Историк и географ, рационалист и мистик, он свел воедино различные течения, существовавшие в стоическом монизме, и пытался обосновать свои философские доктрины многочисленными эмпирическими данными. Все его учение было пронизано энергией религиозного вдохновения. Именно поэтому Целлер назвал его «самым универсальным умом Греции после Аристотеля». Прокл в своей книге «Eurleiden» семь раз упоминает имя Посидония и его школу, говоря о философии математики, к примеру, о параллелях, о различиях между теоремами и проблемами и о существовании теорем.

Основой философии Посидония был монизм стоиков, с помощью которого он на многочисленных примерах пытался продемонстрировать единство Природы. Явления приливов, порождаемых притяжением Луны, натолкнули его на мысль о том, что между всеми частями Вселенной существует «симпатия». Мир представляет собой иерархию различных уровней бытия, начиная от неорганических структур минерального мира и кончая сверхорганической сферой Божественного. В промежутке располагаются растения, животные и люди. Все эти уровни тесно связаны между собой и образуют одну огромную систему, каждая деталь которой создана Божественным Провидением. Универсальная гармония, царящая во Вселенной, и ее структурное устройство требуют существования Абсолютного разума или Бога, находящегося на вершине Иерархии и проявляющегося во всепроникающей рациональной деятельности. Весь мир пронизывает жизненная сила, исходящая от Солнца; сам Бог представлялся Посидонию, шедшему в этом вопросе по сто-

пам ортодоксального стоицизма, в виде рационального огненного дыхания. Более того, в противовес теории своего учителя Панэция Посидоний возродил стоическую доктрину возгорания мира, которая подчеркивала монистическую сущность Вселенной.

Однако, несмотря на монизм, в учении Посидония присутствует и дуализм, возникший, очевидно, под влиянием платонизма. Космос делится на надлунный и подлунный миры. Подлунный мир — это земной мир, подверженный уничтожению, а надлунный — небесный и «неуничтожимый», он поддерживает нижний мир порождаемыми им силами. Однако оба эти мира связаны между собой через человека, который предстает собой связующее звено. Состоящий из тела и духа, он стоит на границе уничтожаемого и неуничтожаемого, или земного и небесного; и, так же как человек представляет собой онтологическое звено, соединяющее оба мира, так и знание человеческое является гносеологическим звеном, соединяя в себе все знания — и знания о небесном мире, и знание о земном. Более того, в телесном мире человек является высшей ступенью, а в духовном, наоборот, самой низкой. Между человеком и Высшим существом — Богом — существуют «демоны» — духовные существа, стоящие в духовном отношении выше человека и образующие промежуточную ступень между человеком и Богом. Таким образом, иерархический характер Вселенной не нарушается, хотя дуализм и сохраняется. Он же присутствует и в психологической теории Посидония. Следуя традиции древних стоиков, он представлял душу как огненную пневму — такую же материальную, как и тело, — однако позже он уже подчеркивал различие души и тела, высказывая идеи, весьма сходные с идеями Платона. Так, тело является помехой для души, препятствуя свободному развитию ее познания. Более того, Посидоний возродил Платонову теорию о существовании души до рождения, которая естественным образом подчеркивает дуализм, а также утверждал — в отличие от Панэция, —

что душа бессмертна. Правда, это всего лишь относительное бессмертие (то есть по отношению к телу), поскольку Посидоний вернулся к стоической идее о сгорании мира. Поэтому его учение о «бессмертии» развивало идеи древних стоиков.

Несмотря на дуализм психологии человека, Посидоний, вслед за Платоном и Аристотелем, в своей общей психологии выделял различные степени развития души. Так, растения, которые у древних стоиков имели только природные свойства, но не душу, у Посидония обладают стремлениями, а также способностью к питанию и способностью к росту; а животные обладают еще и горячностью (смелостью), ощущениями, стремлением и способностью перемещаться. Человек — существо более сложное, чем животное, он имеет разумное начало и обладает способностью к речи, уму и размышлению.

Таким образом, хотя Посидоний и унаследовал от Платона дуализм, он подчинил его, в конечном счете, монизму, находясь под влиянием Гераклитовой теории гармонии противоположностей или единства в различии. И эта попытка соединить дуализм с монизмом стала важным шагом на пути к неоплатонизму. В противоположность Панаэцию, Посидоний верил в стоическую теорию о возможности предсказания будущего. Поскольку в Космосе царит всеобщая гармония и господствует Судьба, то будущее можно предвидеть; более того, Божественное Провидение не утаило от людей средства, помогающие его предсказывать. В таких состояниях, как сон и экстаз, душа, свободная от помех тела, может разглядеть связь событий и предвидеть будущее. Мы уже говорили о том, что Посидоний верил в существование демонов, а также в то, что человек может вступать в общение с ними.

Посидоний создал теорию истории или развития культуры. Во время золотого века примитивными людьми управляли мудрецы, то есть философы (у животных это соответствует естественному лидерству самого сильного

зверя в стаде). Именно они были авторами тех изобретений, которые помогли людям подняться от примитивного способа жизни к более утонченным условиям материальной цивилизации. Так, мудрецы открыли металлы и научили людей изготавливать орудия труда и т. д. В области морали за периодом примитивной невинности последовал период упадка нравственности; разгул жестокости привел к появлению законов. Соответственно, философы, предоставив другим заботу о развитии технических средств, занялись улучшением нравственного облика человечества. Сначала они посвятили себя практической и политической деятельности, а позже — теоретическим размышлениям. Однако все эти виды деятельности, от низшей до самой высшей, — это всего лишь разные уровни одной и той же мудрости.

Посидония интересовали также вопросы этнографии; он подчеркивал влияние климата и природных условий на характер и образ жизни людей — путешествия дали ему богатый материал для подобных выводов. Кроме того, интерес к эмпирической науке побудил его заняться исследованиями в области специальных наук — математики, астрономии, истории и литературы. Но самой выдающейся чертой Посидония была его способность сводить свои обширные эмпирические знания в единую философскую систему. Он везде находил связи, взаимодействия и гармонию, пытаясь постичь рациональную структуру Вселенной и рациональное развитие истории.

Развитие школы перипатетиков в эллинистическо-римский период

1. *Стратон из Лампсака*, по прозвищу Физик, сменил Теофраста на посту главы перипатетической школы в Афинах и занимал этот пост с 287-го по 269 год до н. э. Его философские взгляды сложились под влия-

нием идей Демокрита, заложивших основу его монистических взглядов на Вселенную. Мир состоит из частиц, между которыми располагается пустое пространство. Эти частицы делятся до бесконечности и обладают свойствами. Стратон считал, что существует два исходных качества или свойства — теплое и холодное. Мир был создан естественной необходимостью или по законам природы, и его создание может быть приписано Богу только в том случае, если под Богом понимать бессознательные силы самой природы. Словом, хотя Стратон и не следовал Демокритовой теории во всех деталях, все же обращение его к материалистическому монизму и отрицание дуализма Аристотеля следует приписать влиянию именно Демокритовой философии. Подобная трансформация, которую претерпели идеи перипатетиков в системе Стратона, объясняется его особым интересом к физической науке, за что он и получил прозвище Физик. Его исследования повлияли также на развитие медицины, астрономии и механики в александрийский период.

По мнению Стратона, всю психологическую деятельность, например мысли и чувства, можно свести к движению — это деятельность рациональной души, которая располагается между бровями. Объектом нашей мысли может быть лишь то, что перед этим породило чувственные впечатления, и, наоборот, всякое восприятие включает в себя интеллектуальную деятельность. На первый взгляд, это всего лишь повторение гносеологии Аристотеля, но Стратон, очевидно, не верил, что человек подчиняется рациональному принципу, который и отличает его душу от души животного. Из отрицания рационального начала в человеке логически вытекало отрицание бессмертия души, ибо если мышление полностью зависит от восприятия, то не может быть и речи о том, чтобы мыслящее начало могло существовать независимо от тела.

2. Под руководством последователей Стратона — Ликона из Трои, Аристона из Хиоса, Критолая из Фа-

зелиса, Диодора Тирского и Эримнея — школа перипатетиков не внесла ничего нового в развитие философской мысли. Более того, в школе проявилась четкая тенденция к эклектике. Так, хотя Критолай и защищал Аристотелеву доктрину о вечности мира, с критикой которой выступали стоики, он вслед за стоиками утверждал, что Бог и душа человека материальны (и состоят из эфира), и разделял отношение киников к удовольствию.

3. Когда схолярхом стал *Андроник Родосский*, в истории школы перипатетиков наступил новый этап. Андроник был десятым по счету схолярхом в Афинах (считая самого Аристотеля) и занимал этот пост с 70-го до 50 года до н. э. Он опубликовал «педагогические» работы Аристотеля, исследовал их подлинность и составил ко многим работам комментарии, уделив особое внимание логике. Самым выдающимся комментатором Аристотеля был *Александр Афродизийский*, который читал в Афинах лекции по философии перипатетиков между 198-м и 211 годами н. э. Будучи комментатором великого философа, Александр тем не менее не постеснялся отойти от его учения. Например, он занимал номиналистскую позицию по отношению к универсалиям и отрицал антропоцентрическую телеологию. Более того, он отождествлял творческий разум с первопричиной. Человек при рождении получает только природный ум, а позже приобретает приобретенный ум под влиянием творческого разума. Следствием этого было отрицание бессмертия человеческой души. И хотя в этом Александр был согласен с Аристотелем, следует признать, что это отрицание вытекало из учения самого Александра, а не из соответствующих замечаний Аристотеля.

4. Следует упомянуть о том, как в своем комментарии к «Первой аналитике» Александр красноречиво доказывал необходимость изучения логики. Он утверждал, что логика заслуживает нашего внимания и изучения не

потому, что она является составной частью философии, а потому, что служит ее инструментом. Ибо, если величайшее благо человека заключается в том, чтобы стать подобным Богу, и если это подобие достигается в результате созерцания и познания истины, а познание истины достигается путем доказательства, то мы должны относиться к доказательству с величайшим уважением и почтением. Это справедливо и по отношению к силлогизму, ибо доказательство — это форма силлогического мышления. Вместе с тенденцией к научным исследованиям развивалась и тенденция к эклектизму. Так, знаменитый врач *Гален* (129 — ок. 199 н. э.) и *Аристокл* из Мессины (ок. 180 н. э.) в доктрине имманентного активного Ума, пронизывающего всю природу, склонялись к стоицизму.

5. Перипатетиков последнего периода вряд ли вообще можно назвать перипатетиками, ибо эта школа была поглощена неоплатонизмом, последним великим достижением греческой философии, и последние перипатетики либо склонялись к эклектизму, либо занимались исключительно комментированием работ Аристотеля. Так, *Анатолий* из Александрии, ставший епископом Лаодиции около 268 года н. э. и у которого учился *Ямблих*, сочетал в своем трактате о числах от 1 до 10 рассмотрение реальных свойств чисел с пифагорейским «числовым мистицизмом».

Фемистий (ок. 320—390 н. э.), учивший людей в Константинополе и других местах Востока, но так и не ставший христианином, утверждал, что он выбрал себе в учителя мудрости Аристотеля и либо перефразировал, либо комментировал некоторые из работ великого философа, но на самом деле находился под гораздо более сильным влиянием платонизма. Вместе с поздними платониками он определял философию как занятие, «уподобляющее человека, насколько это возможно, Богу» (ср. «Теэтет» Платона).

Глава 41

ПОЗДНЯЯ СТОЯ

В ранний период Римской империи приверженность стоиков практическим и моральным принципам своей школы приобрела религиозную окраску — в связи с принятием доктрины, что человек состоит в родстве с Богом и обязан любить своих сограждан. Благородная мораль Стои особенно ярко проявилась в учении трех великих стоиков той эпохи — Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. В то же самое время в Стое, как и в других школах, проявилась тенденция к эклектизму. Не чуждалась Стоя и интереса к современным научным исследованиям — можно вспомнить, к примеру, географа Страбона. На наше счастье, сохранились многочисленные литературные источники того времени, что позволяет получить четкое представление и о самом учении поздних стоиков, и о его крупнейших представителях. Так, до нас дошли многие произведения Сенеки, а также четыре из восьми книг Флавия Арриана, в которых он излагал лекции Эпиктета, а книга «К самому себе» Марка Аврелия демонстрирует нам стоического философа на римском троне.

1. *Луций Анней Сенека* из Кордовы был сначала учителем, а потом министром императора Нерона; это по его приказу философ вскрыл себе вены в 65 году н. э.

Как и всякий римлянин, Сенека придавал огромное значение практической стороне философии, этике и — в пределах сферы нравственного — исследовал вопрос, как прожить добродетельную жизнь, не углубляясь при этом в теоретическое изучение природы добродетели. Он не ищет интеллектуального познания ради него самого, он рассматривает философию как средство обретения добродетели. Философия необходима, но ею следует заниматься ради практической цели. «Пусть наши слова приносят не удовольствие, но пользу — больной ищет не того врача, кто красно говорит»¹. Высказывания Се-

неки на эту тему вызывают в памяти изречения Фомы Кемпийского, например: «Стремление знать больше, чем требуется, — это род невоздержанности»². Проводить время в так называемых свободных исследованиях, не имея перед собой практической цели, — потеря времени. «Есть только одно подлинно свободное искусство — то, что дает свободу»³. И он призывает Луцилия отказаться от литературной игры, сводящей сокровенные вопросы бытия к жонглированию грамматическими и диалектическими терминами. Сенека до определенной степени интересовался и физическими науками, однако был убежден, что главная задача философии заключается в том, чтобы научить человека управлять своими страстями, что позволит ему стать равным Богу. Сенека часто использовал описания явлений природы, например землетрясений в Кампанье (63 год н. э.), в качестве иллюстраций для своих моральных сентенций. Тем не менее он одобрял изучение природы (под влиянием идей Посидония) и даже заявлял, что знание природы желательнее само по себе, но даже в этом проявился его практический и человеческий интерес.

В своих теоретических воззрениях Сенека придерживался материализма древних стоиков, но на практике верил в трансцендентность Бога. Эта тенденция к метафизическому дуализму была естественным следствием или спутником ярко выраженного стремления Сенеки к дуализму психологическому. Да, он признавал материальный характер души, но не переставал утверждать, совсем в духе Платона, что между душой и телом, а также между потребностями возвышенного человека и запросами толпы существует конфликт. «Тело для духа — бремя и кара, оно давит его и теснит, держит в оковах»⁴. Истинная добродетель и истинное достоинство остаются с нами всегда: внешние блага не составляют истинного счастья, но являются преходящими дарами Судьбы, доверять которой может только глупец. «Кратчайший путь

к богатству — через презрение к богатству»⁵. Сенеку, служившего при дворах императоров Калигулы и Клавдия и высокооплачиваемого учителя и министра молодого Нерона, обвиняли в том, что его учение не соответствует его образу жизни, и считали лицемером, однако не следует забывать, что сам контраст между огромным богатством и великолепием, с одной стороны, и постоянным страхом за свою жизнь — с другой, сильно способствовал тому, что человек с темпераментом Сенеки очень быстро понял эфемерный характер богатства, общественного положения и власти. Более того, у него была возможность наблюдать деградацию человеческой личности, разгул похоти и разврата, что называется, лицом к лицу. Некоторые античные писатели собирали сплетни о личной жизни Сенеки, стремясь доказать, что в жизни он сам никогда не следовал своим принципам. Но даже если допустить, что все наговоры и сплетни его противников правдивы и что Сенека не всегда мог сохранить верность своим нравственным идеалам — что вовсе не удивительно, учитывая то высокое положение, которое он занимал при развращенном дворе императора, — однако отсюда вовсе не следует, что он был неискренним в своем учении и моральных проповедях. Он хорошо знал, какой силой обладает искушение и как сильно деградирует человек под влиянием скупости, тщеславия и похоти, — он был обязан этим знанием не только наблюдению за поведением других, но, и возможно, в какой-то мере своему личному опыту, — и это знание делало убедительными его произведения и моральные проповеди. Несмотря на все свои риторические приемы, Сенека хорошо знал, о чем говорил.

В своих теоретических воззрениях Сенека придерживался традиционного детерминизма стоиков, однако это не мешало ему утверждать, что, будучи разумным существом, каждый человек имеет в себе силы следовать по пути добродетели, если только захочет этого. «На это

природа дала человеку довольно сил»⁶. Более того, Бог помогает тем, кто хочет помочь самому себе. «Боги не привередливы и не завистливы: они пускают к себе и протягивают руку поднимающимся»⁷. Человек, который сумел помочь самому себе, научился управлять своими страстями и подчинять свою жизнь велениям разума, гораздо совершеннее наших предков, живших во времена золотого века, ибо если они были невинны, то их невинность происходила из невежества и отсутствия искушений. «Они были невинны по неведению; а это большая разница, не хочет человек грешить или не умеет»⁸.

Поскольку Сенека ставил перед собой цель убедить людей ступить на путь добродетели и не сходить с него, невзирая на все искушения и неудачи, он, естественно, вынужден был смягчить строгий моральный идеализм древних стоиков. Он слишком хорошо знал людей, чтобы поверить в то, что человек может стать добродетельным мгновенно, без борьбы с самим собой. Он выделял три вида *знатоков*: i) те, которые изжили отдельные виды грехов, но не все; ii) те, которые решили избавиться от греховных страстей в целом, но иногда еще поддаются им; iii) и те, которые научились управлять своими страстями, но все еще недостаточно уверены в своих силах и не осознают пока своей мудрости. Таким образом, они только еще *приближаются* к мудрости и совершенной добродетели. Более того, Сенека признавал, что внешние блага, например богатство, могут использоваться и в благих целях. Мудрый человек — хозяин своего богатства, а не его раб. Сенека дает практические советы, как достичь нравственного совершенства — надо каждый вечер анализировать свои поступки, совершенные за день, как делал сам Сенека. Бесплезно удаляться в уединенное место и жить там отшельником — нужно попытаться изменить самого себя; перемена места вовсе не означает перемены сердца, и, куда бы ты ни уехал, тебе везде придется бороться с самим собой. Не

трудно понять, как появилась легенда о том, что Сенека переписывался со святым Павлом — стоит только прочитать следующее высказывание философа: «И нам нужно все победить; наградой нам будет не венок и не пальмовая ветвь, но добродетель».

Сенека придавал огромное значение доктрине стоиков о том, что человеческие существа связаны между собой и потому мудрый человек не должен быть самодостаточным — ведь самодостаточность всегда связана с презрением к другим. Наоборот, мы должны помогать своим согражданам и прощать тех, кто нанес нам обиды: «Нужно жить для другого, если хочешь жить для самого себя». Он подчеркивает необходимость активной благотворительности: «Природа велит мне быть полезным людям, не важно, рабы они или свободные, отпущенные на свободу или свободные от рождения. Там, где есть человек, всегда есть место для благотворительности», «Старайтесь, чтобы, пока вы живы, все вас любили и сожалели потом о вашей смерти».

Тем не менее необходимо наказывать тех, кто творит зло: «Тот, кто щадит злых, вредит хорошим». Однако самым эффективным наказанием является самое мягкое — только тогда оно поможет человеку исправиться. Наказание не следует назначать во гневе или из желания отомстить (ср. «De Ira» и «De Clementia»).

2. *Эпиктет* из Гиерополиса (50—138 н. э.) в первую половину своей жизни был рабом одного из телохранителей Нерона. Будучи отпущенным на свободу, он остался в Риме и жил там до того момента, когда император Домициан изгнал оттуда всех философов (89-й или 93 г. н. э.). Эпиктет основал свою школу в городе Никополесе, в Эпире, и, возможно, возглавлял ее до самой своей смерти. Здесь его лекции посещал Флавий Арриан, составивший на основе этих лекций восемь книг под названием «Рассуждения Эпиктета». Из них до нас дошли всего четыре. Арриан опубликовал также неболь-

шое руководство, в котором были изложены доктрины своего учителя, — «Руководство Эпиктета».

Эпиктет утверждал, что все люди способны стать добродетельными и что Бог даровал всем людям средства для достижения счастья, обретения твердости духа и умения владеть собой. «В чем же тогда состоит природа человека? В том, чтобы кусаться, драться, попасть в тюрьму и быть обезглавленным? Нет — в том, чтобы делать добро, сотрудничать с другими и желать им всяческих благ». Все люди наделены достаточной моральной интуицией, чтобы сделать свою жизнь добродетельной. «Задумайтесь о том, кого вы славите, когда делаете это беспристрастно. Славите ли вы справедливого или несправедливого, воздержанного или невоздержанного, умеренного или склонного к излишествам?» «Существуют вещи, которые люди, еще не испорченные до конца, понимают благодаря общим понятиям, присущим всем».

Однако, хотя все люди и обладают способностями, необходимыми, чтобы сделать свою жизнь нравственной, философские поучения нужны всем, чтобы люди могли правильно применять основные понятия о добре и зле в конкретных жизненных ситуациях. «Основные нравственные понятия знакомы всем людям», но не все умеют руководствоваться ими в конкретных случаях. Именно это и объясняет разнообразие этических представлений, которыми руководствуются люди в своей жизни, у разных народов и разных людей. Поэтому нравственное воспитание необходимо, а поскольку правильное применение принципов зависит от рассуждения, а рассуждение — от логики, то не следует отвергать изучение логики. Однако самое важное заключается не в том, чтобы человек просто получил знания о формальной диалектике, а в том, чтобы он научился применять ее принципы на практике, то есть руководствоваться в своем поведении нравственными понятиями. Образование должно научить людей двум вещам: i) применению основных по-

нятий в реальных жизненных ситуациях в соответствии с «природой» и ii) умению различать те обстоятельства, которые находятся в нашей власти, и те, которые ей не подчиняются. Эпиктет, как и все представители школы стоиков в целом, придавал огромное значение этому различию. Почести и богатство, крепкое здоровье на протяжении всей жизни, немилость императора и физические наказания, смерть или невзгоды своих друзей, родственников и свои собственные — все это не зависит от воли отдельного человека, поэтому он должен спокойно относиться ко всему этому, но принимать то, что случается с ним, его друзьями и родственниками, как веление Судьбы, как проявление воли Божьей; он не должен противиться ей или выражать свое недовольство, ибо это проявление Божественной воли. Что же тогда находится во власти человека? Его отношение к событиям и его желания — этим он может управлять, и самосовершенствование человека заключается в том, чтобы научиться правильно относиться к жизни и воспитать в себе правильные желания. «Суть добра и зла заключается в нашем отношении к ним», и вполне в человеческих силах выработать правильное отношение к ним, ибо «только воля, и ничто другое, может победить самое себя». Поэтому человеку необходимо *стремиться* к добродетели и победе над грехом. «Знай, что ничто с такой легкостью не поддается воздействию, как человеческая душа. Стоит только напрячь свою волю, как дело будет сделано как нужно; но дай только твоей решимости послабление — и все потеряно, ибо и неудача и успех возникают внутри тебя». Грехи различаются в материальном отношении, но с моральной точки зрения они все одинаковы, ибо их суть — в извращении воли. Победить ее и направить на путь истинный — вполне в наших силах. «Как можно не помочь самому себе? И как легко помогать себе! Не надо никого убивать, сажать в тюрьму, подвергать бесчестью или обращаться в суд. Просто

поговорите с самим собой, и вы легко убедите себя: никто не сможет лучше вас убедить, кроме самого себя».

В качестве практического средства самосовершенствования Эпиктет советовал каждый день спрашивать свою собственную совесть: что я сделал хорошего, а что — плохого? (Использование этого приема поможет избавиться от дурных привычек и выработать хорошие.) Кроме того, он рекомендовал избегать плохих компаний и поводов для греха, а также постоянно следить за собой и т. д. Не следует отчаиваться в случае неудачи, нужно упорно работать над собой, выбрав себе в качестве идеала какого-нибудь добродетельного человека, например Сократа или Зенона. И снова «...помни, что Всевышний сверху видит все, что происходит здесь, и ты должен стремиться угодить Ему, а не какому-то человеку». В процессе нравственного совершенствования Эпиктет выделял три стадии: i) человека учат согласовывать свои желания с требованиями правильного разума, помогают ему избавиться от пагубных страстей и обрести душевный покой; ii) человека учат совершать поступки, соответствующие его долгу, — он начинает вести себя как истинный сын, брат, гражданин и т. д.; iii) третья стадия связана с формированием суждений и правильной оценки происходящего, «чтобы полностью быть уверенным в этих двух, чтобы даже во сне, в состоянии опьянения или ипохондрии ни одно из наших действий не избежало контроля разума». На этой стадии человек способен выработать безошибочное моральное суждение.

Обязанности по отношению к себе следует начинать с поддержания чистоты тела. «Мне хотелось бы, чтобы молодой человек, пожелавший изучать философию, пришел бы ко мне аккуратно причесанным, а не с грязной всклокоченной головой». Иными словами, если человек ценит естественную чистоту и красоту, то наставник имеет гораздо больше шансов научить его воспринимать нравственную красоту. Эпиктет ценил умеренность, сдер-

жанность и целомудрие, порицая, к примеру, супружескую неверность. Следует стремиться к простой жизни, однако нет ничего плохого и в приобретении богатства, если это делается из благих побуждений. «Если я могу приобрести богатство, оставаясь скромным, верным и великодушным, укажите мне путь, и я его приобрету. Но если вы предложите мне лишиться вещей хороших и принадлежащих мне лично, чтобы приобрести вещи плохие, подумайте, как вы глупы и нечестны». Такой ответ дал Эпиктет людям, которые хотели заставить своего друга разбогатеть, чтобы и им что-нибудь перепало. Подобно всем стоикам, Эпиктет ценил правдивость и верность.

По мнению философа, следует поощрять истинную набожность. «Что касается веры в богов, знай, что главное — это иметь верное мнение о них, о том, что они существуют и устанавливают во всем истинный порядок и справедливость; и второе — это установить для себя во всем подчиняться им и в любом событии уступать их воле не по принуждению, а с желанием, веря, что все совершается по их велению». Эпиктет осуждал атеизм и отрицание Божественного провидения, как в целом, так и в частностях. «Что касается богов, то есть люди, которые говорят, что Бога нет; другие говорят, что он существует, но бездействует, ничем не интересуется и не способен предвидеть будущее, а третьи говорят, что Бог есть и обладает даром предвидения, но только великих и божественных вещей, а не того, что происходит на земле; а четвертые думают, что он заботится и о небесном и о земном, но только в целом, а не о каждой конкретной вещи в отдельности. А еще есть пятые, к числу которых принадлежали Одиссей и Сократ, которые говорили: «Ты знаешь о каждом моем шаге».

Брак и семья — разумные вещи, хотя «проповедник» может жить в безбрачии, чтобы без помех выполнить свою миссию. Ребенок должен во всем повиноваться отцу, кроме, конечно, тех случаев, когда тот заставляет его

совершать безнравственные поступки. Поощряется патриотизм и активное участие в общественной жизни, и — несколько непоследовательно — война осуждается. Правитель должен завоевывать преданность своих подданных личным примером и самоотверженной заботой о них.

Вместе с тем идеи космополитизма и любви к человечеству выходят за рамки узкого патриотизма. Бог является отцом для всех людей, и все люди по природе своей — братья. «Разве ты забыл, кто ты и кем ты правишь? Что они твои родственники, что они братья по природе своей, что они — отпрыски Зевса?» Мы должны любить всех людей и не платить злом за зло. «Только очень низкие и глупые люди могут думать, что нас будут презирать за то, что мы не накажем любым возможным способом того, кто первым отнесся к нам враждебно, ибо такие люди полагают, что неспособность наносить вред делает нас презренными в глазах других, в то время как на самом деле презренный человек не тот, кто не способен совершать зло, а тот, кто не способен делать добро». Эпиктет, подобно другим стоикам, не отвергал необходимости наказания. Стоики утверждали, что нарушения закона следует наказывать, однако кара должна быть тщательно продумана, а не назначена поспешно под влиянием гнева; она должна смягчаться милосердием, ибо кара — это не только средство устрашения, но и способ исправления преступника.

В книге третьей «Рассуждений» Эпиктет посвятил целую главу киникам. В ней философ-киник предстает проповедником истины в вопросах добра и зла, посланником Бога. Не разделяя презрения киников к науке, Эпиктет, по-видимому, восхищался их безразличием к внешним благам. Это тем более понятно, поскольку у Эпиктета счастье человека зависит не от внешних условий, а исключительно от того, что в его власти, — а именно от нашей воли и нашего отношения к вещам и от того, как мы воплощаем свои идеи в жизнь. Если мы

ищем счастья в благах, приобретение и обладание которыми не зависит целиком от нас самих, мы привлекаем несчастье, поэтому мы должны стремиться к умеренности и искать счастье внутри себя.

3. *Марк Аврелий*, римский император с 161-го по 180 год н. э., написал книгу «К самому себе» (на греческом языке). Это произведение, созданное в форме афоризмов, состоит из двенадцати книг. Он живо восхищался Эпиктетом и вслед за ним и Сенекой придавал своей философии религиозную окраску. У Марка Аврелия, как и у этих двух философов, мы находим идеи о существовании Божественного Провидения и мудром устройстве Вселенной, о тесной связи человека и Бога, об обязанности любить своих сограждан. Так, император учил сочувствовать человеческой слабости: «Если кто-нибудь причинит вам зло, подумайте, что натолкнуло его на это — плохое или хорошее. И как только вы поймете это, вы перестанете сердиться или удивляться, а почувствуете жалость к этому человеку. Ибо ваше соответственное представление о добре совпадает с его представлением или очень похоже на него, и это поможет вам понять его. Если же ваши представления о добре и зле стали другими, тогда вам гораздо легче будет простить этому человеку его ошибку». «Человеку свойственно любить и заблуждаться. Ты достигнешь этого, если проникнешься мыслью, что они сродни тебе, что прегрешают они по неведению и против своей воли, что еще немного, и тебя и их настигнет смерть и что никто из них — и это самое главное — не причинил тебе вреда, ибо не сделал твое руководящее начало худшим, нежели оно было до того». Марк Аврелий придавал большое значение деятельному милосердию: «Разве глаз требует награды за то, что видит, а ноги — за то, что ходят? Они существуют ради этого, и наградой им является то, что они реализуют закон своего существования; так и человек создан для

добрых дел, и, когда он творит добро, он старается ради общего блага, реализуя таким образом закон своего существования, и становится самим собой». «Люби человечество, следуй Богу».

Марк Аврелий стремился порвать с материализмом стоиков. Он твердо придерживался стоического монизма, что видно из следующего высказывания: «Мир! Все, что гармонирует с тобой, пристало и мне, и ничто для тебя не заблаговременное и для меня не наступает слишком рано или слишком поздно. Природа! Все созревающее в смене твоих времен — мне на пользу. Все исходит от тебя, все пребывает в тебе, все к тебе возвращается. Герой пьесы говорит: «О, возлюбленный град Кекропса!» Неужели ты не скажешь: «О, возлюбленный град Зевса?»» Более того, император скрупулезно соблюдал все обряды политеистического культа, что частично объясняет преследования христиан в годы его правления, ибо он искренне верил, что настоящий гражданин должен выполнять все требования государственной религии. Но хотя Марк Аврелий и остался верен монизму, он стремился выйти за пределы материализма, выделяя в человеке три части — тело, душу и ум. Душа, по мнению философа, материальна, зато ум отличается от всех четырех элементов, из чего вытекает — по крайней мере логически, — что он отличается и от материи. Ум человека порождается разумом Вселенной, это частичка Бога, это гегемоникон, или руководящее начало. Здесь ясно видно влияние платонизма, однако вполне возможно, что император воспринял также и определенные идеи Аристотеля, ибо его учителем был Клавдий Север, перипатетик.

Ум является демоном, которого Бог дал каждому человеку в качестве руководителя, и этот демон — эманация Божественного. Отсюда следует, что тот, кто не подчиняется велениям демона, то есть велениям разума, поступает не только глупо, но и нечестиво. Таким образом, по Марку Аврелию, безнравственность тождествен-

на нечестивости. «Живите с богами. Тот человек живет с богами, кто отдает им свою душу, принимая их милости и подчиняясь воле божьей, и даже той частице Зевса, которую Зевс даровал каждому человеку в качестве проверяющего и руководящего начала — уму и разуму». Во власти человека избежать зла: «Что же касается тех вещей, которые приносят настоящее зло, а именно пороки и злоба, их они (боги) отдали во власть человека, чтобы он смог избавиться от них, если сумеет».

Марк Аврелий, вполне в духе стоической традиции, допускал лишь частичное бессмертие. Хотя он и верил, подобно Сенеке, в отличие души от тела и называл смерть освобождением, он допускал не только «поглощение» души мировым пожаром, но и поглощение ее космическим разумом за счет постоянных изменений, сравнивая явления мира с рекой. В любом случае, душа после смерти сохраняется лишь частично.

Глава 42

КИНИКИ, ЭКЛЕКТИКИ, СКЕПТИКИ

Киники

Падение нравов, царившее в Римской империи, не могло не привести к возрождению кинизма, чему в немалой степени способствовало распространение писем, авторами которых якобы были киники древности. На самом деле их сочиняли современные авторы, стремясь приблизить это возрождение. Так, до нас дошло 51 письмо, приписываемое Диогену, и 36 — Крату.

Римские стоики вроде Сенеки обращались в своих творениях главным образом к высшим классам общества, людям, которые жили при дворе императоров по праву своего рождения, но, помимо всего прочего, стремились

к добродетели и спокойствию души, ужасаясь той роскоши, которой в погоне за чувственными наслаждениями окружала себя аристократия. Эти люди хорошо понимали, какой властью обладает плоть и как привлекателен бывает грех, но им надоело потворствовать своим страстям, и они были готовы принять руку помощи, которую им протягивали философы. Однако кроме аристократии и богатых людей был еще народ, который, возможно, воспринял в определенной степени те гуманистические идеалы, которые пропагандировали среди господствующих классов стоики, но к которому философы вроде Сенеки напрямую не обращались. Поэтому, чтобы удовлетворить духовные и нравственные запросы народных масс, в Римской империи возник другой тип «апостолов» — проповедники-киники. Эти люди вели жизнь странствующих проповедников, прозябающих в нищете и отказывающих себе во всем, ставя перед собой цель «обратить в свою веру» людей, приходивших послушать их проповеди. Таким был, например, знаменитый философ Аполлоний из Тианы (принадлежавший скорее к неопифагорейской школе), мистик и чудотворец, призывавший жителей Смирны, разделенных на враждующие группировки, соперничать только в духовных вопросах или рассуждавший о добродетели перед толпой, собравшейся посмотреть на спортивные игры и состязания. Таким был и Мусоний (который, несмотря на свою близость к киникам, принадлежал к школе стоиков и был учителем Эпиктета), который с риском для жизни разглагольствовал о благах мирной жизни и ужасах гражданской войны перед легионами Веспасиана и Вителлия или обличал безбожие и требовал, чтобы все люди, вне зависимости от их пола, вели добродетельный образ жизни. Часто это были люди редкого мужества, как мы видим на примере Мусония или Деметрия, бросившего вызов самому Нерону: «Ты угрожаешь мне смертью, а тебе самому угрожает природа». Деметрий, которого восхвалял в своих

произведениях Сенека, скрасил последние часы Фрасеи рассуждениями о душе и ее судьбе.

Кинических проповедников беспощадно критиковал Лукиан, в особенности за их дурные манеры, отсутствие культуры, за их грубость и страсть к шутовству, а также за вульгарность и любовь к непристойностям. Лукиан был врагом всякого энтузиазма, а религиозное рвение и «мистическая» экзальтация вызывали у него отвращение, поэтому из-за своей неприязни и непонимания он часто бывал несправедлив к киникам; однако не следует забывать, что Лукиан не был одинок в своей критике, ибо Марциал, Петроний, Сенека, Эпиктет, Дион Хрисостом и другие бранили киников за их недостойные поступки, которые действительно имели место. Некоторые из киников и вправду были мошенниками и шутами, позорившими доброе имя философа, как прямо говорит Дион Хрисостом. Кроме того, некоторые из них демонстрировали крайний эгоизм, дурной вкус и отсутствие уважения к людям, как в случае с тем же Деметрием, который в свое время бросил вызов Нерону, а потом решил оскорбить императора Веспасиана — который был вовсе не Нероном, — или когда Перегрин набросился на императора Антония Пия. (Веспасиан не обратил внимания на выходку Деметрия, а Перегрину префект велел просто убираться из города. Однако киник, который в театре публично критиковал Тита за его связь с Береникой, был высечен плетьюми, а Герон, повторивший его выходку, — обезглавлен.) Лукиан объяснял поведение киников самыми низменными мотивами. Так, когда Перегрин, называемый Протеем, который в Палестине обратился в христианство, а потом стал киником, публично сжег самого себя в Олимпии, чтобы, подражая Гераклу, покровителю киников, дать пример презрения к смерти и воссоединиться с божественным началом, Лукиан расценил этот поступок как простое стремление прославиться. Вполне возможно, что Перегрином руководило

и тщеславие, но это был не единственный мотив, толкнувший его на этот поступок.

Тем не менее, несмотря на то что среди киников были мошенники и люди, питавшие слабость к экстравагантным выходкам, мы не имеем права огульно охаивать всех представителей этой школы. Так, *Демонакс* (ок. 50—150 н. э.) славился в Афинах своей добродетельной жизнью, и, когда афиняне решили учредить в своем городе бои гладиаторов, он посоветовал им сначала убрать алтарь сострадания. Ведя простую и скромную жизнь, он не был склонен к скандальным странностям. Представ перед афинским судом по обвинению в безбожии (он отказался приносить жертвы и участвовать в подготовке к Элевсинским мистериям), Демонакс ответил, что Бог не нуждается в жертвах, что же касается мистерий, то если они содержат что-то нужное для людей, то он оповестит их, если же в них нет ничего ценного, то он обязан будет предостеречь людей. *Эномай* из Гадары критиковал языческие мифы о богах, имеющих антропоморфические черты, и яростно нападал на тех, кто возрождал веру в пророчества и оракулов. Оракулы, утверждал он, обманывают людей, поскольку человек обладает свободой воли и сам несет ответственность за свои поступки. Юлиан Отступник, ярый защитник язычества, при одном только упоминании имени Эномая приходил в бешенство.

Знаменитым и уважаемым киническим проповедником был *Дион Хрисостом*, родившийся около 40 года н. э. и умерший во время правления императора Траяна. Он происходил из аристократической семьи города Пруса (Вифиния) и сначала был ритором и софистом. Приговоренный в 82 году н. э., во время правления императора Домициана, к изгнанию из Вифинии и Италии, он вел бродячий образ жизни и пребывал в нищете. Во время ссылки он пережил нечто вроде «обращения» в иную веру и стал странствующим киническим проповедником среди угнетенных классов империи. Дион был прекрасным

оратором и облекал моральные истины, которые он излагал в «Речах», в доступную и элегантную форму. Однако, верный традициям риторики, он убеждал своих слушателей в необходимости следовать Божественной воле, в существовании нравственных идеалов, в необходимости придерживаться истинной добродетели, а также в том, что человеку недостаточно для счастливой жизни одних материальных благ. В своей «Эвбейской речи» он говорил, что жизнь простого селянина более естественна, свободна и счастлива, чем жизнь богатого горожанина. Но его занимал также вопрос о том, как городским беднякам сделать свою жизнь счастливее, не стремясь к роскоши и не занимаясь тем, что приносит вред душе или телу. Он предупреждал жителей Тарса, что они имеют извращенные понятия о жизненных ценностях. Счастье заключается не в величественных зданиях, богатстве и утонченной жизни, но в умеренности, справедливости и истинной набожности. Великие материалистические цивилизации прошлого — Ассирия, например, — исчезли с лица Земли, огромная империя Александра распалась, а Пелла лежит в развалинах. Он обвинял жителей Александрии в том, что они погрязли в пороках и похоти, утратили достоинство и ничем, кроме пустяков, не интересуются.

Общественные интересы привели Диона к стоицизму, и он воспринял стоические доктрины о мировой гармонии и космополитизме. Подобно тому как Бог управляет Миром, так и монарх должен управлять государством, и подобно тому как Мир представляет собой гармонию многих явлений, так и в государстве необходимо поддерживать гармонию частей, живя при этом в мире, согласии и свободном общении с другими государствами. На взгляды Диона повлиял не только стоицизм, но и учение Посидония. У него он позаимствовал деление теологии на три части — на философию, поэзию и официальную, или государственную, религию. Когда срок его ссылки истек, он стал любимцем Траяна, который приглашал философа к столу и катался с

ним вместе в экипаже, хотя даже не старался делать вид, что понимает его учение. При дворе Траяна Дион произнес несколько речей, где противопоставлял идеального монарха тирану. Истинный монарх — пастух для своего народа, назначенный Богом ради блага его подданных. Он должен быть по-настоящему религиозным и добродетельным человеком, отцом своего народа, тружеником, равнодушным к лести.

Для Диона Хрисостома идея Бога является универсальной, данной всем людям от рождения, но они начинают осознавать ее в полном объеме лишь благодаря созерцанию Вселенной и Провидения. Однако Бог для нас невидим, и мы, подобно малым детям, протягиваем свои руки в поисках отца или матери. И хотя Бог в Себе скрыт от нас, мы пытаемся вообразить, каков Он, и лучше всего это удается поэтам. Художники тоже ставят перед собой цель показать нам Бога, но им это удастся хуже, чем поэтам, ибо ни художники, ни скульпторы не могут изобразить Божественную природу. Тем не менее, изображая Бога в образе человека, они не слишком грешат против истины, ибо человек создан по образу и подобию Божьему.

Позже появились киники-христиане, как, например, Максим Александрийский, который в 379-м или 380 году н. э. приехал в Константинополь и стал близким другом святого Григория Богослова, хотя потом сам, за спиной святого Григория, посвятил себя в епископы. Максим стремился подражать стойкам, хотя его поведение было весьма непоследовательным.

Эклектики

Школа эклектиков, как они сами себя называли, была основана *Потамоном* в Александрии во времена правления императора Августа. Согласно Диогену Лаэртскому, школа называлась «Секта эклектиков», сочетавшая

в своем учении элементы стоицизма и перипатетической системы, хотя Потамон составил также комментарии к Платонову «Государству».

Эклектические тенденции были характерны и для школы К. Секстия (р. ок. 70 до н. э.). Учение этой школы сочетало в себе принципы стоицизма и кинизма с добавлением пифагорейских и Платоно-Аристотелевых элементов. Так, Секстий позаимствовал у пифагорейцев обычай отчета перед самим собой и отказа от употребления в пищу мяса, а его ученик Сотион Александрийский воспринял от них теорию переселения душ. Школа не внесла какого-либо заметного вклада в развитие философии, хотя учеником Сотиона был Сенека.

Скептики

До тех пор пока сcholархом Академии не стал Антиох из Аскалона, в ней, как мы уже знаем, проявилась четкая тенденция к скептицизму, однако новые скептики считали своим духовным отцом не академиков, а Пиррона. Так, основатель возрожденной школы скептиков Энесидем Кносский написал «Восемь книг Пирроновых речей». Члены этой школы стремились доказать, что все суждения и мнения носят относительный характер, называя свои доводы в защиту этого положения тропами. Тем не менее, выступая против философского догматизма, они не могли не учитывать требований практической жизни и установили нормы человеческого поведения, что было вполне в духе Пиррона, который, невзирая на свой скептицизм, заявлял, что нормами практической жизни являются обычаи, традиции и государственные законы.

Энесидем Кносский (живший в Александрии и, по видимому, написавший свою работу в 43 году до н. э.) приводит десять тропов или аргументов в защиту учения скептиков. Они заключаются в следующем:¹

1. Различия между видами живых существ свидетельствуют о том, что «идеи» одного и того же объекта могут быть различными, а потому они относительны.

2. Различия между людьми людьми свидетельствуют о том же.

3. Различное устройство наших органов чувств и различные их показания (например, есть на Востоке такой фрукт, который дурно пахнет, но очень вкусен).

4. Различия в восприятии при различных состояниях — например, во время бодрствования или сна, молодости и старости. Например, для молодого человека дуновение ветра кажется приятным, а для старика — это сквозняк, который его раздражает.

5. Различия в перспективе — палка, опущенная в воду, кажется нам сломанной, квадратная башня изда-лека кажется круглой.

6. Объекты никогда не бывают представлены в чистом виде, всегда нужно учитывать влияние среды, например воздуха. Отсюда возникают искажения, например, трава днем кажется зеленой, а вечером — золотистой.

7. Различия в восприятии за счет различий в качестве, например, одна песчинка на ощупь кажется шероховатой, а песок, льющийся сквозь пальцы, — гладким и мягким.

8. Относительность в целом.

9. Различие во впечатлении, зависящее от частоты восприятия, например, комета, которую видят гораздо реже, чем Солнце, производит более сильное впечатление.

10. Различные стили жизни, нравственные кодексы, законы, мифы, философские системы и т. д. (ср. с учением софистов).

Агриппа свел десять тропов Энесидема к пяти.

1. Различные точки зрения, под которыми мы рассматриваем один и тот же объект.

2. Бесконечность процесса доказательства (доказательство основывается на предположениях, которые сами нуждаются в доказательстве, и так без конца).

3. Относительность, основанная на том, что люди, в зависимости от своего темперамента etc, по-разному воспринимают один и тот же объект, на восприятие влияет также и взаимосвязь этого объекта с другими.

4. Случайный характер догматических предположений, используемых в качестве отправной точки, что делается с целью избежать бесконечных доказательств.

5. Замкнутый круг или необходимость в любом доказательстве принимать на веру заключение, которое само нуждается в доказательстве.

Другие скептики сократили количество тропов до двух:

1. Ничто не может быть определенным само по себе. Об этом говорит разнообразие мнений, ни одно из которых мы не можем с уверенностью считать истинным.

2. Ничто не может быть определенным через другое, поскольку попытка сделать это порождает бесконечные доказательства или замкнутый круг.

(Совершенно ясно, что все эти аргументы в защиту релятивизма или, по крайней мере, большинство из них имеют дело с восприятием. Но восприятие не ошибается, поскольку оно не выносит суждений, ошибки возникают при формировании суждения. Более того, разум способен избежать ошибки, если он не склонен к поспешным выводам, а стремится тщательно изучить возникшую проблему и в некоторых случаях откладывает свои выводы на потом, etc.)

Секст Эмпирик (ок. 250 н. э.), наш главный источник сведений об учении скептиков, утверждал, что с помощью силлогизма ничего доказать нельзя. Главная посылка: «Все люди смертны», например, может быть доказана только с помощью полной индукции, которая, в свою очередь, включает знание о выводе — «Сократ — смертен». Ибо мы не можем сказать, что все люди смертны, не зная о том, что Сократ тоже смертен. Поэтому силлогизм — это пример замкнутого круга. (Мы должны отметить, что отрицание силлогизма, которое

возродил в XIX веке Джон Стюарт Милль, было бы справедливым, если бы мы отвергли доктрину Аристотеля о видовой сущности и приняли бы доктрину номинализма. Мы утверждаем, что все люди смертны, не потому, что в результате наблюдения можем составить полный и совершенный список всех единичных явлений, что в данном случае совершенно невозможно, а потому, что мы воспринимаем сущность или универсальную природу человека. Главная посылка, таким образом, основана на природе человека и не требует прямого знания заключения силлогизма. Это заключение содержится в *скрытом* виде в главной посылке, а силлогический процесс делает это скрытое знание явным и четким. Точка зрения номиналистов требует, конечно, новой логики, которую и пытался создать Милль.) Скептики возражали также и против понятия причины, но они не могли, конечно, предвидеть тех гносеологических проблем, которые поднял в своем учении Дэвид Юм. Причина *относительна* по своей сути, но эта относительность не является объективной, а служит внешней характеристикой, созданной человеческим умом. Опять-таки, причина должна существовать либо одновременно со следствием, либо до него, либо после. Она не может быть одновременной, поскольку тогда мы можем с одинаковым правом считать В причиной А и А — причиной В. Не может причина и предшествовать следствию, поскольку тогда она сначала существовала бы без всякой связи с ним, а причина неразрывно связана со следствием. Не может причина существовать и после следствия — это совершенно очевидно.

Скептики также пытались доказать существование антиномий в теологии. Например, Бог должен быть одновременно конечным и бесконечным. Но Он не может быть конечным, ибо тогда Он был бы неподвижным и не имел бы жизни и души; не может Он быть и бесконечным, ибо тогда Он был бы менее совершенным, чем Целое, а Бог

предположительно совершенен. (Этот аргумент скептики выдвигали против стоиков, которые считали, что Бог материален; к тем, для кого Он — Бесконечный Дух, это не относится. Бесконечный Дух неподвижен, но он живой, скорее его можно назвать Бесконечной Жизнью.) Опять-таки, доктрина стоиков о Провидении включает в себя дилемму. В мире столько зла и страданий. Значит, Бог либо обладает желанием и властью уничтожить зло, либо нет. Последнее предположение несовместимо с понятием о Боге (хотя Дж.Ст. Милль и додумался до странного понятия о конечном Боге, с которым мы сотрудничаем). Значит, он обладает желанием и властью для того, чтобы уничтожить зло и страдания в мире. Но Он этого не делает, значит, Бог не обладает Провидением, по крайней мере по отношению ко *всему* на свете. Но если мы не можем объяснить, почему Божественное Провидение распространяется на одно существо и не распространяется на другое, значит, можно сделать вывод, что Провидения вообще *не существует*.

Что касается практической жизни, то скептики говорили, что мы должны следовать представлениям своего восприятия и разума, а также своим природным инстинктам, придерживаться законов и традиций и заниматься наукой. Конечно, с ее помощью мы никогда не сможем достичь абсолютной истины, но мы должны, во всяком случае, *стремиться* к ней.

Глава 43

НЕОПИФАГОРЕЙЦЫ

Старая пифагорейская школа к IV веку до н. э., по-видимому, прекратила свое существование, по крайней мере, у нас нет никаких свидетельств о ее деятельности. Но в I веке до н. э. это учение возродилось в форме неопифагорейства. Оно было связано со старой шко-

лой не только культом ее основателя, но и интересом к научным исследованиям и своей религиозной окраской. Новая школа восприняла аскетизм старой, что естественным образом было связано с дуализмом души и тела — который являлся, как мы уже видели, краеугольным камнем философии Платона, — добавив к нему мистические элементы, отвечавшие тогдашней потребности в более чистой и более персональной религии. Утверждалось, что люди общаются с Божеством напрямую, воспринимая с помощью интуиции его откровения. Дело доходило до того, что философа, например Аполлония из Тианы, иногда изображали как пророка и чудотворца. Новая школа, однако, не была точным воспроизведением старой, ибо в ней господствовала эклектика, что было характерно для всех школ того времени. Неопифагорейцы заимствовали много идей из философских систем Платона, Аристотеля и стоиков. Однако нельзя сказать, что заимствованные элементы образовали единую стройную систему, общую для всех последователей учения, ибо члены школы создавали свои собственные системы, причем у одного преобладали идеи стоиков, а у другого — идеи платоников. Историческое значение неопифагорейства заключается не только в том, что оно было тесно связано с религиозной жизнью своего времени (по-видимому, оно зародилось в Александрии, районе взаимодействия эллинистической философии, специальных наук и восточной религии), но и в том, что оно явилось важным шагом на пути к неоплатонизму. Так, Нумений придерживался доктрины Иерархии божественного — первый бог является сущностным началом или отцом, второй — Демиургом и третий — Миром или творением.

Секст Эмпирик сообщает нам, что в неопифагорействе существовало несколько течений. Так, одно из них выводило все из монад или точек. Точка порождает линию, из линий образуются поверхности, а из поверхностей — трехмерные тела. Здесь мы имеем дело с монистической

системой, на которую, без сомнения, оказали влияние математические концепции ранних пифагорейцев. Другое течение неопифагорейства, хотя и считало, что все возникает из точек или монад, придавало огромное значение различию между монадами и *ἀόριστος δυάς* (неопределенной двойцей). Все «единичное» причастно монадам, а все двойственное — неопределенной двойце. Эти течения неопифагорейства не отличались особой оригинальностью, но в них уже присутствует понятие «эманация», сыгравшее ведущую роль в неоплатонизме.

Одной из причин, породивших неоплатоническую теорию эманации и утверждение о том, что существа — это посредники между телесным миром и Богом, было желание сохранить Бога в чистоте от всех контактов с чувственным миром. Неоплатоники искренне верили в абсолютную трансцендентность Бога, в Его существование «над бытием», однако эта идея присутствовала уже в неопифагорействе. Оно могло позаимствовать эту идею из иудейско-александрийской философии и восточной традиции, хотя в зачаточном состоянии она встречается уже в философии самого Платона. Упоминавшийся уже чудотворец Аполлоний Тианский (живший в конце I века н. э.), чья «биография» была написана Филостратом, отличал первого бога от всех остальных. Люди не должны приносить ему материальных жертв, ибо все материальное нечисто. Следует приносить жертвы другим богам, но не первому богу, с которым мы должны общаться только мысленно, не произнося ничего вслух и не предлагая ему ничего.

Интересной личностью был *Никомах* из Герасы (в Аравии), живший около 140 года н. э. и написавший «Основания арифметики». В его философской системе Идеи существовали еще до сотворения мира (Платон) и являются числами (снова Платон). Но Идеи-Числа существуют не в своем собственном трансцендентальном мире, а в Божественном Уме и являются архетипами, по образцу которых были созданы все вещи в мире (ср.

Пилон Иудей, средний платонизм и неоплатонизм). Перемещение идей в Ум Бога произошло, таким образом еще до возникновения неоплатонизма, из которого эта идея перешла в христианскую традицию.

Аналогичные идеи высказывал и Нумений из Апомеи (Сирия), живший во второй половине II века н. э. и хорошо знавший иудейскую философию Александрии. По свидетельству Климента Александрийского, он называл Платона «Моисеем, говорящим по-аттически». В системе Нумения первый бог является главным принципом бытия и царем. Он представляет собой Чистый Разум и потому не принимал непосредственного участия в сотворении мира. Более того, Он — благо. Таким образом Нумений, по-видимому, отождествлял Платонову Форму блага с Богом Аристотеля или мышлением о мышлении. Второй бог — это Демиург («Тимей»), который является благом за счет своей причастности к первому Богу и который, как образующее начало, создает мир. Он имеет дело с материей, формируя ее по образу архетипичных идей. Сам же мир, как создание Демиурга, является третьим богом. Этих трех богов Нумений называл, соответственно, отцом, творцом и творением.

В психологической теории Нумения прослеживается дуализм, ибо он утверждал, что душа человека состоит из двух частей — рациональной и иррациональной, и считал вселение души в тело злом, или «падением». Он, по-видимому, верил в существование хорошей и плохой Мировых душ.

Таким образом, философия Нумения представляет собой синкретичное сочетание элементов, заимствованных у его предшественников. Эта философия придавала огромное значение божественной трансцендентности и в целом противопоставляла «высшее» и «низшее», как в реальности как целом, так и в человеческой природе.

К неопифагорейству примыкала так называемая герметическая литература и «Халдейские оракулы». К

герметической литературе относится определенный тип мистических произведений, появившихся в I веке н. э., которые, возможно, возникли из предшествующих им египетских сочинений, а возможно, и нет. Греки отождествляли Гермеса с египетским богом Тотом, так что название «Гермес Трисмегит» произошло от египетского «Великий Тот». Повлияла ли египетская традиция на герметическую литературу или нет, мы точно не знаем, но своим содержанием она обязана более ранней греческой философии, в частности произведениям Посидония. Основная идея этой литературы гласит, что *спасение возможно только через познание Бога*; эта идея сыграла очень важную роль и в гностицизме. Аналогичная идея спасения содержится и в «Халдейских оракулах», поэме, написанной около 200 года н. э., которая, подобно герметической литературе, сочетает в себе орфико-пифагорейские, платонические и стоические элементы.

Своей тесной связью с религиозными интересами и запросами своего времени, а также подготовкой почвы для появления неоплатонизма неопифагорейство напоминает средний платонизм, к которому мы сейчас и обратимся.

Заметки об Аполлонии Тианском

Ритор Филострат около 200 года н. э. по просьбе Юлии Домны, второй жены Септимия Севера, написал книгу о жизни Аполлония. Филострат пишет, что ученик Аполлония Дамид, ассириец, написал мемуары о своем учителе и что они были переданы Юлии Домне родственником Дамида, однако это, скорее всего, относится к области литературного вымысла. В любом случае Филострат хотел изобразить Аполлония мудрецом, истинным слугой Бога и чудотворцем, а не колдуном и заклинателем духов, каким его представил в своих «Воспоминаниях» Мойраген. Есть признаки, что Филострат знал

и использовал в своей книге Евангелие, Деяния Апостолов и Жития святых, но так и осталось неясным, действительно ли он намеревался заменить евангелического Христа на греческого — сходство между ними было сильно преувеличено. Мы не знаем не только об истинных намерениях Филострата, но и о том, сколько правды содержится в его рассказе — из его книги совершенно невозможно понять, каким человеком на самом деле был исторический Аполлоний.

Книга Филострата имела огромный успех и породила культ Аполлония. Так, Каракалла основал святилище чудотворца, а Александр Север включил его в свой «Ларариум» вместе с Пенатами, Авраамом, Орфеем и Христом. Аврелиан пощадил город Тиану, который он собирался разрушить, из уважения к Аполлонию, родившемуся здесь. Эвнапий прославляет философа в своей книге «Жизнь знаменитых софистов», а Аммиан Марцеллин, спутник императора Юлиана, вслед за Платином, называет его одним из смертных, отмеченных печатью гения.

Каково бы ни было намерение Филострата, ясно, что языческие апологеты использовали Аполлония в своей борьбе против христианства. Так, Гиерокл, правитель Нижнего Египта при императоре Диоклетиане, яростный противник христианства, пытался принизить значение чудес, которые творил Христос, рассказами о «чудесах» Аполлония и стремился доказать превосходство языческой мудрости, утверждая, что она исходила от Аполлония, который, благодаря своим чудесам, поднялся до уровня Бога. О чудесах Аполлония рассказывал и Порфирий, демонстративно отказываясь повиноваться Домициану, пренебрежительно отзывавшемуся о Страданиях Христа. Свидетельства о том, что язычники использовали Аполлония как противовес Христу, мы находим и у святого Августина.

В конце IV века Вирий Никомах Флавиан, язычник, перевел книгу Филострата на латинский язык, а грам-

матик Таский Викторин отредактировал ее. Она, по-видимому, вызвала некоторый интерес в христианских кругах, ибо ее переработал Сидоний Аполлинарий, который с большим уважением отзывался об Аполлонии.

Глава 44

СРЕДНИЙ ПЛАТОНИЗМ

Мы уже видели, как в Средней и Новой Академиях возобладал скептицизм и как Антиох из Аскалона, под руководством которого Академия вернулась к догматизму, пришел к мысли об отсутствии принципиальных различий между платонизмом и философией перипатетиков. Поэтому нет ничего удивительного в том, что базисной характеристикой среднего платонизма стал эклектизм. Платоники не располагали лекциями Платона, у них были только диалоги, представлявшие популярное изложение его теории, и это затрудняло формирование ортодоксального учения. Основатель платонизма не оставил своим наследникам систематизированной и тщательно разработанной теории, которую можно было бы рассматривать в качестве канонической. Поэтому не следует удивляться, что средний платонизм использовал, к примеру, логику перипатетиков, поскольку у перипатетиков вопросы логики были разработаны более тщательно, чем у платоников.

Платонизм, так же как и неопифагорейство, испытывал влияние современных ему религиозных воззрений и запросов, в результате чего он позаимствовал ряд идей у неопифагорейцев или под их влиянием развивал идеи, содержащиеся в нем самом в зачаточном состоянии. Так, мы находим в среднем платонизме те же идеи о божественной трансцендентности, что и в неопифагорействе, а также теорию существ, служащих посредниками между телесным миром и Богом, и веру в мистицизм.

С другой стороны — и в этом средний платонизм тоже отвечал запросам своего времени — много внимания уделялось изучению и комментированию диалогов Платона¹. Результатом этого стало усиление поклонения Платону, выразившееся в более частом цитировании его мыслей, что породило тенденцию подчеркивать разницу между платонизмом и другими философскими учениями. Так, мы находим в этот период произведения, направленные против перипатетиков и стоиков. Эти две тенденции: одна ортодоксальная, а другая эклектическая — находились в конфликте друг с другом, поэтому средний платонизм нельзя назвать единым учением — различные мыслители разными способами сочетали различные элементы. Следовательно, средний платонизм очень точно называли *средним*, ибо он носит все черты переходного периода. Только неоплатонизм сумеет осуществить настоящий синтез и слияние различных течений и тенденций, поэтому его можно сравнить с морем, в которое впадают многочисленные реки, воды которых постепенно смешиваются с морскими.

1. Эклектическая и вместе с тем ортодоксальная тенденции среднего платонизма хорошо прослеживаются в учении *Евдора Александрийского* (ок. 25 н. э.). Евдор, как и Платон в диалоге «Теэтет», утверждал, что цель философии заключается в том, чтобы по возможности «уподобить человека Богу». Сократ, Платон и Пифагор считали целью философии именно это, говорит Евдор — тут между ними нет разногласий. В этом проявился эклектический характер учения Евдора, и в особенности влияние неопифагорейства, у которого он позаимствовал идею о Едином (хен), которое состоит из трех частей. Первая часть — это верховный Бог, источник Бытия; он порождает второй хен (называемый еще монадой), который вместе с неопределенной двоицей представляет собой нечто упорядоченное и превосходное, или свет, а третья — неопределенная двоица — является чем-то неупорядоченным, неопределенным, или тьмой. Но хотя

Евдор и ощущал на себе влияние неопифагорейства и был эклектиком, мы знаем, что он написал книгу, направленную против категорий Аристотеля. Это свидетельствует о том, что «ортодоксальная» тенденция в его учении преобладала над эклектической.

2. Выдающимся представителем среднего платонизма был автор жизнеописания знаменитых греков и римлян *Плутарх из Херонеи*. Этот достойный муж родился около 45 года н. э. и учился в Афинах, где платоник Аммоний посоветовал ему заняться математикой. Он часто приезжал в Рим и был в дружеских отношениях с высокопоставленными деятелями империи. Император Траян присвоил ему звание консуляра и велел должностным лицам Ахайи спрашивать у Плутарха одобрения всех своих действий. Плутарх также стал архонтом своего родного города и в течение нескольких лет был жрецом храма Аполлона Дельфийского. Кроме «Жизнеописаний» и «Моралий», Плутарх создал комментарии к трудам Платона, книги с критикой идей стоиков и эпикурейцев, работы по психологии и астрономии, по этике и политике. К этому стоит прибавить сочинения, посвященные семейной жизни, педагогике и религии. Ряд работ, приписываемых Плутарху, был написан не им (например, «Мнения» и «О том, что определено судьбой»).

Учение Плутарха было эклектично по своему характеру, ибо на него оказали влияние не только Платон, но и перипатетики, и стоики, и особенно неопифагорейцы. Более того, несмотря на то что скептицизм Средней и Новой Академий заставил его с недоверием относиться к теоретическим исследованиям и яростно бороться с суевериями (на что, возможно, его вдохновило желание создать более чистую концепцию Бога), он верил в пророчества, «откровения» и «энтузиазм». Он писал о непосредственном контакте с трансцендентальным на уровне интуиции, что, несомненно, подготовило почву для Платиновой доктрины экстаза.

Плутарх ставил перед собой цель создать более чистую концепцию Бога. «Пока мы находимся здесь, внизу, поглощенные привязанностями тела, мы не можем общаться с Богом; только в процессе философских размышлений способны мы слегка, словно во сне, прикоснуться к нему. Но когда наши души освобождаются от оков тела и переселяются в область чистого, невидимого и неизменяемого, Бог становится наставником и царем для тех, кто от Него зависит и жадными глазами взирает на красоту, которую не выразить словами». Стремление к более чистому понятию Бога заставило Плутарха отрицать его причастность к мировому злу. Нужно было найти другую причину существования зла, и Плутарх решил, что это Мировая душа. Он объявил ее причиной зла и несовершенства в мире, Бог же, по его мнению, является чистым Благом. Таким образом, для учения Плутарха характерно противопоставление принципов добра и зла. Принцип зла, однако, стал божественной Мировой душой при сотворении мира путем причастности к разуму или будучи наполнен разумом, который есть эманация Божества. Мировая душа, таким образом, не лишена разума и гармонии, однако она по-прежнему остается принципом зла, и поэтому дуализм сохраняется.

Поскольку Бог, не несущий ответственности за зло, пребывает высоко над миром, вполне естественно, что Плутарху пришлось признать существование посредников. Такими посредниками он считал звездных богов и, вслед за Ксенократом и Посидонием, признавал существование многочисленных «демонов», представляющих собой связующее звено между Богом и человеком. Некоторые из них родственны Богу, другие прикованы злом к нижнему миру. Необычные ритуалы и жертвы, которые приносят варвары, на самом деле предназначаются злым демонам. Добрые демоны выполняют волю Провидения (которому Плутарх придавал огромное значение). Плутарх, как я уже говорил, считал себя против-

ником всяческих суеверий и презирал мифы, считая их недостойными Бога (подобно Посидонию, он полагал, что теология состоит из трех частей), но это, однако, не мешало ему демонстрировать свою приверженность традиционной религии. Он считал, что различные религии мира поклоняются одному и тому же Богу под разными названиями, и, чтобы оправдать традиционные верования, прибегал к аллегориям. Например, в своей книге «Исида и Осирис» он пытается показать, что Осирис олицетворяет собой принцип добра, Трифон — принцип зла, а Исида — материю, которая, по мнению Плутарха, не является злом, но, будучи нейтральной сама по себе, от природы стремится любить Бога.

Что касается психологической теории Плутарха, то он выдвигал мифологические и фантастические объяснения происхождения души и ее связи с демонами. Можно, однако, указать на присущий учению Плутарха дуализм между душой и разумом, накладывающийся на дуализм души и тела. Так же как душа лучше тела и божественнее его, так и ум лучше и божественнее души, ибо последняя подвержена страстям. Разум является «демоном» в человеке, или началом, которое должно руководить. Плутарх верил в бессмертие и в счастливую загробную жизнь, в которой душа не только познает истину, но и снова насладится обществом своих родственников и друзей. В своей этической теории философ демонстрирует сильное влияние перипатетиков, подчеркивая необходимость достижения «середины» между избытком и недостатком. Невозможно да и нежелательно совсем избавляться от страстей, следует лишь стремиться к умеренности и золотой середине. Плутарх, однако, вслед за стоиками допускал, что в определенных случаях человек имеет право на самоубийство. На философа повлияли также идеи космополитизма, особенно если рассмотреть его учение в свете деятельности как должностного лица Римской империи. Правитель — наместник Бога.

Мир был создан во времени, это вытекает из принципа, гласящего, что душа появилась раньше тела, а Бог — раньше мира. Существует пять элементов (к четырем существующим Плутарх добавлял эфир) и пять миров.

3. Альбин (II век н. э.), ученик Гая, среднего платоника, различал первого бога, ум и душу. Первый бог неподвижен (Аристотель), но не является источником движения и тождествен наднебесному Богу. Первый бог не управляет Вселенной непосредственно — ибо он неподвижен, но не является двигателем, — он управляет через Ум или Мировой разум. Между Богом и миром находятся звездные боги и другие, смертные боги. Платоновы идеи представляют собой вечные идеи и являются образцами для вещей: формы Аристотеля подчинены им как копии. Концепция неподвижного Бога, не выступающего действующей причиной, конечно же Аристотелева по своей сути, хотя отдельные ее элементы представляют собой развитие взглядов Платона, например превращение его Идей в идеи Бога, с чем мы уже сталкивались при рассмотрении учения неопифагорейцев. Альбин также говорит о постепенном восхождении к Богу через различные степени красоты; идею эту он позаимствовал из «Пира» Платона. Его концепция Мировой души, несомненно, связана с концепцией, изложенной в «Тимее». Сочетая в своем учении платонические и Аристотелевы элементы, Альбин, подобно неопифагорейцу Нумению, торил дорогу для неоплатонизма. Различия между первым богом, умом и душой, описанные Альбином, позже легли в основу концепции неоплатоников о различии между единым, умом и душой. (В своей психологической и этической теории Альбин сочетал элементы платонизма, а также учения Аристотеля и стоиков. Например, он отождествлял гегемоникон стоиков с логистиконом платоников, говорил о превосходстве страстной части души Аристотеля над логистиконом; выделял, вслед за Платоном, пылкое начало и вождеющее

начало, заявлял, что целью этики является Платонова идея о необходимости «уподобить человека Богу», вслед за стоиками объявлял рассудительность первой из главных добродетелей, а вслед за Платоном — справедливость основной добродетелью, отрицал «бесстрастность» стоиков, признавал необходимость «умеренности», о чем говорили Платон и Аристотель. И вправду великий эклектик!)

Среди других средних платоников можно назвать *Апулея* (р. ок. 125 н. э.), *Аттика* (ок. 176 н. э.), *Цельса* и *Максима Тирского* (ок. 180 н. э.). Аттик представлял более ортодоксальное платоническое течение в противовес эклектической тенденции, представителем которой был Альбин. Так, он критиковал Аристотеля за то, что тот отрицал Божественное Провидение и бессмертие души или, по крайней мере, нигде четко не выражал свою веру в него, а также за его утверждение, что мир вечен. Он, по-видимому, находился под влиянием стоиков, поскольку верил в Божественную имманентность и утверждал, что для счастья достаточно одной добродетели, в противовес доктрине перипатетиков, гласящей, что без материальных благ счастье невозможно. Аттик, естественно, придерживался Платоновой теории Идей, однако — и это было характерно для его времени — считал их мыслями или идеями Бога. Кроме того, он отождествлял Демиурга Тимея с Формой блага и приписывал материи злую душу в качестве ее принципа.

Цельс лучше известен нам как ярый противник христианства — мы знаем о содержании его книги *Ἀληθὴς λόγος*, написанной около 179 года н. э., благодаря ответу на нее Оригена. Цельс утверждал, что Бог полностью трансцендентен, и не верил, что Он сотворил телесный мир. Посредниками между Богом и миром Цельс называл демонов, ангелов и героев. Объектом Божественного Провидения является вся Вселенная, а не только человек, как думали христиане.

Аналогичную веру в Божественную трансцендентность, в существование низших по рангу богов и демонов, а также в идею о том, что материя — вместилище зла, мы находим и в работах Максима Тирского (ок. 180 н. э.). Максим говорит о видении трансцендентного Бога. «Ты сможешь увидеть его целиком только тогда, когда Он позовет тебя, в старости или в смерти, пока же мы можем видеть только отблески невиданной и неслыханной Красоты, если сбросить покровы, скрывающие Его великолепие. Но не оскверняй Его имя, пытаясь вымолить у Него земные блага, которые может принести тебе удача или которые можно получить своими силами, блага, о которых достойный не должен молиться и которые недостойный никогда не получит. Единственная молитва, на которую отзывается Бог, это молитва о благе, мире и надежде в смерти». Ангелы — слуги Бога и помощники людей; их трижды по десять тысяч над плодородной землей, бессмертных слуг Зевса.

Глава 45

ИУДЕЙСКО-ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Влияние греческой мысли на иудейскую особенно заметно в Александрии, хотя его следы можно увидеть и в самой Палестине, например в доктрине секты эссенов (впервые о ней заговорил Джозеф в своем описании периода Джонатана Гасмониана, около 160 года до н. э.), в которой отчетливо видно влияние орфиков и пифагорейцев. Например, эссены верили в различие души и тела, а также в то, что душа сохраняется после смерти и существовала до рождения. Принесение в жертву живых существ, потребление мяса и вина у них было запрещено; кроме того, они придавали большое значение вере в ангелов, посредников между Богом и человеком.

Более того, очень важно отметить, что, когда Антиох Эпифан попытался насильственно эллинизировать палестинских евреев, он смог опереться на поддержку некоторой части еврейского населения, хотя другая часть, придерживавшаяся ортодоксальных взглядов, оказала ему решительное сопротивление. Эта часть выступала за сохранение традиций своих отцов и была непримиримым врагом различных нравственных излишеств, которые, по ее мнению, были присущи эллинизму. Тем не менее именно Александрия, огромный космополитический город, место соприкосновения Востока с Западом, стала главным центром иудейско-эллинистической философии, самым ярким представителем которой был Филон. За пределами своей родины евреи гораздо легче поддавались греческому влиянию; это особенно ярко проявилось в попытке совместить греческую философию с иудейской теологией. Эта попытка, с одной стороны, привела к поглощению иудейской религией тех элементов греческой философии, которые были ей созвучны, а с другой — к аллегорическому толкованию еврейского Писания с целью привести его в гармонию с греческой мыслью. Дело дошло до утверждения, будто великие греческие философы позаимствовали из Писания свои основные идеи. Конечно, это утверждение лишено исторических оснований, если речь идет, например, о Платоне, однако оно весьма симптоматично, ибо характеризует синкретические тенденции среди эллинизированных евреев империи¹.

Ведущим представителем иудейско-эллинистической философии был *Филон Александрийский*, родившийся около 25 года до н. э. и умерший после 40 года н. э., в год, когда он приезжал в Рим как посол александрийских евреев к императору Гаю. До нас дошло большое число его работ, хотя некоторые и оказались утерянными.

Восхищаясь греческими философами, Филон считал, что и в греческой философии, и в еврейском Писании и традиции содержатся одни и те же истины. Искренне

веря, что греческие философы черпали свои идеи из Священного Писания, он, когда считал необходимым, не задумываясь, трактовал Писание аллегорически. Так, он утверждал, что нельзя говорить о движении Бога, ибо Он не имеет тела. Соответственно, антропоморфические отрывки из Писания имеют двойной смысл — более высокий, лишенный антропоморфизма, и более низкий антропоморфический смысл, понятный простым людям. Можно предположить, что аллегоризация, позволяющая выявить «более высокое» значение, могла бы, будучи доведенной до своего логического конца, привести к отрицанию буквального соблюдения церемониальных требований Закона, по крайней мере для тех, кто способен различить высший смысл. Но Филон не ставил перед собой такой цели. Душа выше тела, однако тело — часть человека, и, хотя аллегорический смысл выше буквального, мы не имеем права им пренебрегать, мы должны учитывать и тот и другой. Филон вовсе не собирался уничтожать еврейскую ортодоксию или заменить ее греческой философией, он хотел совместить их, стремясь в то же самое время соблюсти требования Закона.

Бог персонифицирован, как учит еврейская теология, однако Он в то же время является Чистым Бытием, абсолютно простым, свободным и самодостаточным. Он не занимает никакого пространства или места, но вмещает все вещи в Себя. При этом Он абсолютно трансцендентен, выходя даже за рамки Идеи блага и Идеи красоты. Человек постигает Бога не с помощью научного исследования — для того чтобы познать Бога, мы должны сначала сами сделаться богами, а это невозможно, — а с помощью непосредственной интуиции. Бог, таким образом, — это невыразимое Сущее, которое выше мысли и может быть познано только с помощью экстаза или интуиции. Мы видим, что на Филона оказала влияние современная ему тенденция превозношения Божественной трансцендентности, хотя не следует забывать, что транс-

цендентность Божества провозглашалась и в Писании, хотя и не была выражена философскими терминами.

Вера в Божественную трансцендентность и в то, что Бог выше всего материального, естественным образом привела, как позже и Альбина Среднего платоника и Нумения Неопифагорейца, к концепции посредников между Богом и материальным космосом. Наивысшим из них является Логос или Ум. Филон считал Логос первым из того, что создал Бог. Логос для Филона определенно ниже Бога и относится к разряду ὅσα ὑέχονε, который включает в себя много других существ помимо Логоса, хотя тот и является среди них первенствующим. Таким образом, концепция Логоса Филона не совпадает с догматом Логоса в христианской теологии, хотя она и оказала влияние на ранних христианских мыслителей. Иногда Логос, по-видимому, понимался как атрибут Бога, но даже в этом случае идея Логоса в учении Филона резко отличается от христианской идеи. Правильно было замечено, что Филон колебался между монархианством и арианством, но никогда не принимал афанасийскую ересь — в том смысле, что Филонова доктрина Логоса не относится к какому-то конкретному историческому человеку. В Логосе содержатся Платоновы Идеи, поэтому Логос — это место, где расположен идеальный мир. Здесь Филон согласен с неопифагорейцами, которые помещали Идеи в Ум. (Нумений находился под сильным влиянием учения Филона.) В целом Филон говорил просто о Логосе, хотя и выделял два аспекта или функции Логоса — Логос пребывающий и Логос произнесенный. Первый входит в нематериальный мир Идей, а второй — в видимые вещи этого мира, поскольку они представляют собой копии нематериальных Идей. Различия между обоими аспектами Логоса соответствуют различиям между разумом и произнесенным словом, которое вытекает из Логоса пребывающего, как ручей вытекает из источника. В качестве примера аллего-

рии Филона можно привести тот факт, что он называл символом двойственного Логоса двойной нагрудник Первосвященника. Логос — это инструмент, с помощью которого Бог сотворил мир, и Филон нашел подтверждение этому в цитате из Пятикнижия: «Бог сотворил человека по образу Своему».

Следует отметить, что Филон отождествлял с Логосом ангела Бога, упоминавшегося в Ветхом Завете при описаний Божоявления. В тех же случаях, когда Ветхий Завет упоминал нескольких ангелов, Филон отождествлял их с Силами (см. ниже). Этот Логос — бестелесная субстанция, нематериальный Мир или Глас Божий, но если понимать его как нечто, отличное от Бога, то тогда он подчинен Богу, это орудие Бога. Филон использовал не только концепцию Божественной мудрости, которую мы находим в «Книгах мудрости», но и Платонов экземпляризм (Логос — это образ или тень Бога и сам по себе является образцом творения), а также идеи стоиков (Логос — имманентный, но одновременно и трансцендентный принцип мирового Закона и организующая связь всех существ), но общей концепцией, по-видимому, была концепция нисходящей иерархии Бытия. Иными словами, Логос Филона, если он действительно отличен от Бога Яхве, является подчиненным ему посредником, через которого Бог действует и выражает Себя, — это не Отец, Второе лицо в Святой Троице. В отношении Логоса философия Филона ближе к неоплатонизму, чем к христианскому догмату Троицы.

Помимо Логоса есть еще и другие Силы, или посредники, подчиненные Богу, такие, как творчество и власть, провидение, законодательство и другие. Но подобно тому как Филон не мог решить, считать ли Логос аспектом Бога и независимым существом, он не мог прийти к мнению — считать ли другие Силы атрибутами или Силами Бога, соответствующими Идеям (то есть оперативными функциями Идей), или относительно независимыми

существами. Они все входят в состав Логоса, но это ничего не говорит нам о том, наделены ли они личными качествами или нет. Если считать Логос аспектом Бога, то Силы должны быть качествами или идеями Бога, если же считать его относительно независимым существом, подчиненным Богу, тогда Силы представляют собой меньшие подчиненные существа или Силы, но похоже, что Филон так и не сумел дать четкого ответа на этот вопрос. Более того, не нужно прилагать больших усилий, чтобы понять, что Филон никогда не смог бы принять христианскую доктрину Воплощения — по крайней мере, если он хотел быть до конца последовательным, — ибо она придает такое огромное значение Божественной трансцендентности, что ни о каком прямом «контакте» с материей не может быть и речи. Христианство и само утверждает, что Бог трансцендентен и что Воплощение — это тайна, и все-таки отношение христианской религии к этому вопросу совсем иное, чем у Филона или у неоплатоников.

Под влиянием платонизма Филон противопоставлял душу и тело или рациональное и чувственное начало в человеке и говорил о необходимости освобождения себя из-под власти чувственного начала. Единственным истинным благом является добродетель, что же касается страстей, то человек должен стремиться к полной бесстрастности. Но хотя Филон и находился под влиянием этического учения стоиков и киников, он утверждал, что человек должен доверять не себе, а Богу. Только так можно стать добродетельным; человек же должен стремиться к наиболее полному уподоблению Богу. Человек должен посвятить всего себя самосовершенствованию, поэтому следует отказаться от общественной деятельности, которая отвлекает от этого занятия. Наукой следует заниматься только в том случае, если она помогает самосовершенствованию. Этот процесс проходит ряд этапов, ибо сначала мы обретаем понятийное знание о Боге

и только потом божественную мудрость, познавая Бога непосредственно с помощью интуиции. Таким образом, самым высшим этапом земной жизни души Филон, как позже и платоники, считал пассивное состояние экстаза.

Филонизм подготовил почву для неоплатонизма, и, хотя его влияние на развитие раннего христианства было преувеличено², тем не менее ряд его идей, в частности идеи о полной трансцендентности Бога, о существовании посредников между Богом и человеком и о восхождении души к Богу, кульминацией которого является экстаз, нашел свое отражение в христианстве.

Глава 46

НЕОПЛАТОНИЗМ ПЛОТИНА

Жизнь Плотина

Место рождения Плотина точно не известно, ибо Эванапий утверждает, что он родился в Ликоне, а Свида — что в Ликополе. В любом случае, он появился на свет в Египте около 203-го или 204 года н. э. (Порфирий утверждает, что в 206 году н. э.). Плотин, как нам рассказывает Порфирий, посещал по очереди лекции разных профессоров Александрии, но нашел то, что искал, только встретившись с Аммонием Саккасом, будучи от роду тридцати восьми лет. Он был учеником Аммония до 242 года; в этом году он отправился вместе с войсками императора Гордиана в Персию, желая познакомиться с персидской философией. Однако Гордиан был убит в Месопотамии, и экспедиция потерпела крах. Плотин, которому было уже сорок лет, уехал в Рим. Здесь он основал свою школу и вскоре вошел в фавор к самым высокопоставленным государственным чиновникам, и даже к самому императору Галлиену и его жене. Плотин пред-

ложил им основать в Кампанье город Платонополис, в котором предполагал воплотить в жизнь идеи Платонова «Государства», и он, по-видимому, добился на то согласия императора; но по неизвестным причинам тот вскоре отказался от этого проекта, и план основания города рухнул.

Когда Плотину было около шестидесяти, его учеником стал знаменитый Порфирий, написавший позже биографию своего учителя, которым так сильно восхищался. Порфирий сделал попытку систематизировать произведения Плотина, разделив их на шесть книг, каждая из которых состояла из девяти глав. Отсюда появилось название «Эннеады», объединяющее работы Плотина. Говорят, что устные выступления философа отличались прекрасным стилем, однако его письменные произведения читать довольно трудно. Это объяснялось тем, что, имея слабое зрение, философ никогда не перечитывал свои рукописи. Поэтому перед Порфирием стояла довольно трудная задача, а поскольку он к тому же решил сохранить стиль учителя, то трактаты Плотина доставляли много забот более поздним редакторам.

В Риме к Плотину часто обращались за помощью и советом; для многих он был духовным учителем. Более того, он воспитывал в своем доме сирот, что говорит о его доброте и сердечности. У него было много друзей и не было врагов, и, хотя в личной жизни он был аскетом, его характер отличался мягкостью и неиспорченностью. Нам сообщают, что Плотин был довольно застенчив и нервен, об этом свидетельствуют и его лекции. Он жил напряженной духовной жизнью; Порфирий сообщает, что его учитель за те шесть лет, что он был его учеником, четыре раза испытал состояние экстатического единения с Богом. Здоровье Плотина было весьма слабым, и в 269 или 70 году н. э. он умер в сельском доме в Кампанье. Порфирий был в это время на Сицилии, куда он отправился по совету Плотина, чтобы излечить-

ся от меланхолии и депрессии, но друг Плотина, врач Евстохий, прибыл из Путеоли как раз вовремя, чтобы услышать последние слова философа: «Я ждал тебя, чтобы проститься, пока то, что есть божественного во мне, не отлетело на соединение с Божеством Вселенной».

Плотин критиковал гностиков и нигде в своих произведениях не упоминал христиан, о которых он должен был иметь некоторое представление. Но хотя он и не был христианином, он твердо следовал духовным и моральным идеалам не только в своем учении, но и в жизни, и этот духовный идеализм его философии оказал огромное влияние на великого латинского доктора, святого Августина из Хиппо.

Учение Плотина

Бог абсолютно трансцендентен: Он — Единое, которое выше всякого мышления и всякого бытия, невыразимое и непознаваемое. Единому нельзя предсказать ни сущность, ни бытие, ни жизнь, не потому, что оно меньше, а, наоборот, больше их. Единое нельзя отождествлять с суммой отдельных вещей, ибо эти вещи требуют для своего возникновения какого-то Источника или принципа, и этот принцип должен от них отличаться и логически предшествовать им. (Можно сказать, что, сколько бы мы ни увеличивали число составных вещей, мы все равно не получим Необходимого Бытия.) Более того, если бы Единое было тождественно каждой отдельно взятой вещи, то каждая вещь тогда была бы тождественна любой другой вещи и различие между ними, являющееся непреложным фактом, было бы иллюзорным. «Поэтому Единое не может быть ни одной из существующих вещей, оно предшествует всем сущим»¹. Таким образом, Единое Плотина не имеет ничего общего с Единым Парменида, или монистическим принципом; это

Единое, чью трансцендентность подчеркивали, как мы уже убедились, неопифагорейство и средний платонизм. И вправду, подобно тому как Альбин ставил первого бога выше разума и отличал наднебесного Бога от небесного, Нумений ставил первого бога выше Демиурга, а Филон считал, что Бог выше Сил, формирующих мир, так и Плотин ставил совершенное Божество, Единое или первого бога, выше бытия. Однако это вовсе не означает, что Единое — ничто или не существует, скорее под этим подразумевается то, что Единое находится за пределами того бытия, которое мы знаем. Концепция бытия была создана нами на основе объектов нашего опыта, но Единое превосходит все эти объекты и потому превосходит также и понятия, основанные на этих объектах.

Поскольку Бог — это Единое, лишенное множественности или составных частей, в нем не может быть никакой двойственности, проявляющейся в сущности и случайности, поэтому Плотин не желал приписывать Богу никаких положительных атрибутов. Мы не должны говорить, что Единое «такое» или «не такое», поскольку, говоря так, мы ограничиваем его и превращаем в конкретную вещь, в то время как на самом деле оно превосходит все вещи, которые можно ограничить подобной предикацией. Тем не менее Единому можно приписывать Благо, но только в том случае, если мы не считаем его неотъемлемым свойством Единого. Соответственно, Бог — Благой, но не Благо. Более того, мы не имеем права приписывать Единому ни мысли, ни воли, ни деятельности; мысли — потому что мышление подразумевает различие между мыслящим и объектом его раздумий; воли — потому что она тоже подразумевает различие; деятельности — потому что для нее необходим тот, кто ее совершает, и объект, который подвергается воздействию. Бог — это Единое, не признающее никаких различий; Он не может даже отличить Себя от Самого Себя и потому находится за пределами самосознания. Плотин,

как мы уже видели, допускал, что Богу можно приписывать предикаты единства и блага (в том смысле, что Бог — Единый и Благой). Однако Плотин подчеркивал, что даже эти предикаты плохо подходят Богу и их можно использовать только в качестве аналогий. Ибо единство отрицает множественность, а благодать выражает воздействие на что-то другое. Все, что мы можем сказать о Едином, — это то, что оно существует, — хотя, конечно, Бог находится выше бытия. Единое неделимо, неизменяемо, вечно, не имеет ни прошлого, ни будущего и постоянно тождественно самому себе.

При таком взгляде на Бога, который представляет собой предельный принцип, интересно было бы узнать, как Плотин объяснял многообразие конечных вещей. Бог не может сводить Самого Себя к конечным вещам, как к Своим составным частям; не мог Он и творить мир по Своей Собственной воле, ибо творение — это деятельность, а мы не имеем права приписывать Ему деятельности, лишая Его тем самым неизменности. Поэтому Плотин обратился к метафоре эманации. Но хотя он и использовал метафорические термины вроде ῥεῖν (течь) и ἄλλορρεῖν (истекать), он яростно отвергал предположение, что Бог в процессе эманации уменьшается: Он остается незатронутым, неуменьшающимся и независимым. Свободный акт творчества означал бы, что Бог выходит из своего состояния спокойного самосохранения, а этого Плотин допустить не мог; он утверждал, что истечение мира из Бога произошло по необходимости, ибо существует принцип, требующий, чтобы менее совершенное возникало из более совершенного. Этот принцип требует также, чтобы все в природе создавало то, что ему непосредственно подчиняется, или раскрывалось подобно тому, как раскрывается семя. Этот процесс идет от неделимого источника или Принципа к чувственному объекту. Однако первый Принцип остается всегда на своем собственном месте, а все производное порождается мо-

гучей силой, которая существует в первых Принципах и которая никогда ничего не совершает из ревности или эгоистических побуждений². (Плотин использовал также метафоры «озаряющее», «светящее», сравнивая Единое с Солнцем, которое освещает все, ничуть не уменьшаясь при этом. Он также сравнивал Единое с зеркалом, поскольку объект, отражаемый в нем, удваивается, а само оно не претерпевает никаких изменений.)

Следует, однако, быть осторожным и не торопиться утверждать, что процесс эманации у Плотина носит пантеистический характер. Да, Плотин утверждал, что мир произошел от Бога в соответствии с природной необходимостью, и отрицал свободное сотворение мира из ничего; однако не следует забывать, что для него первый Принцип остается «на своем собственном месте», не уменьшенный и не затронутый, всегда превосходящий подчиненное ему бытие. Истина заключается в том, что, отвергая идею о свободном сотворении мира из ничего на том основании, что это привело бы к изменению Бога, Плотин в равной степени отвергал и пантеистическую идею о присутствии Бога в каждом отдельном творении, о Его самоумалении. Иными словами, он пытается найти золотую середину между теистической идеей творения, с одной стороны, и целиком пантеистической или монистической теорией — с другой. Мы можем сколько угодно считать (поскольку вопроса о дуализме не возникает), что такой компромисс невозможен, однако это еще не повод называть Плотина пантеистом, ибо для этого нет никаких оснований.

Первой эманацией Единого является мысль или Ум, который Плотин представлял себе как интуицию или непосредственное постижение. Ум имеет два объекта: а) Единое; б) сам Ум. Идеи существуют внутри Ума, причем не только идеи общего, но и идеи индивидуального; Ум содержит в неделимом виде все многообразие идей. Он отождествляется с Демиургом из диалога

«Тимей» Платона, и, характеризуя Единое, Плотин использовал выражение «отец или причина», отождествляя причину с Умом или Демиургом. Плотин, в противовес Лонгину утверждал, что Ум сам по себе является умопостигаемым космосом; Лонгин же полагал, что Идеи существуют вне Ума, ссылаясь на «Тимея» Платона, где пишется, что идеи существуют отдельно от Демиурга. (Точно так же думал и Порфирий, пока Плотин не убедил его в обратном.) Следовательно, многообразие возникает сначала в Уме, ибо Единое выше всякого многообразия, выше даже различия между познающим и познаваемым. Однако различия в Уме не следует понимать буквально, ибо один и тот же Ум является и мыслящим и мыслимым. В Уме Плотина соединились Демиург Платона и Ум, мыслящий самого себя, Аристотеля. Ум вечен и находится вне времени, это состояние блаженства, но не приобретенное, а вечное. Ум, таким образом, пребывает в вечности, а время — только имитация ее. Душа переселяется из одного тела в другое — сегодня она вселяется в Сократа, после его смерти — в коня, потом во что-то еще; Ум же знает все ее воплощения заранее — для него нет ни прошлого, ни будущего, но одно лишь вечное настоящее.

Ум, который является одновременно и Красотой, порождает Душу, соответствующую Мировой душе из диалога «Тимей». Она бестелесна и неделима и является связующим звеном между сверхчувственным и чувственным миром, а потому глядит не только вверх, на Ум, но и вниз, на мир природы. Платон говорил об одной Мировой душе, а Плотин — о двух, высшей и низшей; первая находится рядом с Умом и не имеет непосредственного контакта с материальным миром, вторая — это реальная душа мира явлений. Эту вторую душу Плотин назвал природой. Более того, хотя мир явлений обязан существованием своей причастности к идеям, которые находятся в Уме, сами эти идеи в чувственном мире не

действуют и не имеют с ним непосредственной связи, поэтому Плотин поместил в Мировую душу отражения этих Идей, назвав их сперматическими логосами, входящими в состав логоса, используя доктрину стоиков. Для того чтобы согласовать эту концепцию с учением о двух Мировых душах, он выделил первый логос, входящий в состав высшей души, и производный от него логос, входящий в состав низшей души.

Души отдельных людей произошли от Мировой души и, подобно ей, делятся на два элемента (в соответствии с пифагорейско-платоновой идеей о трехсоставном строении души Плотин утверждал, что существует еще и третий, промежуточный элемент). Высшая часть души принадлежит области Ума (Нуса) (ср. с Нусом Аристотеля), а низшая непосредственно связана с телом. Душа существовала еще до соединения с телом — это соединение Плотин называл падением души — и сохраняется после смерти тела, хотя и забывает о своем земном существовании. (Плотин также верил и в переселение душ.) Но хотя Плотин и говорил о том, что индивидуальные души связаны друг с другом в Мировой душе, он не был готов отрицать личное бессмертие — душа реальна, а то, что реально, не уничтожается. Можем ли мы предположить, что Сократ, существовавший на этой земле как Сократ, перестанет быть им только потому, что достиг лучшего из всех жилищ? После жизни каждая отдельная душа продолжает свое существование, хотя они все и связаны в единую душу.

Ниже сферы души располагается материальный мир. В соответствии со своей концепцией о том, что эманация сходна со световым излучением, Плотин писал, что свет исходит из центра и распространяется к окраинам, постепенно затухая, пока наконец не исчезает в полной темноте, которой является материя — сама по себе, рассматриваемая как лишение света. Материя, таким образом, порождается Единым (в конечном счете) в том

смысле, что она становится фактором творения только благодаря процессу эманации Единого. Сама же по себе материя, в низшем ее проявлении, образует самую первую ступень в иерархии Вселенной и является антитезисом Единому. Пока она освещается формой и участвует в процессе образования материальных объектов, ее нельзя назвать полной тьмой, но в тех случаях, когда она противопоставляется умопостигаемому и представляет собой небытие «Тимея», — это тьма, полностью лишенная света. Таким образом, Плотин соединил идеи Аристотеля и Платона, ибо, хотя он и считал, вслед за Платоном, материю небытием или антитезисом умопостигаемому или как нечто, лишенное света, он также принял и Аристотелеву концепцию материи как субстрата для формы, как интегрального компонента материальных объектов. Превращение одного элемента в другой показывает, что существует какой-то субстрат, общий для всех тел, который отличается от этих тел самих по себе. Если при изучении тел мы полностью абстрагируемся от их формы, то в остатке получим то, что мы называем материей. Таким образом, материя частично освещена формами и не существует отдельно в единичном как полная темнота, как принцип не-бытия. Более того, подобно тому как мир явлений в целом имеет свои образцы в интеллигибельном мире, так и материя в природе соответствует умопостигаемой материи.

В придачу к синтезу платонических и Аристотелевых космологических идей Плотин разделял взгляды орфиков и неопифагорейцев на материю как на источник зла. На низшем уровне, лишенная качества или лишенная света, материя является злом, как таковым (однако зло является присущим ей свойством не в большей степени, чем добро является свойством, присущим Благу), и потому противостоит Благу как антитезис. (Впрочем, зло, содержащееся в материи, конечно же не свойственно умопостигаемой материи.) Здесь Плотин опасно прибли-

зился к дуализму, который противоречил бы всей его системе, хотя не следует забывать, что материя сама по себе — это лишение и потому не является позитивным принципом. В любом случае, мы можем предположить, что Плотин логически дошел бы до пренебрежения видимым миром, но он этого не сделал. Это верно, что в его психологической и этической теориях проявилась тенденция недооценивать значимость видимого мира, но это лишь ответвление, что же касается его космологии, то он был уверен в единстве и гармонии Космоса. Плотин не признавал презрения к миру, характерного для гностиков, наоборот, он восхвалял его как творение Демиурга и Мировой души — это вечное единое творение, все части которого гармонично связаны между собой, управляемое Божественным Провидением. Плотин утверждал, что мы не должны считать Вселенную порождением зла, несмотря на все неприятные вещи, которые в ней присутствуют. Это отражение умопостигаемого мира, но мы не можем требовать, чтобы Вселенная была его точной копией. Какой космос, спрашивает Плотин, может быть лучше того, который мы знаем, за исключением умопостигаемого? Материальный мир представляет собой экстерииоризацию умопостигаемого, и чувственное и умопостигаемое неразрывно связаны между собой, поскольку первое воспроизводит последнее в меру своих возможностей. Универсальная гармония и космическое единство образуют рациональную основу для пророчеств и для магического воздействия сверхчеловеческих сил. (Помимо небесных богов Плотин признавал существование других богов и демонов, которых человек не видит.)

В своей психологической теории Плотин утверждал, что душа человека состоит из трех частей. Наивысшая часть (соответствующая Нусу Аристотеля) не загрязнена материей и тесно связана с интеллигибельным миром, но, как только душа входит в единство с телом, она загрязняется материей, и отсюда возникает необходимость

морального восхождения, промежуточной целью которого является уподобление Богу, а конечной — соединение с Единым. В этом смысле этический элемент подчинен теоретическому или интеллектуальному элементу, как и у Аристотеля. Первый этап этого восхождения, происходящий под руководством Эрота (ср. «Пир» Платона), заключается в катарсисе, или процессе очищения человека от власти тела и страстей. Это достигается за счет самосовершенствования, под которым Плотин понимал воспитание в самом себе четырех главных добродетелей (наивысшей из них он считал рассудительность). На втором этапе душа поднимается над чувственным восприятием, обращаясь к Нусу и занимаясь исключительно философией и науками. На следующем этапе душа, однако, должна подняться и над дискурсивным мышлением и соединиться с Нусом, который Плотин называл первой добродетелью. В единении с Нусом душа сохраняет самосознание. Однако все эти этапы всего лишь подготовка к финальному, когда происходит мистическое соединение с Богом или Единым в состоянии экстаза, когда отсутствует всякая дуальность. Думая о Боге, субъект отделяется от объекта; напротив, в экстатическом единении такого отделения нет. «И тогда человек увидит, как если бы он был на Небесах, Бога и себя вместе с ним: себя сияющего, наполненного умопостигаемым светом или, скорее, выросшего вместе с этим светом в его чистоте, лишенного бремени или какой-либо тяжести, преображенного в божественное, нет, являющегося по сути своей Богом. Ибо в эту минуту он зажжен; но, когда он снова становится тяжелым, он чувствует себя так, как будто огонь потух». «Это зрелище трудно выразить словами. Ибо может ли человек описать Божественное как отдельную вещь, если, созерцая его, он знает, что оно неотделимо от его собственного сознания?»³ (Нет нужды говорить, что восхождение к Богу не означает, что Бог присутствует «где-то там». Меди-

тируя, нет необходимости направлять свои мысли на что-то внешнее, как будто Бог присутствует в каком-то одном месте и отсутствует в других. Наоборот, Бог — везде. Он не «вовне» кого-то, Он присутствует во всех людях, даже в тех, кто об этом не знает.) Однако экстатическое единение с Богом непродолжительно по сравнению со всей жизнью; мы полностью и навсегда соединимся с Богом только в будущем, когда душа освободится от оков тела. «Он снова исчезнет из виду — но пусть он снова разбудит добродетель, заключенную в нем, снова познает себя как совершенство в своем величии; и он снова будет избавлен от своего бремени, поднимаясь, с помощью добродетели, к Мудрости и с ее помощью к Высшему. Это жизнь богов и подобных им и счастливейших среди людей; отказ от вещей чуждых и земных, жизнь за пределами земных удовольствий, полет одинокого к Одинокому»⁴.

Таким образом, в системе Плотина орфико-платонико-пифагорейское стремление к «потусторонности», интеллектуальному восхождению, спасению через уподобление Богу и познание его достигло наиболее полного и систематического выражения. Философия теперь включала в себя не только логику, космологию, психологию, метафизику и этику, но и теорию религии и мистицизм. На самом деле, поскольку наивысшим типом познания является мистическое познание Бога и поскольку Плотин, который, скорее всего, основывал свою теорию мистицизма на своем собственном опыте, а не только на идеях мыслителей прошлого, несомненно, считал мистический опыт высшим достижением всякого истинного философа, мы можем сказать, что в неоплатонизме Плотина философия переходит в религию — по крайней мере, она выходит за рамки самой себя — главной ее целью уже не являются теоретические рассуждения. Благодаря этому неоплатонизм стал соперником христианства, хотя его сложные философские построения и «антиистори-

ческий» дух не позволили ему сделаться по-настоящему опасным соперником христианства; он был малопонятен массам — так же как, например, и мистические культы. Неоплатонизм был ответом интеллектуалов на современные ему поиски средств личного спасения, выражением тех духовных запросов личности, которые были характерной чертой того периода. «Поистине, в словах «спасемся в своем отечестве»⁵ заложен глубокий смысл. Наше Отечество — это то место, откуда мы все пришли, там живет наш Отец»⁶. Христианство, имеющее прочные исторические корни, сочетающее доступность массам с возрастающим теоретическим обоснованием; веру в Запредельное с ощущением миссии, которую необходимо выполнить здесь; мистическое причастие с этической честностью, аскетизм с освещением естественного, нашло гораздо более широкий и глубокий отклик в массах, чем трансцендентальная философия неоплатонизма или модные мистические культы. Тем не менее с точки зрения самого христианства неоплатонизм сыграл очень важную роль, внося вклад в теоретическое обоснование Богооткровенной религии, и потому истинные христиане не могут не относиться к Плотину с симпатией и определенной долей благоговения, ибо величайшие отцы Церкви столь многим обязаны этому философу.

Школа Плотина

Стремление увеличить количество промежуточных существ между Богом и телесными объектами проявилось уже у ученика Плотина Амелия, который выделял три ипостаси Нуса — сущее, имеющее и видящее⁷. Однако более талантливым философом был *Порфирий Тирский* (233 н. э. — после 301), который стал учеником Плотина в Риме в 263 году. Я уже упоминал, что Порфирий составил жизнеописание своего учителя; помимо это-

го, он создал большое число других произведений на разные темы. Самая знаменитая книга Порфирия называется «Введение» (или «Пять звучаний»). Это введение в «Категории» Аристотеля. Она была переведена на латинский (Боезием), сирийский, арабский и армянский языки и оказала большое влияние на развитие философской мысли не только в античные времена, но и в Средние века, став объектом многочисленных комментариев. Эта книга посвящена пяти звучаниям (или характеристикам предмета) — роду, виду, видовому отличию, устойчивым признакам и случайным признакам. Порфирий составил также комментарии к работам Платона (например, к «Тимею») и Аристотеля (главным образом к его работам по логике) и пытался в своей книге «О единстве учения Платона и Аристотеля» показать, что между учениями обоих философов нет коренных различий.

Порфирий поставил перед собой цель изложить учение Платона в понятном и доступном виде, но он уделил гораздо больше внимания практической и религиозной стороне. Целью философии является спасение, и душа должна очиститься, перенести свое внимание с низменного на высокое; причем это очищение должно сопровождаться аскетическим образом жизни и познанием Бога. Низшая стадия самосовершенствования заключается в воспитании у себя добродетелей, которое сводится к обузданию страстей и достижению золотой середины под руководством разума и которое касается взаимоотношений человека с другими людьми. Далее следует заняться формированием катарсических или очищающих добродетелей, цель которых — достижение состояния апатии, или полного бесстрастия. На этой стадии человек уподобляется Богу. На третьей стадии душа обращается к Нусу (по Порфирию, зло заключается не в теле, как таковом, а скорее в низменных побуждениях души). Высшая стадия добродетели, или парадигматическая добродетель, принадлежит уже Нусу, как таковому. На каждой ста-

дии формируются четыре главные добродетели, каждая из которых возникает на определенном уровне восхождения. Для того чтобы помочь душе на пути ее восхождения к Богу, следует вести аскетический образ жизни: не есть мяса, жить в целомудрии, не посещать театральных представлений и т. д. Большое место в его философии занимала позитивная религия. Советуя не слишком доверять пророчествам и другим суеверным представлениям (которые, однако, Порфирий признавал и считал необходимыми, поскольку верил в демонологию), он в то же самое время поддерживал традиционную религию, утверждая, что языческие мифы излагают в аллегорической форме философские истины. Порфирий был убежден, что надо делать дело, а не говорить, ибо Бог хвалит мудреца не за его слова, а за дела. Истинно набожный человек — не тот, кто проводит все свое время в молитвах и приносит бесконечные жертвы, но тот, кто проявляет свою набожность в делах. Бог любит человека не за пустые слова, которые он произносит, и не за то, кем он слывет, а за его жизнь в соответствии с Божьими заветами.

Живя на Сицилии, Порфирий написал пятнадцать книг с критикой христианства. Эти полемические работы были сожжены в 448 году н. э. при императорах Валентиниане II и Феодосии II, и до нас дошли только их фрагменты. Поэтому о том, какие доводы выдвигал Порфирий против новой религии, мы знаем в основном из произведений христианских писателей. (Среди прочих Порфирию отвечали Мефодий и Евсевий из Кесарии.) Святой Августин сказал, что если бы Порфирий действительно любил мудрость, то познал бы Иисуса Христа и не устранился бы от Его спасительного уничтожения. Эта фраза не означает, что Порфирий был христианином или даже новообращенным, ибо святой Августин нигде не говорит о том, что он считал Порфирия отступником, хотя историк Сократ и утверждал, что Порфирий порвал

с христианством, объясняя это тем, что в Кесарии в Палестине философ был оскорблен христианами и в негодовании решил отказаться от этой религии. Но похоже, что мы никогда так и не сможем узнать, был ли Порфирий христианином или нет: он никогда и нигде не говорил о том, что исповедует христианство. Порфирий стремился отвлечь образованных людей от этой религии, стараясь доказать, что она нелогична, полна противоречий, что это вера невежд и т. д. Особенно яростно он критиковал Библию и ее толкования христианами. Очень любопытно наблюдать, как он стремился достичь Высшего Критицизма, отрицая, например, подлинность Книги Даниила и утверждая, что пророчества, содержащиеся в ней, являются случайными пророчествами. Кроме того, он утверждал, что Моисей не был автором Пятикнижия, указывал на очевидные противоречия и расхождения в Евангелиях и т. д. Особенно яростно он отрицал Божественное происхождение Христа, выдвигая множество доводов против этого и против всего учения Христа.

Глава 47

ДРУГИЕ НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

Сирийская школа

Главным представителем сирийской школы неоплатонизма был Ямблих (ум. ок. 330 н. э.), ученик Порфирия. Ямблих продолжил традицию неоплатонизма умножать число ступеней в иерархии бытия, которую он сочетал с убеждением в важности теургии (своего рода магии) и вообще оккультизма.

1. Стремление умножать число ступеней бытия присутствовало в неоплатонизме с самого начала как следствие желания подчеркнуть трансцендентность Высшего

божества и устранить Бога от контактов с чувственным миром. Но если Плотин ограничил число ступеней разумными пределами, то Ямблих дал волю своему воображению. Так, над Единым Плотина он поставил еще одно Единое, которое значительно превосходило его по всем параметрам и стояло даже выше добра. Это Единое, превосходящее все предикаты или все утверждения с нашей стороны — кроме утверждения о его единстве, — превосходит поэтому Единое Плотина, которое тождественно Благу. Единое порождает мир идей или умопостигаемых объектов, а он, в свою очередь, мир интеллектуальных существ, включающий в себя Нус, промежуточный гипостазис и Демиурга. Однако Ямблих решил не останавливаться на этом и выделил еще и других представителей мира интеллектуальных существ. Ниже этого мира располагается Сверхтерриториальная Душа, порождающая две другие. Что же касается богов, «героев» традиционной религии, а также сонма ангелов и демонов, то все они принадлежат этому миру, и Ямблих пытался расположить их в пределах иерархии по их числу. Однако, создавая путем умозаключений столь фантастическую схему, Ямблих настаивал на непосредственном характере нашего знания богов. Оно дается нам от рождения; врожденным является и наше физическое стремление к Благу.

2. Религиозные интересы Ямблиха четко проявились в этической теории. Приняв идею Порфирия о политических, катарсических и парадигматических добродетелях, он вводит между последними двумя еще и *теоретические* добродетели, с помощью которых душа созерцает Нус как свой объект и наблюдает развитие порядка из конечного принципа. С помощью парадигматических добродетелей душа отождествляет себя с Нусом, в котором находятся все идеи и парадигмы всех вещей. И наконец, над всеми этими четырьмя типами добродетелей располагаются *священнические* добродетели, практикуя кото-

рые душа в момент экстаза соединяется с Единым. Поскольку для обретения способов единения с Богом мы нуждаемся в божественном откровении, то священник оказывается выше философа. В системе Ямблиха важную роль играло очищение души от всего чувственного, а также теургия, чудеса и пророчества.

Пергамонская школа

Пергамонская школа была основана *Эдесием*, учеником Ямблиха, и характеризуется в основном своим интересом к теургии и возрождению политеизма. Так, *Максим*, один из учителей императора Юлиана, уделял особое внимание теургии; *Саллисий* написал книгу «О богах и мире», в которой пропагандировал идеи политеизма; ритор *Либоний*, другой учитель Юлиана, писал книги против христианства. Подобные произведения создавал и *Евнапий Сардский*. Юлиан (322—363) был воспитан в христианстве, но вернулся в язычество. Во время своего короткого правления (361—363) он показал себя фанатичным противником христианства и апологетом политеизма, который он сочетал с неоплатоническими доктринами, почерпнутыми в основном из учения Ямблиха. Он толковал, к примеру, культ Солнца в соответствии с учением неоплатоников, называя Солнце промежуточным звеном между царствами умопостигаемого и чувственного.

Афинская школа

В Афинской школе неоплатоников процветал живой интерес не только к трудам Платона, но и к произведениям Аристотеля. Так, *Плутарх Афинский*, сын Нестора и схолярх Академии (ум. 432 н. э.), составил комментарии к трактату «О душе», а *Сириан* (ум. ок. 430 н. э.), преем-

ник Плутарха на посту главы Афинской школы, создал комментарии к «Метафизике». Однако Сириан не верил в то, что между Платоном и Аристотелем нет никакой разницы, наоборот, он не только считал изучение философской системы Аристотеля пропедевтикой к изучению теории Платона, но и — в своих комментариях к «Метафизике» — защищал теорию Идей Платона от критических нападков Аристотеля, четко обозначая различие взглядов двух философов по этому вопросу. Но это не мешало ему утверждать, что идеи Платона, пифагорейцев, орфиков и «халдейской» литературы согласуются между собой. Ему наследовал Деминий, сириец или еврей по происхождению, который писал трактаты по математике.

Но гораздо более серьезным философом был знаменитый Прокл (410—485 н. э.), родившийся в Константинополе и много лет бывший афинским схолархом. Это был необычайно плодовитый писатель, и, хотя многие из его работ утеряны, до нас дошли его комментарии к «Тимею», «Государству», «Пармениду», «Алкивиаду I» и «Кратилу», а также его собственные труды «О теологии Платона», «Начала теологии» и «О десяти сомнениях относительно промысла», «О промысле, судьбе и о том, что в нас», и «Об ипостасях зла» — последние три работы дошли до нас в латинских переводах, выполненных Вильямом Моербеке. Прекрасно зная учения Платона, Аристотеля и неоплатоников, наследником которых он был, Прокл живо интересовался всякого рода религиозными верованиями, суевериями и практиками; он, например, утверждал, что удостоился Божественного откровения и что в него вселилась душа неопифагорейца Никомаха. Таким образом, он обладал огромной эрудицией в религиозных и философских вопросах и попытался соединить эти элементы в единую, тщательно продуманную систему. Эта задача, при его выдающихся способностях к диалектике, не казалась невыполнимой. Он использовал свой диалектический талант для тщательной

систематизации теорий своих предшественников, чем и заслужил звание величайшего схоластика античности¹.

Лейтмотивом этой систематизации стала идея триадического характера развития. Этот принцип конечно же использовал и Ямблих, но Прокл применял его последовательно диалектически и сделал основным принципом возникновения сущих из Единого, например при эманации порядков бытия — от высшего до самой низшей ступени. В результате этого возникшее бытие частично похоже на причину или источник эманации и частично отличается от него. Пока возникающее бытие сходно со своим источником, оно рассматривается как бытие, до определенной степени идентичное своему принципу, ибо процесс возникновения происходит только благодаря самокоммуникации принципа. С другой стороны, поскольку имеет место процесс возникновения, то в возникающем бытии должны присутствовать элементы, отличающие его от исходного принципа. Таким образом, одновременно наблюдаются два момента развития: первый — сохранение принципа (*μωνῆ*), благодаря частичной тождественности ему, и второй — отличие от него, благодаря внешнему расширению (*πρόοδος*). Однако в каждом вновь возникшем бытии существует естественное стремление к Благу, и, благодаря строго иерархической структуре бытия, это стремление к Благу означает поворот назад и стремление вновь возникшего бытия вернуться к источнику, который его породил. Таким образом, Прокл выделял три момента развития: i) *μωνῆ* или сохранение принципа; ii) *πρόοδος* или отход от принципа и iii) *ἐπιστροφή* или возвращение назад к принципу — это триадическое развитие, включающее эти три момента, характерно для всех видов эманаций.

Исходным принципом всего процесса развития является первичное Единое². Бытия должны иметь причину, а причина и следствие — это не одно и то же. Тем не менее мы не можем признать *regressus ad infinitum*, сле-

довательно, должна быть Первопричина, из которой многообразие сущего произрастает, как «ветви от корня». Некоторые виды сущего располагаются ближе к Первопричине, а другие — дальше. Более того, может быть только одна Первопричина, ибо многообразие всегда вторично по отношению к единству. Это происходит оттого, что все многообразие логически сводится к единству, а все следствия — к исходной причине и все причастное Благу — к Абсолютному Благу; хотя само собой разумеется, что первичный принцип превосходит все предикаты Единства, Причины и Блага, так же как он выходит за рамки Бытия. Отсюда следует, что мы действительно не имеем права предиктировать ничего позитивного исходному принципу: мы можем сказать только, чем он не является, понимая, что он выше всякого дискурсивного мышления и позитивной предикации, невыразимый и непознаваемый.

Из первичного Единого возникают Элементы, которые тем не менее являются сверхсущностными непознаваемыми богами, источниками провидения, которым и следует предиктировать благо. Из генад возникает область Нуса, которая подразделяется на области *νοητοῖ καὶ νοεοῖ* и *νοεοῖ* (ср. с Ямблихом), соответствующие Бытию, Жизни и Мысли. Не удовлетворившись этим делением, Прокл делит каждую область Нуса следующим образом: первые две состоят из трех триад, а последняя — из семи гебтомад и т. д.

Ниже области Нуса располагается область Души, промежуточная между сверхчувственным и чувственным мирами, отражающая первый в виде копии и служащая образцом для второго. Область Души подразделяется на три подобласти — божественных, демонических и человеческих душ. Каждая подобласть, в свою очередь, делится еще на три области. Греческих богов Прокл отнес к области божественных душ, но мы находим одного и того же бога в разных группах, в зависимости от того,

какую функцию он выполняет. Например, Прокл утверждал, что Зевс триедин. Область демонических душ служит мостом между богами и людьми и подразделяется на подобласти ангелов, демонов и героев.

Мир, живое творение создано и управляется божественными душами. Он не может быть злом — да и сама материя не может быть злом, — ибо мы не можем приписывать божественному злых побуждений. Зло можно рассматривать как несовершенство, которое неотделимо от нижних ступеней иерархии бытия.

В процессе эманации созидаящая причина, по мнению Прокла, остается неизменной. Она порождает подчиненные ей области бытия, оставаясь при этом неподвижной и не терпящей никакого ущерба, сохраняет свою сущность, «не преобразуясь в свои следствия и не терпя никакого убытка». Продукт эманации, таким образом, не вызывает никаких трансформаций причины и ни в чем не умаляет ее. В этом смысле Прокл, подобно Плотину, пытался достичь золотой середины между созданием мира из ничего, с одной стороны, и истинным монизмом или пантеизмом, с другой, ибо, хотя созидаящее бытие никак не связано со своим продуктом и не терпит никакого ущерба при его сотворении, оно тем не менее создает это подчиненное бытие из самого себя.

Исходя из принципа, что подобное создается подобным, Прокл приписывал человеческой душе свойство, поднимающее ее над разумом; с помощью этого свойства душа познает Единое. Это свойство единения, постигающее исходный Принцип в момент экстаза. Подобно Порфирию, Ямблиху, Сириану и другим, Прокл считал, что душа имеет эфирное тело, состоящее из света, которое является промежуточным звеном между материальным и нематериальным и не подвержено уничтожению. Именно глазами этого эфирного тела душа созерцает богоявления. Проходя различные стадии добродетели (как и у Ямблиха), душа поднимается к экстастическому со-

единению с первичным Единым. Прокл выделял три общие стадии этого восхождения — Эрот, Истина и Вера. Истина поднимает душу над любовью к прекрасному и наполняет ее знанием об истинной реальности, а Вера заключается в мистическом молчании перед Непознаваемым и Невыразимым.

Преемником Прокла был *Марин*, родом из Самарии. Марин прославился своими трудами по математике, а также трезвыми и сдержанными толкованиями произведений Платона. Например, в своем комментарии к «Пармениду» он утверждал, что Единое и ему подобное означает *идеи*, а не богов. Это, однако, не помешало ему, в соответствии с тогдашней модой, придавать огромное значение религиозным предрассудкам. Так, самой высшей добродетелью он считал священническую добродетель. Марина на посту схоларха сменил Исидор.

Последним афинским схолархом был *Дамаский* (возглавлял школу с 250 года н. э.), который учился математике у Марина. Придя к заключению, что человеческий разум бессилен понять отношения, существующие между Единым и порожденными им видами бытия, Дамаский, по-видимому, верил в то, что с помощью размышлений нельзя познать истину. Слова, которые мы используем в процессе познания, а именно «причина» и «следствие», «производное» и т. д., — это всего лишь аналогии, которые не являются истинной презентацией действительности. Однако он не был готов к полному отрицанию мышления и потому занимался теософией, мистицизмом и был полон предрассудков.

Хорошо известным учеником Дамаския был *Симпликий*, написавший очень ценные комментарии к «Категориям», «Физике», трактатам «О небе» и «О душе» Аристотеля. Наибольшую ценность представляют его комментарии к «Физике», ибо там содержатся фрагменты произведений досократиков, которые благодаря этому дошли до наших дней.

В 529 году император Юстиниан запретил преподавание философии в Афинах, и Дамаский вместе с Симпликием и пятью другими философами неоплатонической школы отправились в Персию, где их гостеприимно принял царь Хосрой. Однако в 533 году они вернулись в Афины, разочаровавшись, по всей видимости, в культурном уровне персов. После этого не было уже ни одного языческого неоплатоника.

Александрийская школа

1. Александрийская школа неоплатоников была центром исследований в области специальных наук и составления комментариев к трудам Платона и Аристотеля. Так, *Ипатия* (больше известная тем, что в 415 году н. э. была убита толпой фанатиков-христиан) писала трактаты по математике и астрономии и, как утверждают, читала лекции о философии Платона и Аристотеля. *Асклепиодот* Александрийский (вторая половина V века н. э.), позже живший в Афродизии в Кари, изучал науки, медицину, математику и музыку. *Аммоний*, *Иоанн Филопон*, *Олимпиодор* и другие составляли комментарии к трудам Платона и Аристотеля. В их комментариях особое внимание уделялось логическим работам Аристотеля, и в целом можно сказать, что труды александрийских неоплатоников отличаются умеренностью и стремлением дать натуралистическое толкование комментируемых работ. Метафизические и религиозные интересы комментаторов отошли на второй план, кроме того, они отказались от умножения числа промежуточных существ, столь характерного для Ямблиха и Прокла, и почти не уделяли внимания доктрине экстаза. Даже набожный и склонный к мистицизму Асклепиодот, ученик Прокла, отказался от слишком сложной и чисто спекулятивной метафизики своего учителя.

2. Характерной чертой александрийского неоплатонизма была его тесная связь с христианством и мыслителями прославленной Катехизической школы. Отказавшись от слишком вычурных идей Ямвлиха и Прокла, неоплатоническая Александрийская школа постепенно утратила свой языческий характер и превратилась скорее в «нейтральный» философский институт, ибо логика и наука представляли собой те области, где христиане и язычники могли найти общий язык. Именно благодаря растущей связи Александрийской школы с христианством стало возможным продолжение традиции эллинистической философии в Константинополе. (В Константинополь переехал жить Стефан Александрийский, который стал преподавать учение Платона и Аристотеля студентам тамошнего университета. Это было в первой половине VII века н. э. во времена правления императора Гераклия, то есть сто лет спустя закрытия Юстинианом школы неоплатоников в Афинах.) Примером тесной связи между неоплатониками и христианами Александрии может служить жизнь ученика Ипатии Синесия Киренского, который стал епископом Птолемея в 411 году н. э. Другим ярким событием является обращение Иоанна Филопона в христианство. В качестве новообращенного он написал книгу с критикой Прокловой концепции о вечности мира, обращаясь за доводами в поддержку своей идеи к «Тимею» Платона, который он трактовал как описание сотворения мира во времени. Филопон к тому же придерживался мнения, что Платон черпал мудрость из Пятикнижия. Следует также отметить Немесия, епископа Эмесы в Финикии, на которого повлияло учение Александрийской школы.

Но на христианских мыслителей Александрии оказали большое влияние не только неоплатоники, но и другие нехристианские философы. Мы видим это на примере *Гиерокла Александрийского*, преподававшего в Александрии примерно с 420 года н. э. Гиерокл был ближе к среднему платонизму, чем к своим предшественникам-

неоплатоникам, поскольку, отвергая Платинову иерархию Бытия, столь сильно расширенную Ямблихом и Проклом, он признавал только одно сверхчувственное существо — Демиурга. Но вот что особенно интересно — Гиерокл утверждал, что Демиург «преднамеренно сотворил мир из ничего»³. Вместе с тем он отрицал творение во времени, что не говорит против влияния христианства, особенно потому, что Судьба означала для Гиерокла не механическую предопределенность событий, но допускала, в определенной мере, свободу человеческой воли. Поэтому молитвы о милости и подчинение судьбе не исключают друг друга, а доктрина необходимости или судьбы согласна с христианской идеей о свободе человека, с одной стороны, и Божественном провидении — с другой.

Неоплатоники латинского Запада

Вряд ли можно говорить о существовании самостоятельной школы неоплатоников на латинском Западе. Тем не менее для мыслителей, которых называют «неоплатониками латинского Запада», характерно то, что их мало интересовали теоретические изыскания неоплатонизма, поскольку все свое внимание они уделяли изучению текстов греческих философов. Их заслуга заключается в том, что, переводя произведения греческих мыслителей на латынь и составляя комментарии к работам Платона и Аристотеля, а также латинских философов, они способствовали изучению философии в римском мире и в то же время возвели мост, соединивший древнюю философию со средневековой. Так, в первой половине IV века н. э. Халкид (бывший христианином или принявший христианство позже) перевел на латынь «Тимея» Платона и написал к нему комментарий на латыни, опираясь, очевидно, на комментарий Посидония (возможно, Халкид использовал и комментарии других авторов, которые до нас не дошли). Этот

перевод и комментарий к нему широко использовались в эпоху Средних веков⁴. В том же самом веке *Марий Викторин* (ставший христианином на склоне лет) перевел на латынь «Категории» и «О толкованиях» Аристотеля, а также «Введение» Порфирия и работы некоторых неоплатоников. Он также составил комментарии к «Топикам» Цицерона и его книге «Об изобретении» и написал трактаты «Об определениях» и «О непатетических силлогизмах». Как христианин, он написал несколько работ по теологии, большинство из которых дошло до наших дней. (Марий Викторин оказал большое влияние на святого Августина.) Следует также отметить *Веттия Агония Претекстата* (умер в 384 году), который перевел изложение Аристотелевой «Аналитики» Фемистия, и *Макробия* (на склоне лет перешел в христианство), который около 400 года н. э. написал трактат «Сатурналии», а также «Комментарий на «Сон Сципиона» Цицерона». В этом комментарии излагаются неоплатонические теории эманации и есть признаки использования комментария Порфирия к «Тимею», который, в свою очередь, опирался на аналогичный комментарий Посидония⁵. В самом начале V века *Марциан Капелла* написал книгу «О браке Филологии и Меркурия» (дошедшую до наших дней), которая была очень популярна в Средние века. (Например, комментарии к ней составил Ремигий Оксеррский.) Это произведение, напоминающее энциклопедию, описывало каждое из семи свободных искусств; каждая книга, начиная с третьей и кончая девятой, была посвящена одному из искусств. Это было очень важно для Средневековья, в котором семь свободных искусств, составлявших тривиум и квадривиум, являлись основой всякого образования.

Однако наиболее талантливым автором был христианин *Бозций* (около 480—525 н. э.), учившийся в Афинах. Позже он занимал высокий пост при Теодорихе, короле остготов, но был заключен в тюрьму, где написал свою знаменитую книгу «Утешение философией» и

через некоторое время казнен по обвинению в измене. Поскольку учение Боэция удобнее рассматривать как введение в средневековую философию, я отмечу здесь лишь некоторые из его работ.

Хотя Боэций поставил перед собой цель перевести на латынь все работы Аристотеля и снабдить их комментариями («Об истолкованиях», 1, 2), ему не удалось завершить эту работу. Он перевел на латынь «Категории», «Об истолкованиях», «Топику», обе «Аналитики» и «Софистические опровержения». Вполне вероятно, что Боэций перевел и другие произведения Аристотеля, в соответствии со своими намерениями, но мы этого точно не знаем. Он перевел также «Введение» Порфирия; замечания Порфирия и Боэция по поводу универсалий породили бурные дискуссии на эту тему, которыми было отмечено раннее Средневековье.

Боэций снабдил перевод «Введения», выполненный Марием Викторианом, двойным комментарием; кроме того, он составил комментарий к «Категориям», «Об истолкованиях», «Топике», «Аналитике» и, возможно, к «Софистическим опровержениям», а также к «Топикам» Цицерона. Кроме того, он написал ряд трактатов, среди них «О категорическом силлогизме», «Прологомены к учению о категорических силлогизмах», «О гипотетических силлогизмах», «О логическом делении», «О топических различиях», «Утешение философией», «Наставления в арифметике» и другие. В последний период его жизни из-под его пера вышло несколько теологических трактатов.

Благодаря усилиям, затраченным на перевод и комментирование античных философов, Боэция можно назвать главным посредником между античностью и эпохой Средних веков, «последним римлянином и первым схоластом», как его часто называли. До самого конца XII века он был главным каналом распространения учения Аристотеля на Западе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оглядываясь на философию Греции и греко-романского мира, знакомясь с ее первыми, довольно наивными, идеями, появившимися на берегах Малой Азии; наблюдая, как Гераклит или Парменид, философы огромной интеллектуальной мощи и всеобъемлющего ума, борются с удручающей бедностью философского понятийного аппарата; следя за развитием систем двух величайших философов мира, Платона и Аристотеля; наблюдая, как расширяется влияние школы стоиков, и изучая эволюцию последнего творческого взлета античной мысли, неоплатонизма Плотина, мы не можем не признать, что перед нами одно из величайших достижений человечества. Мы восторгаемся греческими храмами на Сицилии, готическими соборами Средневековья, работами Фра Анжелико или Микеланджело, Рубенса или Веласкеса, отдаем должное творениям Гомера или Данте, Шекспира или Гете, но не меньшее восхищение вызывают у нас и достижения чистого разума — одно из величайших сокровищ, доставшихся нам в наследство от античной Европы. Разумеется, для того, чтобы познать все богатство греческой мысли, необходимо приложить определенные усилия и проявить настойчивость, но всякое усилие, затраченное на усвоение философских систем двух гениев, Платона и Аристотеля, будет вознаграждено сторицей; оно не пройдет даром, как не проходят даром усилия, позволяющие нам в полной мере оценить обаяние музы-

ки Бетховена и Моцарта или красоту Шартрского собора. Греческая драма, архитектура и скульптура — это памятники гения, культуры и славы Эллады, над которыми не властно время, но ее слава была бы неполной, если бы не существовало греческой философии; не зная ее, мы не сможем в полной мере оценить весь грандиозный масштаб греческой культуры. Для того чтобы помочь читателю оценить этот масштаб, я хотел бы в заключение сделать несколько замечаний (впрочем, ряд вопросов был уже затронут мною ранее) о греческой философии в целом.

1. Я уже освещал проблему Единого и Многого, особенно при описании систем досократиков, однако проблема взаимоотношения Единого и Многого, а также вопрос о том, что входит в эти понятия, занимали умы не только философов Греции, но и всей мировой философии. Многое дается в опыте, поэтому философ стремится рассматривать его обзорным взглядом, чтобы получить, насколько это возможно, всеобъемлющую картину реальности. Он рассматривает Многое в свете Единого, или, в определенном смысле, пытается свести Многое к Единому. Обзорный подход был особенно характерен для досократовых космологов, и нет нужды еще раз к нему возвращаться, напомним лишь, что попытки досократиков согласовать опытное Многое с постигаемым мыслью Единым осуществлялись главным образом на уровне материального. Многое, как и Единое, материально; материально и Единство-в-разнообразии, будь то вода, апейрон, воздух или огонь. В одних случаях вперед выступало Единство, как это было у элеатов, в других — Многое, как у атомистов Левкиппа и Демокрита, но разум, частично, конечно, из-за скудости языкового аппарата, почти никогда не поднимался над уровнем материального. Только у пифагорейцев мы находим достаточно четкое разделение души и тела, а у Анаксагора появляется концепция Ума (Нуса), с помощью которой он делает попытку освободиться от материализма.

Что касается софистов, то их больше интересовала проблема многообразия (многообразия стилей жизни, этических суждений и мнений), а Сократа, наоборот, проблема единства в форме фундаментального единства истинных ценностных суждений; но только Платону удалось рассмотреть проблему во всей ее сложности и полноте. Он рассматривал многообразие явлений и данные опыта на фоне объединяющих их идей, служащих в качестве образцов. Идеи воспринимаются человеческим разумом в понятиях; сделав отсюда вывод о существовании идеального мира, Платон рассматривает проблему Единого и Многого не только в сфере логического, но и в онтологической области нематериального бытия. В результате этого нематериальные единицы (представляющие собой многообразие) стали рассматриваться как функция Единого, синтезирующего реальность трансцендентальной сферы и конечный Образец. Более того, хотя единичные объекты чувственного опыта, Многое старых космологов, были «отброшены» в область бесконечного и неопределимого, поскольку понятийное мышление не способно уловить их специфику, Платон утверждал, что весь материальный мир был создан и получил свою форму благодаря Уму или Душе. С другой стороны, идеальная Реальность и преходящие частности оказались разделенными непроходимой пропастью, и Платон не смог удовлетворительно объяснить отношение между формальной и действующей причинами. Поэтому, хотя Платону и удалось дать ответы на многие сложные вопросы, поставившие в тупик старых космологов, он не сумел окончательно разрешить проблему Единого и Многого, ибо его система дуалистична — мир в ней оказался разделенным на две части — сферу Реального, с одной стороны, и область полуреального или Становления, с другой. А для объяснения взаимоотношений между Бытием и Становлением или Единого и Многого одного только утверждения идеального мира, хотя и возвысившего

его над Парменидом и Гераклитом, оказалось явно недостаточно.

Аристотель уделил гораздо больше внимания богатству и разнообразию материального мира и попытался с помощью своей доктрины имманентной субстанциальной формы достичь синтеза Единого и Множественного. Множество представителей одного вида объединяется одной общей видовой формой, хотя это не численная идентичность. Доктрина гиломорфизма позволила Аристотелю найти реальный объединяющий принцип в окружающем мире, хотя он всячески избегал искушения преувеличить единство, поскольку это противоречит очевидному разнообразию, данному в опыте, — таким образом, ему удалось найти принцип стабильности и принцип изменения, отдав при этом должное и Бытию, и Становлению. Более того, объединяющим принципом, в определенной степени, служил Неподвижный Перводвигатель, или Конечная цель Вселенной, сводя все разнообразие явлений в одно умопостигаемое целое. С другой стороны, Аристотель был не удовлетворен теорией Идей Платона и всячески критиковал ее слабые места, и это, к несчастью привело и к тому, что он целиком отверг Платонову теорию Идей как образцов. Идея же самого Аристотеля о том, что Конечная цель превосходит космическую действующую причину, привела к дуализму между Богом и *независимым* от него миром.

Неудивительно поэтому, что в постаристотелевой философии стоики стали придавать слишком большое значение Единому, следствием чего явился космический пантеизм (нашедший свое отражение в благородных идеях этического космополитизма), а эпикурейцы — многому, что в космологии проявилось в атомизме, а в этике — в торжестве эгоизма (по крайней мере теоретически). В неопифагорействе и среднем платонизме проявилась тенденция к синтезу элементов пифагорейского, Платонова, Аристотелева и стоического учений, достигшая

своей кульминации в неоплатонизме. Это учение нашло единственно возможный способ разрешения проблемы Единого и Многого — Многое порождается Единым. Этой системе удалось избежать дуализма между Богом и Независимым миром, с одной стороны, и монизма — с другой. Неоплатоники отдавали должное и Единому, и Многому, то есть высшей реальности Единого и зависимой от него реальности Многого. Но, хотя неоплатоники и отвергли космический монизм, выдвинув доктрину иерархического устройства бытия, а также отрицали любое самоуменьшение трансцендентного Единого и признавали «разнородное Многое», вовсе не собираясь объявлять Космос и подчиненные степени Бытия иллюзорными, их попытка найти золотую середину между истинным творением и монизмом оказалась неудовлетворительной. Кроме того, теория «эманации» неоплатоников, с учетом их отказа от идеи о сотворении мира из ничего, с одной стороны, и отрицание самоуменьшения Бога — с другой, лишена какого-либо интеллектуального значения и относится скорее к разряду метафор. Только христианская философия смогла найти истинное решение проблемы *creatio ex nihilo sui et subiecti*.

2. Греческую философию в целом можно рассматривать как попытку найти исходную причину или причины мира. Досократики, как правильно заметил Аристотель, занимались исследованием материальной причины, искали *Urstoff* (исходный элемент) мира, то есть элемент, который остается постоянным в непрерывных изменениях. Платон, однако, придавал особое значение Идеям как образцам, то есть идеальной сверхматериальной реальности, признавая в то же самое время существование действующей причины, Ума и Души, что явилось развитием идеи, высказанной досократиком Анаксагором. Не позабыл Платон, что бы там ни говорил Аристотель, и о конечной цели, ибо образцы являются одновременно и конечными причинами — они не только Идеи, но и

Идеалы. Бог создал мир с определенной целью — эта мысль четко сформулирована в «Тимее». Однако Платон не смог избежать дихотомии между образцовой и действующей причинами (по крайней мере, это следует из его слов, а у нас нет достаточных оснований безоговорочно утверждать, что ему удалось согласовать две «последние» причины), а в окружающем мире не учел действия имманентной формальной причины, что сделал Аристотель. Аристотель создал стройную теорию имманентных формальной и материальной причин, действующих в нашем мире, однако не уделил достаточного внимания действующей и образцовой причинам. Бог, по мнению Аристотеля, представляет собой конечную цель, однако, поскольку философ не объяснил, как согласовать неизменность и самодостаточность Бога с действующей причиной, он не смог объяснить и саму эту причину. Вне всякого сомнения, он был уверен, что осуществление конечной причинности Неподвижным Двигателем совпадает с действующей причинностью, но это значит, что для Аристотеля мир является не только вечным, но и онтологически независимым от Бога; вряд ли можно считать, что Неподвижный Двигатель мог создать мир через неосознанное приведение в действие конечной причинности.

Таким образом, необходимо было осуществить синтез учений Платона и Аристотеля, и в неоплатонизме (как и, в большей или меньшей степени, в промежуточных философских системах, проложивших ему путь) Бог Аристотеля и Образцовая и Действующая причины Платона были сведены воедино, хотя и не совсем удовлетворительно. В христианской философии, с другой стороны, Действующая, Образцовая и Конечная причины явно отождествляются с единым духовным Богом, верховным Бытием и Реальностью и источником всего сотворенного и зависимого Бытия.

3. В-третьих, необходимо рассмотреть греческую философию с точки зрения гуманизма, с учетом того поло-

жения, которое, по мнению греческих мыслителей, занимает человек в индивидуальных системах. Досократовы космологи, как я уже упоминал, интересовались в основном Объектом, материальным космосом, рассматривая человека как его частичку. Гераклит, например, считал душу порождением первичного Огня, а Левкипп — органом, состоящим из атомов определенного вида. С другой стороны, идея о переселении душ, которую мы находим, к примеру, у пифагорейцев и в учении Эмпедокла, означала, что в человеке существует начало, предшествовавшее материи. Эта мысль дала блестящие плоды в учении Платона.

Софисты и Сократ, по разным, правда, причинам, перенесли свое внимание с Объекта на Субъект, или с материального космоса на человека. Первая попытка соединить обе реальности во всеобъемлющем синтезе была предпринята Платоном. Человек в его системе предстал познающим субъектом, наделенным волей, кто осознает или должен осознавать истинные ценности своей индивидуальной жизни и жизни общества. Человек — это существо, наделенное бессмертной душой; человеческое знание, человеческая природа, человеческое поведение и человеческое общество стали объектом всестороннего, тщательного анализа и изучения. С другой стороны, человек у Платона оказался между двумя мирами — нематериальным миром Реальности над ним и чисто материальным под ним. Таким образом, человек, как обладатель духа, вселившегося в тело, оказался связующим звеном между обоими мирами. Эту мысль высказал Посидоний, выдающийся мыслитель Средней Стои.

В философии Аристотеля человек — тоже промежуточное звено, ибо ни Платон, ни Аристотель не считали его высшим существом. Основатель Ликей, подобно основателю Академии, был убежден, что выше человека — неизменное Бытие, в созерцании которого проявляются его высшие способности. Аристотель, как и Платон, дал

всестороннее описание человеческой психологии, поведения и общества. Однако психологическую теорию Аристотеля, по сравнению с теорией Платона, можно одновременно назвать и более человеческой, и менее человеческой. Более человеческой потому, что он теснее связал тело и душу, в связи с чем его гносеология оказалась более «реалистичной», он более высоко оценивал эстетический опыт человека и произведения искусства, а его суждения о политике более соответствовали точке зрения «здорового смысла». Менее человеческой потому, что полагал активный интеллект идентичным во всех людях (что кажется наиболее вероятным толкованием идей, изложенных в трактате «О душе») и, по-видимому, отрицал личное бессмертие. Более того, в учении Аристотеля нигде не говорится о том, что человек может приобщиться к Богу в каком бы то ни было реальном смысле.

Однако, хотя Платон и Аристотель придавали большое значение изучению человека и его поведения как индивидуума и как члена общества, оба они (невзирая на тяготение Аристотеля к эмпирической науке) были в первую очередь великими метафизиками и спекулятивными философами, и мы не можем сказать, что основное их внимание занимал исключительно человек. Человек занял центральное место лишь в учениях философов эллинистического и романского периода; космологические спекуляции пришли в упадок, зато учения Эпикура и развитой Стои оказались посвящены уже исключительно человеческому поведению. Это увлечение человеком породило благородную доктрину Поздней Стои, доктрину Сенеки, Марка Аврелия и — что совершенно удивительно — Эпиктета о том, что все люди, все разумные существа — братья, ибо они — дети Зевса. Но если стоики изучали в основном нравственное поведение человека, то мыслители, находившиеся под влиянием платонизма, исследовали религиозные способности, потребности и запросы человека. Идеи «спасения», по-

знания Бога и уподобления ему нашли наиболее полное отражение в учении Плотина об экстатическом единении с Единым. Словом, если эпикурейство и стоицизм (последний, вероятно, с некоторыми оговорками) исследовали человека, если можно так выразиться, по «горизонтали», то неоплатоники изучали его по «вертикали», то есть в процессе его восхождения к Богу.

4. Гносеология, или теория познания, обычно считается особым разделом философии. Изучение процесса познания особенно характерно для современной философии, а для многих мыслителей наших дней гносеология заменяет собой всю философию. В утверждении о том, что только современная философия по-настоящему серьезно и критически подошла к исследованию процесса познания, есть, конечно, доля истины, однако только доля. Мы не будем сейчас говорить о философии Средневековья, которая тоже затрагивала гносеологические проблемы, однако вряд ли кто-нибудь станет отрицать, что великие мыслители античности в определенной степени изучали и вопросы гносеологии, хотя в то время она и не считалась особым разделом философии и не приобрела еще того значения, которое ей приписывают в наше время, по крайней мере после Иммануила Канта. Не собираясь давать полный обзор развития гносеологии в древней философии, я хочу остановиться лишь на одном-двух вопросах, которые позволяют продемонстрировать, что в Древнем мире были поставлены все важнейшие гносеологические проблемы, хотя они и не были исследованы в полном объеме, как того заслуживают.

Досократиков в целом можно назвать догматиками, за их уверенность в том, что человек может знать реальность объективно. Элеаты определили различие между путем истины и путем веры, или мнения, однако они не осознали всей важности этой проблемы. Элеаты придерживались позиций монизма на рационалистической базе, и, поскольку эта позиция противоречила данным чув-

ственного опыта, они пришли к отрицанию объективной реальности явлений; они не подвергали сомнению способность человеческого разума выйти за их пределы, ибо верили, что разуму это по силам. Они не понимали, очевидно, того, что, отрицая объективную реальность явления, они подрывают основы своей собственной метафизики. Поэтому в целом мыслителей элеатской школы нельзя считать исключением — они придерживались того же некритического взгляда на процесс познания, что и все досократики, несмотря на диалектический гений Зенона.

Софисты в большей или меньшей степени придерживались идей релятивизма, и признание относительности всех явлений присутствовало в гносеологии в скрытом виде. Если рассматривать изречение Протагора, гласящее, что человек есть мера всех вещей, в широком смысле, то это будет равносильно утверждению, что человек не только независим в сфере этического, ибо сам устанавливает себе моральные ценности, но и не способен познать метафизическую истину. И разве Протагор не относился критически к теологии, а софисты в целом не считали космологические спекуляции чуть ли не потерей времени? Если бы софисты в критике познания пошли дальше и попытались бы объяснить, почему человеческое знание по необходимости ограничено явлениями, они стали бы гносеологами; но их интересы большей частью лежали за пределами философии, а их релятивистские теории не были основаны на тщательном изучении природы субъекта и объекта познания. Поэтому гносеология в их взглядах присутствовала в скрытом виде и не превратилась в теорию познания. Мы, конечно, можем сказать, что зародыши гносеологических теорий или проблем имелись не только в софизме, но и у досократиков; но было бы неверно утверждать, будто софисты или досократовы философы осознавали эти проблемы и исследовали их.

Но вернемся к Платону и Аристотелю, которые создали эксплицированные теории познания. Платон очень

четко представлял себе, что такое знание, поскольку проводил четкую границу между истинным знанием и мнением. Он хорошо понимал, что в чувственном восприятии присутствуют релятивистские и переменные элементы, и исследовал вопрос, откуда берутся ошибки в суждениях и в чем они заключаются. Вся его теория уровней познания и соответствующих им объектов познания позволяет безо всяких колебаний называть его гносеологом. То же самое справедливо и в отношении Аристотеля, который создал теории абстракции, функций образа, активного и пассивного принципов в сознании, различия между чувственным восприятием и понятийным мышлением и различных функций разума. Конечно, если мы захотим ограничить область гносеологии вопросом «Можем ли мы получить знание?», тогда гносеологию Аристотеля следовало бы отнести к области психологии, поскольку она пытается дать ответ на вопрос «Как мы познаем?», а не на вопрос «Можем ли мы познать?». Однако если считать, что гносеология включает в себя и исследование самого процесса познания, тогда мы, без сомнения, можем причислить Аристотеля к числу гносеологов. Он мог считать, что вопросы, которые он изучал, относятся к области психологии, как мы это делаем сейчас, но факт остается фактом — у Аристотеля была своя теория познания.

С другой стороны, хотя и Платон, и Аристотель создали теории познания, нет смысла отрицать их догматизм. Платон, как я уже говорил, очень четко представлял себе, что такое истинное знание, но возможность приобретения подобного знания человеком всего лишь допускал. У Гераклита он позаимствовал идею о постоянно изменяющемся мире, а у софистов — идею относительности чувственного восприятия. Зато у элеатов и пифагорейцев он позаимствовал рационалистическое предположение о том, что человеческий разум способен выйти за пределы явлений, а у Сократа — стартовую

позицию своей метафизики сущности. Более того, чтобы достичь этических и политических целей, которые ставил перед собой Платон, необходимо было верить в то, что человек способен познать непреходящие ценности и первосущности. Платон никогда не подвергал сомнению эту способность; не поднимал он всерьез и вопроса о чисто субъективном *априорном* элементе в человеческом познании — он называл этот априорный элемент (существование которого признавал) «припоминанием» того, что человек знал до рождения. Аристотель тоже никогда не занимался «критической проблемой»; он считал, что человеческий разум способен выйти за рамки явлений и получить определенное знание о неизменных необходимых объектах, объектах теоретического познания. Платон был неутомимым диалектиком, а Аристотель всегда с готовностью брался за изучение новых проблем и очень тщательно формулировал свои теории, чего не скажешь о его отношении к теориям других философов. Но ни того ни другого нельзя назвать «Кантом» антикантианского Древнего мира, ибо проблема, которой занимался Кант, их не интересовала. Да это и неудивительно, ибо оба они, в сущности, исследовали проблему Бытия (в то время как многие мыслители наших дней начинают прямо с Сознания) и потому создавали теории познания в рамках своей метафизической и философской позиции в целом, а не как необходимые *пролегомены* ко всякой метафизике.

В постаристотелевой философии, если исключить скептиков, мы находим в целом то же «догматическое» отношение к процессу познания, хотя следует отметить, что стоики и эпикурейцы уделяли большое внимание вопросу о критерии истины. Иными словами, мыслители хорошо понимали, какие сложности порождает изменчивый характер чувственного восприятия, и пытались разрешить их; более того, для создания своих философских систем им необходимо было разрешить их. Отношение

постаристотелевых философов к вопросам познания было гораздо более критичным, чем отношение досократиков; но это вовсе не означает, что они были критическими философами в духе Канта, ибо они посвятили себя, в большей или меньшей степени, изучению какой-то конкретной проблемы и пытались определить различия между чувственным восприятием, воображением и галлюцинациями. Тем не менее для Новой Академии был характерен радикальный скептицизм. Карнеад учил, что критериев истины не существует, что познание невозможно на том основании, что ни одно представление не может быть истинным и потому понятийное мышление, базирующееся на чувственном опыте, не более достоверно, чем восприятие. Поздние скептики подвергли догматизм систематической критике и утверждали релятивный характер и восприятия, и суждения, поэтому мы можем назвать их убежденными антиметафизиками. Однако победу в античной философии одержал все-таки догматизм; тем не менее, учитывая критику скептиков, мы не имеем права утверждать, что античная философия была совсем лишена критического направления или что гносеология не занимала никакого места в исследованиях греческих философов. Этот момент я хочу подчеркнуть особо — я вовсе не собираюсь утверждать, что критика метафизики была оправдана, ибо я верю, что для всякого критического замечания можно найти убедительный контрдовод. Я только хочу сказать, что не все греческие философы были наивными «догматиками»; если мы можем с полным правом назвать таковыми досократиков, то для греческой философии в целом это было бы слишком поспешным заключением.

5. С гносеологией тесно связана психология, поэтому необходимо сделать несколько замечаний по поводу психологических теорий античной философии. Среди досократиков особняком стоит пифагорейская школа, выработавшая четкую концепцию души как постоянного

принципа, сохраняющего свою индивидуальность и после смерти. Гераклит считал, что в человеке имеется начало, более близкое к предельному принципу, чем тело, а Анаксагор утверждал, что в человеке присутствует Нус. Однако Анаксагору не удалось, по крайней мере на словах, выйти за пределы материализма досократиков, а для Гераклита рациональный элемент был всего лишь более чистым проявлением огненного принципа. Тем не менее психологическая теория пифагорейцев выявила различие между душой и телом, а это означало различие духовного и телесного. Правда, доктрина переселения душ чрезмерно подчеркивала это различие, ибо из нее следует, что душа не имеет подлинной связи с конкретным телом. Более того, признание теории переселения душ требует и признания того, что память и рефлексивное сознание непрерывной самоидентичности уже не является необходимым условием для продолжения существования индивидуума. (Аристотель полагал, что каждый отдельный человек наделен своим активным интеллектом, который продолжает существовать в своей индивидуальности, однако его утверждение о том, что память исчезает вместе со смертью тела, можно считать реликтом теории пифагорейцев, а не собственной психологической и физиологической идеей Аристотеля.) Что же касается пифагорейской теории о трехсоставном характере души, то она, вне всякого сомнения, родилась на основе эмпирических наблюдений за рациональными и эмоциональными функциями человека и конфликтом между разумом и чувством.

Пифагорейская концепция души оказала огромное влияние на Платона. Отвергнув эпифеноменализм, он объявил душу человека принципом жизни и движения, который в осуществлении своих высших интеллектуальных функций не зависит от тела, принципом, который появляется «извне» и продолжает существовать и после смерти тела. Трехсоставная по своей природе душа имеет различные

функции, или «части», иерархия которых вписывалась в общую метафизическую иерархию Платона. Низшие части, или функции, зависят от тела; зато рациональная часть души принадлежит к области вечной Реальности. В процессе диалектической и интуитивной активности душа поднимается на более высокий уровень, чем уровень явлений, и демонстрирует свой «божественный» или бессмертный характер. Однако Платона не интересовал чисто психологический аспект деятельности души, еще меньше интересовали его ее биологические особенности; душа для него была в первую очередь началом, постигающим нравственные ценности и реализующим их, то есть он изучал душу с этической точки зрения. Отсюда то гигантское значение, которое Платон придавал образованию и культуре души. И если он намеренно заострял внимание на противоречии между душой и телом и говорил, что душа лишь временно населяет тело, сравнивая ее с капитаном корабля; если он утверждал, что судьба доверила ей управлять телом, то причиной всего этого были его этические интересы. Это верно, что он пытался доказать существование души до рождения, ее внутреннюю независимость от тела и бессмертие с помощью гносеологических аргументов, выдвигая довод о существовании априорного элемента в человеческом знании, но все это делалось в интересах этики и, в определенной степени, религии. Платон утверждал, что душа — самое ценное из того, что имеет человек, и потому его высшей задачей и обязанностью является уход за душой. Для психологии Платона была характерна четкая этическая направленность, ибо, хотя он и утверждал, что душа выполняет определенные биологические функции, являясь источником движения и самой жизни, он придавал такое огромное значение этическому и метафизическому аспекту души, что ее биологические аспекты не шли с ними ни в какое сравнение.

Аристотель начинал с Платоновой концепции души и с метафизико-этического представления о ней. Эта кон-

цепция проявилась особенно наглядно в его психологии, содержащейся в педагогических работах. Так, согласно Аристотелю, наивысшая часть человеческой души, активный интеллект, появляется «извне» и переживает смерть тела. Поэтому философия Аристотеля, как и философия Платона, придавала огромное значение образованию и моральной культуре. Тем не менее трудно избавиться от впечатления, что этот аспект доктрины души на самом деле не является характерным для психологии Аристотеля. Как бы ни ценил он образование и какое бы значение ни придавал интеллекту, описывая в «Этике» картину идеальной жизни, мы не ошибемся, если скажем, что главный вклад Аристотеля в психологию заключался в изучении именно биологических аспектов души. Резкое противопоставление души и тела, столь характерное для Платона, отступает у него на второй план, уступая место представлению о душе как об имманентной форме тела, предназначенной именно для этого тела. Активный интеллект (воспринимаемый ли с монистической точки зрения или с какой другой) переживает смерть тела, но душа в целом, включая пассивный интеллект, функции памяти и т. д., зависит от организма и погибает вместе с ним. А откуда она появляется, эта душа (за исключением активного интеллекта)? Она не появляется извне, она не создается Демиургом — может быть, тогда это функция тела, правда, нечто большее, чем эпифеномен? Аристотель предпринял очень тщательное эмпирическое исследование таких психических функций души, как память, воображение, сны, чувства, и понял, как много в них зависит от физиологических факторов и условий. Это привело к тому, что он стал рассматривать душу как эпифеномен тела, даже если он никогда явно не отрекался от идей, унаследованных от Платона, или понимал, как плохо согласуются эти идеи с теми представлениями о душе, к которым вели его собственные эмпирические исследования и склад ума.

Наиболее важный вклад в психологию в широком смысле, который внесли философы после Аристотеля, заключался, вероятно, в исследовании религиозного аспекта человеческой души. Впрочем, это было характерно не для всех школ, а только для неоплатонизма и тех систем, которые к нему вели. Мыслители того направления, которое нашло свое высшее выражение в неоплатонизме, утверждали, что человек родствен Богу, что душа имеет трансцендентальную ориентацию и судьбу. Иными словами, в античной философии возобладало Платоново, а не Аристотелево отношение к душе. Что же касается стоиков и эпикурейцев, то они не смогли создать единой психологической теории по той простой причине, что из их догматического материализма вытекала одна теория, а из этики — совсем другая. Более того, они исследовали природу и функции психического не ради них самих, а пытались создать рациональную психологическую теорию на чисто эмпирической основе. Восприняв и адаптировав космологию досократиков, но сосредоточив при этом свое внимание на нравственном поведении, они создали, насколько им удалось, систему-гибрид. Тем не менее благодаря учению стоиков интерес к изучению чисто биологических аспектов души переместился на ее нравственные и религиозные аспекты. Эпикурейцы отрицали бессмертие души и утверждали, что она состоит из атомов, но делали это в интересах своей собственной этики, а вовсе не потому, что обнаружили, что душа действительно имеет атомарное строение, хотя следует отметить, что эпикурейская психологическая теория лучше согласуется с их банальной этикой, чем стоическая психология с идеалистической этикой этой школы. И психологическая, и этическая теории стоиков постоянно пытались разорвать сковывающие их путы традиционного материалистического монизма; стоики не могли объяснить рациональное мышление с помощью понятий своей системы, точно так же как эпику-

рейцы не могли объяснить его движением атомов. Эпикурейцы в какой-то мере предвосхитили психологические идеи Гоббса или мыслителей французского Просвещения, однако ни в античном мире, ни во Франции XVIII века, ни даже в XX веке нельзя дать удовлетворительного объяснения психическим явлениям с точки зрения телесного, рациональному — с точки зрения иррационального, сознательному — с точки зрения бессознательного. С другой стороны, если психическое нельзя свести к телесному, то и телесное нельзя свести к психическому — оба эти аспекта сильно отличаются друг от друга, хотя в человеке, представляющем собой связующее звено между областью чисто духовного и областью чисто материального, два этих элемента тесно взаимосвязаны. Платон делал упор на различии, Аристотель — на взаимосвязи, однако следует учитывать оба этих фактора, если мы не хотим скатиться в болото окказионализма или современного идеализма, с одной стороны, и эпифеноменализма — с другой.

6. Несколько замечаний о развитии этики в античной философии, особенно с учетом связи между этическими нормами и трансцендентальной основой морали. Я прекрасно понимаю, что вопрос о связи между этикой и метафизикой является предметом бурных дискуссий, и не собираюсь обсуждать эту проблему; хочу лишь только обозначить то, что я считаю одним из главных направлений греческой этической мысли.

Однако прежде всего следует раскрыть разницу между моральной философией, как таковой, и несистематизированными моральными суждениями человечества. Греки сформировали свои нравственные принципы задолго до того, как софисты, Сократ, Платон, Аристотель, стоики и другие задумались над ними, и тот факт, что моральные суждения простых лю, ей стали материалом их рефлексии, говорит о том, что теории философов, в большей или меньшей степени, отображали повседневное

нравственное сознание того времени. Эти суждения, в свою очередь, зависели, по крайней мере частично, от образовательного уровня, социальных традиций и окружения. Отдельные сообщества вырабатывали свой кодекс моральных норм, которые, что совершенно естественно в разных сообществах и у разных наций, отличались друг от друга. Учитывая эти различия, перед философами открывались по крайней мере две возможности:

i) Принимая во внимание, что каждое сообщество твердо придерживается своего традиционного кодекса, считая его единственно правильным и «естественным», и что все сообщества имеют разные кодексы, философ мог сделать вывод, что моральные нормы относительны и, хотя одни кодексы могут быть более удачными, более подходящими, чем другие, никакого абсолютного морального кодекса не существует. По этому пути пошли софисты.

ii) Философ мог заявить, что существуют твердые нормы морали, а различия в кодексах возникли в результате ошибок. По этому пути пошли Платон и Аристотель. И в самом деле, этический интеллектуализм, особенно характерный для Сократа и в меньшей степени для Платона, свидетельствует о том, что они объясняли различия в моральных суждениях ошибками. Так, Платон стремился доказать, что глубоко *ошибаются* те люди, которые полагают, что наносить вред врагам или руководствоваться в жизни самым бессовестным эгоизмом — естественно для человека, а поэтому только так и надо поступать. Иногда он апеллировал к личным интересам человека, пусть даже в виде *argumentum ad hominem**; но, к каким бы доводам ни обращался Платон для доказательства своих идей, он никогда не был релятивистом в этике — он верил в существование устойчивых норм, объективно истинных и универсально действенных.

* Довод к человеку (лат.).

Если мы рассмотрим моральные теории Платона и Аристотеля, то убедимся, что у обоих нормы поведения зависят от понимания природы человека. Платон рассматривал идеал как нечто устойчивое, вечное и трансцендентное, не подверженное изменению и не являющееся относительным. Различные способности человека — это способности к деятельности в соответствии с определенными привычками или добродетелями. Для каждой добродетели существует идеальный образец, входящий в состав всеохватывающего Идеала, Идеала Блага. Существуют идеал человека и идеалы всех его добродетелей, и задача человека — стремиться соответствовать им. Когда он стремится к этому, когда его личность развивается гармонически и совершенствуется в соответствии с идеалом, он становится «справедливым» или хорошим, образцом человека, и обретает истинное благополучие. Более того, Платон полагал, что в конкретном действительном мире постоянно действует Божественное начало, стремящееся реализовать идеал. Сам Бог никогда от него не отклоняется, во всех своих действиях он стремится достичь идеала, самого наилучшего: Он есть Разум, Божественное Провидение, действующее в Космосе. Бог — это также и источник человеческого разума; в «Тимее» символически изображается, как Бог Самолучно создает этот разум. Поэтому рациональная душа человека сродни Божественной и цель ее та же самая — реализовать идеал в мире. Таким образом, человек по природе своей со-трудник Бога — его призвание состоит в том, чтобы работать на реализацию своего идеала, своей ценности в личной жизни и в жизни общества или государства. Нормы устанавливает Бог, а не человек, утверждает, в противовес Протагору, Платон, и цель человека заключается в том, чтобы уподобиться Богу, насколько это возможно. Это верно, что Платон почти ничего не говорит о моральном долге, но он считал, хотя и не полностью отдавая себе в этом отчет, что человек

обязан поступать так, как это ему приличествует. Этический интеллектуализм, который он унаследовал от Сократа, разумеется, был помехой на пути четкого осознания морального долга и ответственности человека, но разве мифы о будущей жизни, о награде и наказании после смерти не подразумевают моральной ответственности? Платон конечно же дал трансцендентальное объяснение содержанию и духу морального закона, и, хотя нельзя сказать того же самого о его *букве* (форме), категорическом императиве, он прекрасно осознавал, что моральный закон для сохранения своего универсального смысла должен быть субстанциален, иметь трансцендентальное обоснование не только в отношении своего содержания, но и формы.

Если мы обратимся к Аристотелю, то найдем у него великолепный анализ добропорядочной жизни, моральных и интеллектуальных добродетелей, которые он изучил полнее и систематичнее, чем Платон; однако трансцендентальные ценности Платона оказались у него отброшенными или замененными имманентной формой. Это верно, что Аристотель призывал людей думать о божественном, подражать Богу, насколько это возможно, в созерцании высших объектов, так что Аристотель в определенном смысле признавал наличие вечного образа для человеческой жизни. Однако для большинства людей жизнь, посвященная теоретическим размышлениям, совершенно неприемлема, кроме того, Аристотель не оставляет человеку никакого основания думать, что он призван со-трудничать с Богом, ибо Бог «Метафизики» не действует осознанно в этом мире. Аристотель так и не смог удовлетворительно соединить жизнь моральных ценностей с жизнью, посвященной теоретическим размышлениям, и моральный закон для него, по-видимому, был лишен какого-либо трансцендентального основания, как в отношении формы, так и содержания. И что бы ответил Аристотель тем, кто спросил бы у него, почему

человек должен жить так, как написано в его «Этике»? Он сослался бы на эстетические нормы, хорошие формы, на «справедливость»; он ответил бы, что жить по-другому — значит не достичь своей цели или счастья, к которому все стремятся, следствием чего явилось бы иррациональное поведение. Однако он не сказал бы о специфическом моральном долге, покоящемся на прочном основании абсолютной Реальности.

Поздние греческие философы, исключая эпикурейцев, по-видимому, понимали необходимость абсолютного основания для норм морали. Стоики говорили о том, что следует выполнять свой долг, подчиняться Божественной Воле. По их мнению, жить разумно — значит жить в согласии с природой, поскольку разумная природа человека происходит от Бога, всепроникающего Разума, и в Него же и возвращается. Пантеизм, разумеется, стал причиной противоречий в их этическом учении, но тем не менее они рассматривали мораль как проявление Божественного начала в человеке и его жизни. Поскольку Бог един, а человеческая природа неизменна, то может быть только одна мораль. Будет анахронизмом вкладывать в их понятие долга все те значения, которые оно приобрело в Новое время, но у стоиков было, по крайней мере, понятие долга и моральной ответственности, хотя их детерминизм, вытекающий из пантеизма, не позволил им четко сформулировать свою концепцию. В системе или системах неоплатонизма собственно этика была подчинена религиозному аспекту восхождения человека к Богу; однако неотъемлемой частью этого восхождения считался добродетельный образ (практика) жизни, который помогал человеку соответствовать трансцендентальному идеалу. Более того, тот факт, что римляне, подчинявшиеся требованиям морали в своей жизни и придававшие большое значение нравственным ценностям, понимали необходимость очищения идеи Бога и веры в Божественное Провидение, демонстрирует нам практи-

ческую пользу базирования этики на метафизических идеях и служит эмпирическим подтверждением подобно-го теоретического требования.

7. Рассмотрение этических учений греков и поисков их трансцендентального основания естественным образом приводит нас к мысли, что греческая философия подготовила интеллектуальный инструментарий христианства, иными словами, явилась подготовкой к Евангелию. Следует, однако, отметить, что в рамках этой главы невозможно подробно рассмотреть этот вопрос.

Мы находим в учении Гераклита зачатки доктрины об имманентном Разуме, действующем в мире, хотя Гераклит рассматривал логос как нечто материальное, идентичное первичному Огню (эту концепцию позднее подхватили стоики). Анаксагор создал теорию Ума (Нуса) как первичного движущего принципа. Но в обоих случаях содержались только зачатки будущих теорий, и только у Платона появляется нечто, напоминающее естественную теологию. Однако, несмотря на то что в учениях досократиков содержались лишь зародыши доктрины о том, что мы сейчас назвали бы Богом, в виде идеи Анаксагора о Первопричине и идеи Гераклита об имманентном Разуме или Провидении, уже у пифагорейцев мы находим догадки о различии души и тела, о верховенстве души и необходимости ухода за ней и предохранения ее от загрязнения. Что же касается досократовой философии в целом, то лишь ее поиски первичного элемента в мире и ее концепция о том, что все в мире подчинено порядку, а не какая-то специальная доктрина (за исключением, пожалуй, орфико-пифагорейских психологических идей) позволяет нам считать ее в каком-то смысле отдаленной подготовкой к Евангелию, то есть подготовкой языческого мышления к восприятию Богооткровенной религии. Ибо именно идея о том, что мир подчинен порядку, естественным образом привела к возникновению концепции о Существе, Дающем Закон и Создающем

Порядок. Однако, прежде чем сделать следующий шаг, надо было достичь ясного различения души и тела, нематериального и материального. Путь к пониманию этого отличия проложили орфики и пифагорейцы, однако только Платон сумел от антропологического различия перейти к различию между трансцендентальным и феноменальным, между нематериальным и материальным.

Трудно переоценить значение теории Платона для интеллектуальной подготовки к *Евангелию* в языческом мире. Своими доктринами Идей как образцов и Разума, управляющего Миром и создающего Мир ради лучшего, а также теорией трансцендентальной Образцовой Причины он подготовил сознание людей для восприятия идеи о едином Трансцендентно-Имманентном Боге. Опять-таки, благодаря своим доктринам о бессмертной рациональной душе человека, о воздаянии за несправедливую жизнь, о моральном очищении, он облегчил интеллектуальное восприятие христианской психологии и аскетизма. Его учение о существовании абсолютных нравственных норм, которое он воспринял от своего великого учителя Сократа, и намеки о единении с Богом, разбросанные в его диалогах, подготовили людей к восприятию христианской этики. Не следует забывать и о том, что в «Законах» Платон приводит доводы в защиту идеи о том, что Вселенной управляет Разум, предугадывая, таким образом, появление более поздних естественных теологий. Однако основную роль в восприятии идей христианства сыграло скорее общее отношение Платоновой философии — я имею в виду веру в трансцендентальную Реальность, вечные ценности, бессмертие, справедливость, провидение и т. д., — чем какие-то особые аргументы в защиту этих идей. Ведь верно и то, что идея трансцендентального, в том виде, в каком исповедовал ее средний неоплатонизм, использовалась *против* христианства, под тем предлогом, что догма о Воплощении несовместима с трансцендентным характером Бога.

Однако доктрина о трансцендентном характере Бога является основной доктриной христианства, и мы вряд ли вправе утверждать, что учение Платона, поднявшееся над материализмом досократиков, было помехой в принятии религии, которая верит в высшую реальность трансцендентального и непреходящий характер духовных ценностей. Ранние христианские мыслители признавали, что между христианством и платонизмом существует определенное родство, и, хотя позже философом *rag excellence* для схоластов стал Аристотель, а не Платон, традицию платонизма продолжало учение святого Августина. Более того, платоново-августинские элементы присутствуют и в учении того самого философа, который сделал идеи Аристотеля основой схоластики, — святого Фомы Аквинского. Таким образом, если платонизм в определенной степени проложил дорогу идеям христианства, хотя и через посредство более поздних школ, развивавших платоновскую традицию, можно сказать, что христианство тоже позаимствовало часть своей «экипировки» у платонизма.

Средневековые философы августинской традиции, такие, как святой Бонавентура (его главным возражением против Аристотеля было то, что он отверг идеи как образцы), рассматривали учение Аристотеля как враждебное христианской религии — главным образом потому, что он стал известен на Западе благодаря трудам по преимуществу арабских комментаторов. (Так, Аверроэс полагал, и, возможно справедливо, что Аристотель отрицал, к примеру, *личное* бессмертие души.) Но хотя и верно, что, например, в «Метафизике» Бог изображается полностью поглощенным самим собой и совершенно безразличным к миру и человеку, с чем никак не могли согласиться христиане, никто не станет отрицать, что естественная теология Аристотеля тоже подготовила людей к восприятию христианства. Бог у него представлен в виде трансцендентной, нематериальной Мысли, или аб-

солютной Конечной Цели. И когда позже Идеи Платона были помещены в Ум Бога и был произведен определенный синкретизм учений Платона и Аристотеля, а Действующая, Образцовая и Конечная причины слились в одну, была создана концепция реальности, которая облегчила восприятие идей христианства с интеллектуальной точки зрения.

О связи постаристотелевой философии с христианством можно было бы говорить бесконечно, я ограничусь лишь несколькими замечаниями. Стоицизм с его доктринами имманентного Логоса и «действия» Провидения в мире, с его благородной этикой оказал большое влияние на мир, в котором зародилось и выросло христианство. Это верно, что философия стоиков в теоретической своей основе была материалистической и более или менее детерминистской; но с практической точки зрения ее утверждения о родстве человека с Богом, о необходимости очищения души с помощью самоконтроля и нравственного совершенствования, о подчинении Божественной воле, вместе с расширяющимся влиянием космополитических идей стоиков, помогала людям воспринять идеи универсальной религии, которая, выйдя за рамки материализма стоиков, утверждала, что все люди — братья, ибо они дети Бога, и оказала на людей то динамичное воздействие, которого так не хватало стоикам. Более того, если этическое учение стоиков явилось ответом на потребность того времени в моральном руководстве и указании правильного пути для отдельного человека, поглощенного огромной космополитичной империей, то христианское учение гораздо лучше удовлетворило эту потребность. В отличие от стоиков оно обращалось к душам простых необразованных людей, которым в награду за добродетельную жизнь было обещано счастье в будущей жизни, чего стоицизм никак обещать не мог.

Помимо чисто нравственных, существовали также и религиозные потребности, которые надо было удовле-

творять. Государственная религия оказалась неспособной к этому, зато мистические культы и даже философия (в гораздо менее доступной форме, например в виде неоплатонизма) постарались удовлетворить эти потребности. Но одновременно с этим они стремились развить и усилить глубинные духовные запросы людей, в результате чего христианство попало на хорошо подготовленную почву. Христианство, с его доктриной спасения, с его системой таинств, с его догматами, с идеей соединения с Христом посредством принадлежности к Церкви и конечного созерцания Бога, с его обещанием жизни после смерти, было *мистической религией*, однако оно имело одно неоценимое преимущество перед всеми языческими мистическими культами — это была *историческая религия*, основанная на Жизни, Смерти и Воскресении Богочеловека, Иисуса Христа, который жил и страдал в Палестине в определенный исторический период, — она была основана не на мифе, а на историческом факте. Что же касается доктрины «спасения», имевшейся в различных философских школах, а также доктрины экстатического соединения с Богом, разработанной неоплатониками, то они были слишком сложными для простого человека. Христианство же обещало всем людям, образованным и неграмотным, соединение с Богом посредством таинств и жизни после смерти. Несовершенный в этой жизни, человек станет совершенным в другой, и все эти идеи, даже с чисто обыденной точки зрения, оказали влияние на гораздо большее число людей, чем могла оказать философия, даже та, которая была тесно связана с религиозными элементами. Более того, неоплатонизм не был историческим учением, в том смысле, что доктрина воплощения была чужда его духу, а историческая религия по самой своей сути находит отклик у гораздо большего числа людей, чем метафизическая философия. Более того, несмотря на то что некоторые христианские писатели с пренебрежением и даже

презрением относились к мистическим религиям (что было вполне естественным), особенно к культу Митры с его квазисакраментальными ритуалами, все более или менее популярные мистические культы и неоплатонизм для интеллектуалов занимались подготовкой людских умов к принятию христианства. Они могли считать себя соперниками христианства и удерживать отдельных людей от обращения в него, что они, не будь этих культов, и сделали бы, но это не означает, что они не могли служить и не служили подготовкой к христианству. Порфирий критиковал христианство, но разве не идеи Платона «обратили» в него святого Августина? Неоплатонизм был последним вздохом, последним цветком античной языческой философии, но святой Августин считал его первой стадией христианства. Христианство, конечно, никоим образом нельзя назвать продуктом античной философии, нельзя назвать его и философской системой, ибо это Богооткровенная религия и его исторические корни находятся в иудаизме. Однако когда христиане начали философствовать, в их распоряжении оказался богатый материал, полный набор диалектических инструментов, а также метафизических понятий и терминов, и те, кто верит в то, что историей управляет Божественное провидение, убеждены, что накопление этого материала и его проработка в течение веков не были простой случайностью.

СВЕДЕНИЯ ОБ ИСТОЧНИКАХ

При изучении истории греческой философии во многих случаях приходится полагаться на свидетельства более поздних авторов, поскольку одни греческие философы вообще ничего не писали, а работы других оказались утраченными.

Основным источником сведений о досократовых философах, созданным в античное время, является книга Теофраста, озаглавленная «*Physicorum Opiniones*» («Мнения физиков»), из которой, к сожалению, до нас дошли только фрагменты. Книгой Теофраста пользовались многочисленные компиляторы, оставившие краткие изложения или «доксографии», «описания взглядов»; в одних взгляды философов излагались по темам, а в других описывались взгляды каждого философа в отдельности. К первому типу принадлежит книга «*Vetusta Placita*» («Древние мнения»), написанная неизвестным учеником Посидония в первой половине I века н. э. Эта работа до нас не дошла, но Дильс доказал, что она существовала и была основана на книге Теофраста «*Vetusta Placita*» и, в свою очередь, легла в основу так называемых «*Aetii Placita*» («Мнения Аэция»), созданных в 100 году н. э. Работа Аэция стала основой для книги «*Placita philosophorum*» («Мнения философов») Псевдо-Плутарха (составленной около 150 года н. э.) и доксографических отрывков Иоанна Стобея (V век н. э.), приведенных в первой книге его «*Eclogae*» («Эклоги»). Эти две послед-

ние работы — наиболее важные доксографические компиляции, дошедшие до нас, главным источником сведений для которых была книга Теофраста. Она же была основным, но не единственным источником для первой книги Гипполита «Опровержение всех ересей» (в которых описываются взгляды конкретных философов) и для фрагментов, неправильно приписываемых Плутарху, которые цитируются в «*Preparatio Evangelica*» («Подготовка к Евангелию») Евсевия.

Информация о взглядах греческих философов содержится также в книге «*Noctes Atticae*» («Ночи Аттики») Авла Геллия (около 150 года н. э.), в произведениях Плутарха, Цицерона и Секста Эмпирика, а также в работах Отцов христианской церкви и христианских писателей. (Однако этими источниками нужно пользоваться с известной долей осторожности, поскольку Цицерон, к примеру, почерпнул сведения о ранних греческих философах не из их оригинальных работ, а из компиляций, а главной задачей Секста Эмпирика было обосновать свою собственную скептическую позицию посредством демонстрации противоположности взглядов догматических философов. Что же касается свидетельств Аристотеля, то не следует забывать, что он оценивал их с точки зрения своей собственной системы и считал, что вся предыдущая философия была всего лишь подготовкой к ней. Его точка зрения, вне всякого сомнения, в значительной степени оправдана, но это не означает, что он всегда стремился дать то, что называли бы чисто объективным и строго научным обзором развития философской мысли.) Большое значение имеют также комментарии работ знаменитых философов, выполненные авторами античности, например комментарий Симплиция к «Физике» Аристотеля.

Наиболее полное жизнеописание философов, дошедшее до нас, оставил Диоген Лаэртский (III век н. э.). Это компиляция материалов, взятых из различных источников и потому неравнозначных по своему качеству, ибо

большая часть биографий философов составлена из анекдотов, легенд и совершенно бесполезных для нас небылиц, а также различных, иногда противоречащих друг другу, описаний событий, списанных у писателей и компиляторов, живших до Диогена Лаэртского. С другой стороны, было бы большой ошибкой отказываться от этой книги из-за ее ненаучного характера, ибо она содержит очень много полезных сведений. Она снабжена прекрасным указателем работ греческих философов, а также содержит значительное количество ценной информации об их взглядах и жизненном пути. Оценивая достоверность утверждений Диогена, необходимо знать (насколько это возможно), из какого источника он почерпнул сведения по этой теме; для того чтобы узнать это, потребовался многолетний кропотливый труд ученых, принесший неоценимые плоды.

Главным источником установления хронологических рамок жизни и творчества греческих философов служит «Chronica» («Хроника») Аполлодора, первая часть которой основана на «Chronographia» («Хронографии») Эратосфена Киренского (III век до н. э.). К ней было добавлено приложение, доходящее до 110 года до н. э. Аполлодор не имел, разумеется, в своем распоряжении точных данных, и он использовал метод произвольного определения дат, заключавшийся в следующем: он предполагал, что какое-то важное событие в жизни философа, дата которого известна, произошло в период расцвета его деятельности (на сороковом году жизни), от которого он и отсчитывал дату его рождения. Аналогичным образом считалось, что ученик в среднем на сорок лет моложе своего учителя. Не может быть и речи о том, что даты, полученные подобным методом, являются достоверными.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 27

- ¹ Фраг. 623.
- ² Фраг. 11 (Роуз).
- ³ Физика. VIII, 251 а9, 253 в8, 267 в21.
- ⁴ Метафизика. 989 а24.

Глава 28

¹ Определяя ранг разделов философии в соответствии с рангом объектов их изучения, Аристотель отдает пальму первенства теологии. Высказывалось мнение, что сам Аристотель нигде не говорит о разделении философии на три раздела и что он считал «Поэтику» не изложением философской эстетической теории, но просто практическим руководством.

- ² Вторая аналитика. В 13.
- ³ Там же. I 2, 71 в.
- ⁴ Там же. 71 в—72 а.
- ⁵ Там же. II 19, 100 в.
- ⁶ Первая аналитика. II 23, 68 в.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же I 1, 24 в.

Глава 29

- ¹ Метафизика. А. 980 а 1.
- ² Название «Метафизика» отражает последовательность расположения произведений в своде трудов Аристотеля — она шла вслед за «Физикой». Но книга метафизична по своему содержанию — в ней обсуждаются первые, высшие принципы и первопричины. Степень абстракции в ней выше, чем в «Физике», которая

большая часть биографий философов составлена из анекдотов, легенд и совершенно бесполезных для нас небылиц, а также различных, иногда противоречащих друг другу, описаний событий, списанных у писателей и компиляторов, живших до Диогена Лаэртского. С другой стороны, было бы большой ошибкой отказываться от этой книги из-за ее ненаучного характера, ибо она содержит очень много полезных сведений. Она снабжена прекрасным указателем работ греческих философов, а также содержит значительное количество ценной информации об их взглядах и жизненном пути. Оценивая достоверность утверждений Диогена, необходимо знать (насколько это возможно), из какого источника он почерпнул сведения по этой теме; для того чтобы узнать это, потребовался многолетний кропотливый труд ученых, принесший неоценимые плоды.

Главным источником установления хронологических рамок жизни и творчества греческих философов служит «Chronica» («Хроника») Аполлодора, первая часть которой основана на «Chronographia» («Хронографии») Эратосфена Киренского (III век до н. э.). К ней было добавлено приложение, доходящее до 110 года до н. э. Аполлодор не имел, разумеется, в своем распоряжении точных данных, и он использовал метод произвольного определения дат, заключавшийся в следующем: он предполагал, что какое-то важное событие в жизни философа, дата которого известна, произошло в период расцвета его деятельности (на сороковом году жизни), от которого он и отсчитывал дату его рождения. Аналогичным образом считалось, что ученик в среднем на сорок лет моложе своего учителя. Не может быть и речи о том, что даты, полученные подобным методом, являются достоверными.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 27

¹ Фраг. 623.

² Фраг. 11 (Роуз).

³ Физика. VIII, 251 а9, 253 в8, 267 в21.

⁴ Метафизика. 989 а24.

Глава 28

¹ Определяя ранг разделов философии в соответствии с рангом объектов их изучения, Аристотель отдает пальму первенства теологии. Высказывалось мнение, что сам Аристотель нигде не говорит о разделении философии на три раздела и что он считал «Поэтику» не изложением философской эстетической теории, но просто практическим руководством.

² Вторая аналитика. В 13.

³ Там же. I 2, 71 в.

⁴ Там же. 71 в—72 а.

⁵ Там же. II 19, 100 в.

⁶ Первая аналитика. II 23, 68 в.

⁷ Там же.

⁸ Там же I 1, 24 в.

Глава 29

¹ Метафизика. А. 980 а 1.

² Название «Метафизика» отражает последовательность расположения произведений в своде трудов Аристотеля — она шла вслед за «Физикой». Но книга метафизична по своему содержанию — в ней обсуждаются первые, высшие принципы и первопричины. Степень абстракции в ней выше, чем в «Физике», которая

посвящена в основном определенному типу бытия — тому, которое подвержено движению. Однако верно и то, что если мы хотим узнать, что думал Аристотель по поводу проблем, объединенных под заголовком «Метафизика», то мы должны обратиться также и к «Физике».

³ Метафизика. 982 а 11—12.

⁴ Там же. 982 а 26—28.

⁵ Там же. 984 б 15—18.

⁶ Там же. 985 а 18—21.

⁷ Там же. 985 а 21—23.

⁸ Там же. 988 а 8—10.

⁹ Там же. 1026 а 6—32. Ср.: 1064 а 28—б 6.

¹⁰ Там же. VI (Е) 2. Например, цель кондитера — доставить удовольствие, а если выясняется, что продукция к тому же укрепляет здоровье, то это «побочный эффект».

¹¹ Метафизика. 990 б 8—11.

¹² Там же. 991 а 12—13.

¹³ Там же. 991 а 8—10.

¹⁴ Там же. 997 б 5—12.

¹⁵ Там же. 991 б 1—3.

¹⁶ Там же. М, 1079 б 24—26; А 991 а 20—22.

¹⁷ Там же. А, 991 а 19—20.

¹⁸ Там же. А, 990 б 15—17; К, 1059 б 8—9.

¹⁹ Там же. 992 а 32—б 1.

²⁰ Там же. 991 б 9 ff.

²¹ Там же, напр. 991 б 27—31.

²² Там же. б 1077—1214.

²³ Там же. А 992 б 7—9.

²⁴ Святой Фома Аквинский, цитирующий высказывание святого Августина о Божественных идеях, говорит, что в Божественном Уме существует многообразие идей, отрицая мнение Платона о том, что они находятся вне его. Он объясняет, что имел в виду не многообразие случайных видов, а то, что Бог, прекрасно зная свою собственную Сущность, осознает, что многообразие созданий имитирует ее (или причастно к ней).

²⁵ Метафизика. М, 1086 б 2—7. Можно сравнить с высказываниями из Книги К, 1059 б 25—6 («всякое определение и всякая наука имеют дело с общим») и Книги Z 1036 а 28—9 («определение касается общего и формы»).

²⁶ «Катег. 5». Следует отметить, что слова *первый* и *второй* означают здесь не степень значимости, а первое или второе по отношению к нам. В первую очередь мы познаем конкретное, а во вторую, с помощью абстракции, — универсальное, однако Арис-

тотель не изменяет своего взгляда на универсальное как на объект науки, обладающий более высокой реальностью, чем конкретное, как таковое.

²⁷ Метафизика. 1049 б 5.

²⁸ Там же. 1051 а 20—21.

²⁹ Там же. 1051 а 17—18.

³⁰ Там же. 985 а 9—10.

³¹ О небе. А4, 271 а 33.

³² Метафизика. Δ 9, 1074 б 33—5.

³³ В трактате «О небе» (А, 4, 271 а 33). Аристотель говорит, что Бог и природа ничего не делают понапрасну, но тогда он еще не создал теорию Неподвижного Двигателя.

³⁴ Метафизика. 993 б 23—31. Ср. 1008 б 31—1009 а 5.

³⁵ Святой Фома. Сумма теологии. 1 а q., 2, ст. 3.

Глава 30

¹ Физика. В 1, 192 б13 ff.

² Высказывания Аристотеля в «Физике», Н 1, 241 б 39 ff и Δ 4, 254 б 7 ff, кажутся не совсем ясными. Он говорит, что то, что движется, приводится в движение чем-то, либо самим собой, либо чем-то другим, то есть не все движущиеся вещи приводятся в движение чем-то другим. Однако из обсуждения, которое следует за этим высказыванием, вытекает: если рассматривать его с точки зрения принципа первенства действительности по отношению к возможности, а также с точки зрения доводов в защиту существования Неподвижного Двигателя, то становится ясно, что ни один движущийся объект не может быть абсолютным инициатором движения. То, что порождает движение, должно само быть абсолютно неподвижным. Сколько существует неподвижных двигателей — это уже другой вопрос. Однако принцип ясен.

³ Физика. 254 б 33 — 256 а 3. Ср.: О небе. 311 а 9—12.

⁴ Там же. Δ 4, 212 а 20 ff.

⁵ Там же. Δ 11, 219 б 1—2 ff; 220 а 24—25 ff.

⁶ О душе. 402 а 1—9.

⁷ Там же. 412 а.

⁸ Аристотель считал, что если назвать характеристикой души движение, то это будет неудачное определение. Душа является активным источником движения, но сама неподвижна. Это противоречит Платоновой доктрине души как самодвижущей единице.

⁹ О душе. 3, 5, 430 а 17 ff.

¹⁰ Там же. 414 а 19 ff.

¹¹ Там же. 3, 5, 430 а 17 ff.

¹² Святой Фома Аквинский в своем комментарии к трактату Аристотеля «О душе» (3, лек. 10) не интерпретирует Аристотеля в духе Аверроэса, то есть отрицая личное бессмертие. Активный интеллект является единственным неотъемлемым *активным* принципом, поэтому он не поддается влиянию страстей и эмоций и не сохраняется в пределах вида. Поэтому человеческий разум, отделенный от тела, не может функционировать так же, как и в союзе с телом; однако Аристотель не рассматривал в трактате «О душе» способ его функционирования после смерти. Это, впрочем, не означает, что Аристотель отрицал личное бессмертие или обрекал интеллект, отделенный от тела, на состояние вынужденной абсолютной бездеятельности.

Глава 31

¹ Никомахова этика. 1094 а 1 — 3.

² Там же. 1094 а 27 — б 11. Ср.: Большая этика. 1181 а и б.

³ Там же. 1094 б 11 — 27. Ср.: Эвдемова этика. I, 6.

⁴ В «Эвдемовой этике» Аристотель говорит, что мы начинаем с «истинных, но неясных суждений» (1216 б 32 ff) или «с первых путаных суждений» (1217 а 18 ff) и только потом формулируем ясные этические суждения. Иными словами, базой, на которой строятся аргументы, Аристотель считал простые моральные суждения.

⁵ Никомахова этика. 1094 б 27 ff.

⁶ Аристотель отмечает, что для достижения истинного счастья человек должен обладать всеми необходимыми внешними благами. Таким образом, он отрицал крайний цинизм, но предупреждал нас (ср.: Эвдемова этика. 1214 б 25 f), что не следует путать необходимые элементы счастья с обязательными условиями его.

⁷ Таким образом, Аристотель утверждал, что абсолютно правильный поступок заключается не только в том, чтобы «внешне» совершать действие, правильное в данных обстоятельствах, но и иметь правильный мотив, порождаемый моральным фактором, выступающим именно как моральный фактор, и ничто другое.

⁸ Никомахова этика. 1106 б 36—1107 а 2.

⁹ Там же. 1139 б 4—5.

¹⁰ Там же. 1113 а 9—11.

¹¹ Там же. 1106 а 36—б 4.

¹² Концепция человека, требующего почестей от других в награду за свою «добродетель» и благородство, кажется нам весьма неприглядной, но такое поведение восходило к поведению героев Гомера, которые ожидали почестей в награду за добродетель.

- ¹³ Никомахова этика. 1133 б 30—32.
- ¹⁴ Там же. 1133 б 32 ff.
- ¹⁵ Там же. 1137 б 26—27.
- ¹⁶ Там же. 1139 б 31—32.
- ¹⁷ Там же. 1141 а 9—2.
- ¹⁸ Там же. 1141 а 33—б 3.
- ¹⁹ Там же. 1140 а 9—10, 20—21.
- ²⁰ Там же. 1140 б 4—6.
- ²¹ Там же. 1144 б 19—21.
- ²² Там же. 1144 б 26—28.
- ²³ Там же. 1145 а 2—6.
- ²⁴ Там же. 1144 а 23 ff.
- ²⁵ Там же. 1144 а 13 ff.
- ²⁶ Там же. 1144 б 32—45 а 2.
- ²⁷ Там же. 1173 б 16—19.
- ²⁸ Там же. 1172 а 19—25.
- ²⁹ Там же. 1176 а 22—29.
- ³⁰ Там же. 1155 а 3—5.
- ³¹ Там же. 1169 а 27—30.
- ³² Там же. 1166 а 30—32.
- ³³ Там же. 1159 а 27—28.
- ³⁴ Там же. 1157 б 31—32.
- ³⁵ Там же. 1156 а 31—33.
- ³⁶ Там же. 1156 б 31—32. Бог, говорит Аристотель, не нуждается в друзьях, поскольку «божество само по себе благополучно», но мы нуждаемся в друге или друзьях, поскольку «для нас благополучие включает те вещи, которые находятся вне нас (Эвдемова этика. 1245 б 14—19).
- ³⁷ Никомахова этика. 1177 а 12—13.
- ³⁸ Там же. 1177 б 26—1178 а 8.
- ³⁹ Эвдемова этика. 1249, б 20. Я уже упоминал (в главе о метафизике) изречение философа в «Большой этике» (1208 б 26—32), что дружбы с Богом быть не может, ибо если мы можем любить Его, то Он возратить нам эту любовь не может.

Глава 32

- ¹ Политика. 1252 б 28 ff.
- ² Там же. 1253 а 1—4.
- ³ Там же. 1253 а 27—29.
- ⁴ Там же. 1254 а 23—24.

⁵ Политика. 1288 а 12—15.

⁶ Там же. 1340 б 29—31.

⁷ Там же. 1333 б 37.

Глава 33

¹ 1366 а 33 б.

² 1078 а 31—32.

³ 1078 а 36—б 1.

⁴ 1450 б 40—41.

⁵ 1449 а 32—34.

⁶ Ср.: «Прекрасное искусство демонстрирует свое превосходство в том, что оно изображает прекрасным то, что в жизни может быть уродливым и неприятным» (Кант. Критика способности суждения. Т. 1, 1, 48).

⁷ Физика. В 8, 199 а 15 ff.

⁸ Поэтика. 1448 а 16—18.

⁹ Там же. 1448 б 10—19.

¹⁰ Поэтика. 1451 б 5—8.

¹¹ 1448 а 5—6.

¹² 1447 а 26—28.

¹³ 1340 б 10—13.

¹⁴ История эстетики.

¹⁵ Аристотель считал, что доставлять удовольствие — одна из функций трагедии. Вопрос заключается в том, было ли это удовольствие эстетическим по своей природе.

¹⁶ Поэтика. 1449 б 25—29.

¹⁷ Там же. 1450 а 17—26.

¹⁸ Там же. 1451 и 32—35.

¹⁹ Политика. 1341 а 17 ff.

²⁰ Поэтика. 1449 а 9—30.

Глава 37

¹ Действие, например человеческий поступок, как проявление свободной воли человека, может быть в материальном смысле (или объективно) хорошим либо плохим; хорошим — если оно объективно соответствует правильному разуму или объективному закону природы, и плохим — если не соответствует ему. Сознательное намерение человека не может изменить объективную или материальную природу человеческого поступка, хотя, в случае совершения плохого поступка, это может служить ему оправданием в его формальной моральной вине.

² П л у т а р х. Общие замечания против стоиков. 1065 d; Марк Аврелий. К самому себе, VI, 42.

³ Сенека, фраг. 17.

⁴ Д и о г е н Л а э р т с к и й. Жизнь философов. 7, 86 ff.

⁵ Фраг. 91 (Пирсон. Фрагменты Зенона и Клеанфа, 1891).

⁶ Д и о г е н Л а э р т с к и й. Жизнь философов. 7, 89.

Глава 38

¹ Д и о г е н Л а э р т с к и й. Жизнь философов. 10, 146.

² Ср.: О природе вещей. IV, 478—39.

³ Д и о г е н Л а э р т с к и й. Жизнь философов. 10, 86.

⁴ Там же. 10, 31.

⁵ Там же. 10, 139.

⁶ Там же. 10, 38—39.

⁷ Там же. 10, 39—40.

⁸ О природе вещей. III, 18—22. Пер. Ф.А. Петровского.

⁹ Там же. V, 1198—1203. Пер. Ф.А. Петровского.

¹⁰ Георгики. II, 490—492. Пер. С. Шервинского.

¹¹ Д и о г е н Л а э р т с к и й. Жизнь философов. 10, 129.

¹² Там же. 10, 128 и 129.

¹³ Там же. 10, 129 и 131—132.

¹⁴ Там же. 10, 141.

¹⁵ Там же. 10, 118.

¹⁶ Э п и к у р. О природе. 2, 7, 17.

¹⁷ Там же. 10, 131.

¹⁸ Там же. 10, Максим, 5, 17, 37, 42.

¹⁹ Там же. 10, 154.

²⁰ Там же. 10, 132.

²¹ Там же. 10, 148.

Глава 39

¹ Письма к Аттику. 12, 52, 3.

² О природе богов. 2, 37, 93.

³ О пределах. 2, 14, 45.

Глава 41

¹ Письма. 75, 5.

² Там же. 88, 36.

³ Там же. 88, 2.

⁴ Письма. 120, 14; 65, 16. Ср.: «Тот день, которого ты боишься как последнего, будет днем рождения к вечной жизни» (Письма. 102, 26).

⁵ Там же. 62, 3.

⁶ Там же. 116, 7.

⁷ Там же. 73, 15; 43, 5.

⁸ Там же. 90, 46.

Глава 42

¹ С е к с т Э м п и р и к. Гипотезы Пиррона. 1, 36 ff.

Глава 42

¹ Группировку диалогов Платона по тетралогиям связывают с именем Фрасилла, придворного астронома Тиберия, который присоединился к школе платоников.

Глава 43

¹ Мы опускаем здесь рассмотрение вопроса, как греческая философия повлияла на еврейские апокрифические писания и на определенные книги самого Ветхого Завета.

² Возможно, что Ориген обязан своими аллегориями в значительной степени Филону.

Глава 44

¹ Эннеады. 3, 8, 8 (351 d).

² Там же. 4, 8, 6 (474 d—c). Утверждение, что первый Принцип не выносит зависти, было навеяно соответствующим высказыванием Платона в «Тимее». Сравнение Единого или Блага с Солнцем, приводимое Плотинем, представляет собой развитие сравнения Платона в «Государстве». Взгляд на Бога как на несотворенный Свет, а на все сотворенное — как причастное к нему, а также иерархически организованное в соответствии со степенью яркости, который мы находим у некоторых христианских философов, был заимствован у неоплатоников.

³ Эннеады. 6, 9, 9 (768 f—769 a); 6, 9, 10 (769 d).

⁴ Там же. 6, 9, 11 (771 b).

⁵ Илиада. 2, 140.

⁶ Эннеады. 1, 6, 8 (56 g).

⁷ П р о к л. Комментар. к «Тимею», I, 306, 1 ff.

Глава 45

¹ В своем комментарии к «Евклиду I» Прокл приводит много интересных сведений о Платоновых, Аристотелевых, неоплатонических и других взглядах на философию математики.

² Начала теологии. 4, 6; О теологии Платона. 2, 4.

³ Фотий. 460 b 23 ff; 461 b 6 ff.

⁴ Поскольку эта книга содержит отрывки из других диалогов Платона, а также отрывки, тексты и взгляды других греческих философов, так получилось, что до XII в. н. э. Халкидий считался одним из главных источников сведений о греческой философии.

⁵ Поскольку Макробий включил в свой «Комментарий» идеи о числовом символизме, об эманации, градации добродетелей по Плотину и даже политеистические идеи, его произведение является «настоящим синкретическим продуктом неоплатонического язычества».

ОГЛАВЛЕНИЕ

Часть четвертая АРИСТОТЕЛЬ

Глава 27.	Жизнь и произведения Аристотеля	7
Глава 28.	Логика Аристотеля	19
Глава 29.	Метафизика Аристотеля	32
Глава 30.	Философия природы и психологическая теория Аристотеля	74
Глава 31.	Этика Аристотеля	89
Глава 32.	Политическая теория Аристотеля	113
Глава 33.	Эстетическая теория Аристотеля	124
Глава 34.	Краткий обзор взглядов перипатетиков	138
Глава 35.	Платон и Аристотель	140

Часть пятая ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ

Глава 36.	Общая характеристика	150
Глава 37.	Древняя Стоя	156
Глава 38.	Эпикурейство	175
Глава 39.	Древние скептики, Средняя и Новая Академии	190
Глава 40.	Средняя Стоя	200
Глава 41.	Поздняя Стоя	209
Глава 42.	Киники, эклектики, скептики	221
Глава 43.	Неопифагорейцы	231
Глава 44.	Средний платонизм	237

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 45. Иудейско-эллинистическая философия	244
Глава 46. Неоплатонизм Плотина	250
Глава 47. Другие неоплатонические школы	265
Заключение	278
Сведения об источниках	306
Примечания	309

Фредерик
КОПЛСТОН

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ И ДРЕВНИЙ РИМ Том II

Ф. Коплстон — известный английский ученый, доктор философии, профессор, автор многочисленных книг и монографий.

В двухтомнике прослеживается зарождение и развитие философской мысли в Древней Греции и Древнем Риме от досократиков до неоплатонизма. Блестящий анализ основных направлений греческой и греко-романской мысли охватывает философские системы Фалеса, Анаксимандра, Пифагора, Гераклита, Парменида, Зенона, Сократа.

Автор наблюдает за расширением влияния школы стоиков, эволюцией неоплатонизма Плотина, следит за развитием систем выдающихся мыслителей Платона и Аристотеля, философия которых и поныне остается одним из величайших достижений европейской цивилизации.

Книга будет полезна как студентам гуманитарных факультетов, так и всем, кто интересуется философией.

ISBN 5-9524-0343-3

