

ДЖОВАННИ РЕАЛЕ И ДАРИО АНТИСЕРИ

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ
ОТ ИСТОКОВ
ДО НАШИХ ДНЕЙ

1

АНТИЧНОСТЬ



ТОО ТК «Петрополис»
Санкт-Петербург
1997

G. REALE/D. ANTISERI, IL pensiero occidentale dalle origini ad oggi.
© copyright by Editrice La Scuola, Brescia (Italia) 1983.

Дж. РЕАЛЕ, Д. АНТИСЕРИ. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. — ТОО ТК “Петрополис”, 1997. — 336 с.

Книга Дж. Реале и Д. Антисери “Западная философия от истоков до наших дней” представляет собой многотомное издание по истории философии, первый том которого — “Античность” — перед Вами. Авторы в доступной форме показали процесс формирования научных идей от античности до нашего времени; суммировали исследовательскую работу многих поколений западных историков философии и культуры.

Предназначается для преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Лексический указатель основных понятий античной философии подготовлен на основе книги G. REALE, “Storia della filosofia antica”, vol. V., Pubblicazioni della Università Cattolica, © 1975—1980; 1991 Vita e Pensiero, Milano.

Перевод с итальянского С. Мальцевой.
Научный редактор Э. Соколов.

3 $\frac{0301030000-09}{У34(03)-97}$

ISBN 88-350-7271-9
ISBN 5-86708-103-6

© ТОО ТК “Петрополис”, 1994 г.
© Международный фонд
“Культурная инициатива”, 1994 г.
© Мальцева С.А., перевод, 1994 г.

Книга I

Оглавление

Предисловие к русскому изданию	стр. XI
Предисловие к шестнадцатому итальянскому изданию	» XIII

Часть первая

ГРЕЧЕСКИЕ ИСТОКИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Глава 1. Генезис, природа и развитие античной философии</i>	» 3
1. Генезис греческой философии	» 3
1.1. Философия как создание эллинского гения. 1.2. Невозможность доказать происхождение философии с Востока. 1.3. Научные познания египтян и халдеев и их греческие трансформации.	
2. Формы греческой жизни, подготовившие рождение философии	» 5
2.1. Поэмы Гомера и гномические поэты. 2.2. Общественная религия и орфические мистерии. 2.3. Социо-политико-экономические условия, благоприятствовавшие расцвету философии.	
3. Понятие и цель античной философии	» 11
3.1. Отличительные особенности античной философии. 3.2. Философия как потребность человеческого духа. 3.3. Фундаментальные проблемы античной философии. 3.4. Фазы и периоды античной философии.	

*Часть вторая***ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ****Натуралисты досократики**

<i>Глава 2. “Натуралисты” и философы “физиса”</i>	<i>стр.</i>	<i>19</i>
1. Первые ионийцы и проблема начала всех вещей . . . »		19
1.1. Фалес из Милета. 1.2. Анаксимандр из Милета. 1.3. Анакси- мен из Милета. 1.4. Гераклит из Эфеса.		
2. Пифагорейцы и число как начало »		26
2.1. Пифагор и так называемые пифагорейцы. 2.2. Число как на- чало. 2.3. Элементы, из которых происходят числа. 2.4. Переход от чисел к вещам и обоснование понятия космоса. 2.5. Пифагор, ор- физм и “пифагорейская жизнь”. 2.6. Божественное и душа.		
3. Ксенофан и элеаты: открытие бытия »		33
3.1. Ксенофан и его отношения с элеатами. 3.2. Парменид и его по- эмы о бытии. 3.3. Зенон и рождение диалектики. 3.4. Мелисс из Самоса и систематизация идей элеатов.		
4. Физики-плюралисты и физики-эклектики »		42
4.1. Эмпедокл и четыре “корня”. 4.2. Анаксагор из Клазомен: откры- тие гомеомерий; понимающий, упорядочивающий ум. 4.3. Левкипп и Демокрит. Атомизм. 4.4. Эклектический регресс последних физи- ков и возвращение к монизму: Диоген из Аполлонии и Архелай из Афин.		

*Часть третья***ОТКРЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА****Софисты, Сократ, сократики и гиппократова медицина**

<i>Глава 3. Софистика и смещение оси философского</i>		
<i>поиска с космоса на человека »</i>		<i>53</i>
1. Истоки, природа и цели движения софистов »		53
2. Протагор и метод противоречий »		56

3.	Горгий и риторика	стр. 57
4.	Продик и синонимика	» 59
5.	Натуралистическое течение в софистике: Гиппий и Антифон	» 60
6.	Эристы и софисты-политики	» 61
7.	Заключение	» 61

Глава 4. Сократ и младшие сократики » 63

1.	Сократ и основание философии западной морали	» 63
	1 1 Жизнь Сократа и проблема источников 1 2 Открытие человека (человек — это его душа) 1 3 Новый смысл “добродетели” и новая шкала ценностей 1 4 Парадоксы сократовской этики 1 5 Открытие Сократом понятия свободы 1 6 Новое понимание счастья 1 7 Революция ненасилия 1 8 Теология Сократа 1 9 “Даймонион” Сократа 1 10 Диалектический метод Сократа и его цель 1 11 Сократическое “незнание” 1 12 Ирония Сократа 1 13 “Опровержение” и сократическая “майевтика” 1 14 Сократ и обоснование логики Общие замечания	
2.	Младшие сократики	» 77
	2 1 Круг сократиков 2 2 Антисфен и прелюдия кинизма 2 3 Аристипп и школа киренаиков 2 4 Евклид и мегарская школа 2 5 Федон и элидская школа Заключение	

Глава 5. Зарождение медицины как автономного научного знания » 83

1.	Как рождается медик и научная медицина	» 83
2.	Гиппократ и “Корпус Гиппократа”	» 85
3.	“Корпус Гиппократа”	» 85
	3 1 “Священная болезнь” и редукция всех болезненных феноменов к одному измерению 3 2 Открытие структурной соотнесенности между болезнью, характером человека и окружающей средой в сочинении “О водах, ветрах и местностях” 3 3 Манифест Гиппократа “Древняя медицина”	
4.	Клятва Гиппократа	» 89
5.	Трактат “о природе человека” и теория четырех состояний	» 90

*Часть четвертая***ПЛАТОН И ГОРИЗОНТ МЕТАФИЗИКИ**

Глава 6. Платон и античная Академия	»	95
1. “Проблема Платона”	»	95
1.1. Жизнь и сочинения Платона. 1.2. Вопрос аутентичности и эволюции творчества. 1.3. “Записанные” и “незаписанные” теории. 1.4. Платоновские диалоги и Сократ как персонаж диалогов. 1.5. Возрожденный и новый смысл “мифа” Платона. 1.6. Многогранность и многозначность платоновской мысли.		
2. Обоснование метафизики	»	102
2.1. “Вторая навигация”, или открытие метафизики. 2.2 Гиперурания, или мир идей. 2.3. Структура идеального мира. 2.4. Генезис и структура чувственно воспринимаемого космоса. Бог и божественное у Платона.		
3. Познание, диалектика, риторика, искусство и эротика	»	111
3.1. Источники познания. 3.2. Ступени познания: мнение и наука. 3.3. Диалектика. 3.4. Искусство как удаление от истины. 3.5. Риторика как мистификация истины. 3.6. Эротика как алогичный путь к абсолюту.		
4. Концепция человека	»	118
4.1. Дуалистическое понимание человека. 4.2. Парадоксы “бегства от тела” и “бегства от мира” и их смысл. 4.3. Очищение души как познание и диалектика как обращение. 4.4. Бессмертие души. 4.5. Метемпсихоз и судьба души после смерти. 4.6. Миф об Эре и его смысл. 4.7. Миф о летающей крылатой колеснице. 4.8. Итоги эсхатологии Платона.		
5. Идеальное государство и его исторические формы	»	125
5.1. Структура платоновского Государства”. 5.2. “Политик” и “Законы”.		
6. Некоторые заключения о Платоне	»	129
6.1. Миф о пещере. 6.2. Четыре значения мифа о пещере.		
7. Платоновская академия и последователи Платона	»	130

Часть пятая

АРИСТОТЕЛЬ . ПЕРВАЯ СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ЗНАНИЯ

Глава 7. Аристотель и перипатетики	стр.	135
1. Аристотелевский вопрос	»	135
1.1. Жизнь Аристотеля. 1.2. Сочинения Аристотеля. 1.3. Эволюция творчества и реконструкция аристотелевской мысли. 1.4. Отношения Аристотеля и Платона.		
2. Метафизика	»	138
2.1. Определение метафизики. 2.2. Четыре причины. 2.3. Бытие и его смысл. 2.4. Проблематика субстанции. 2.5. Субстанция, акт, потенция. 2.6. Сверхчувственная субстанция. 2.7. Проблемы, связанные со сверхчувственной субстанцией. 2.8. Платон и Аристотель о сверхчувственном.		
3. Физика и математика	»	146
3.1. Характеристики аристотелевской физики. 3.2. Теория движения. 3.3. Пространство, время, бесконечное. 3.4. Эфир, или “пятая сущность”, и разделение физического мира на мир подлунный и мир небесный. 3.5. Математика и природа ее объектов.		
4. Психология	»	151
4.1. Душа и ее трехчастность. 4.2. Вегетативная душа и ее функции. 4.3 Чувственная душа, чувственное познание, вожеление и движение. 4.4. Понимающая душа и рациональное познание.		
5. Практические науки: этика и политика	»	155
5.1. Высшая цель человека — счастье. 5.2. Этические добродетели как “правильное средоточие”, или “середина между крайностями”. 5.3. Дианоэтическая добродетель и “совершенное счастье”. 5.4. О психологии морального акта. 5.5. Город-государство и гражданин. 5.6. Государство и его формы. 5.7. Идеальное государство.		
6. Логика, риторика и поэтика	»	161
6.1. Логика, или “аналитика”. 6.2. Категории и суждения. 6.3. Определение. 6.4. Суждения и предложения. 6.5. Силлогизм и его структура. 6.6. Научный силлогизм, или “демонстрация”. 6.7. Непосредственное познание: вывод и интуиция. 6.8. Принципы демонстрации и принцип непротиворечия. 6.9. Диалектический силлогизм и силлогизм эристический. 6.10. Некоторые выводы из аристотелевской логики. 6.11. Риторика. 6.12. Поэтика.		
7. Закат школы перипатетиков после смерти Аристотеля	»	167

Часть шестая

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ**Кинизм, эпикуреизм, стоицизм, скептицизм, эклектицизм****Глава 8. Философская мысль эллинистической эпохи . . . стр. 171**

1. Революция Александра Великого » 171
 - 1.1. Духовные последствия революции Александра Македонского и переход от классической эпохи к эллинистической. 1.2. Распространение космополитического идеала. 1.3. Открытие индивида. 1.4. Крушение расистских предрассудков по поводу естественных различий между греками и варварами. 1.5. Трансформация эллинской культуры в эллинистическую.
2. Расцвет кинизма и распад сократических школ . . . » 173
 - 2.1. Диоген и радикализация кинизма. 2.2. Кратет и другие киники эллинистической эпохи. 2.3. Значение и границы кинизма. 2.4. Развитие и конец сократических школ.
3. Эпикур и основание “Сада” (“Керос”) » 179
 - 3.1. “Сад” Эпикура и его новые идеалы. 3.2. Эпикурейский канон. 3.3. Физика Эпикура. 3.4. Этика Эпикура. 3.5. Лечебник-квартир и идеал мудреца. 3.6. Судьба эпикуреизма в эллинистическую эпоху.
4. Основание Стои » 189
 - 4.1. Генезис и развитие Стои. 4.2. Логика античной Стои. 4.3. Физика античной Стои. 4.4. Этика античной Стои. 4.5. “Медиостицизм”: Панэций и Посидоний
5. Скептицизм и эклектицизм » 200
 - 5.1. Пиррон и моральный скепсис. 5.2. Академия скептиков Аркесилая. 5.3. Развитие скептицизма в Академии с Карнеадом. 5.4. Эклектический поворот Академии. Филон из Лариссы. 5.5. Консолидация эклектицизма (Антиох из Аскалона). 5.6. Позиция Цицерона.

Глава 9. Развитие и научные завоевания эллинистической эпохи » 208

1. События, связанные с основанием “музея” и “библиотеки”, и их последствия » 208
2. Рождение филологии » 209
3. Великий расцвет частных наук » 209
 - 3.1. Математика: Евклид и Аполлоний. 3.2. Механика: Архимед и Герон. 3.3. Астрономия: традиционный геоцентризм греков, попытка гелиоцентрического переворота Аристарха и реставрация Гиппархом геоцентризма. 3.4. Герофил, Эрасистрат и апогей эллинистической медицины. 3.5. География: Эратосфен. 3.6. Общие замечания по поводу эллинистической науки.

Часть седьмая

ПОСЛЕДНЕЕ ЦВЕТЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫЧЕСКОГО
АНТИЧНОГО МИРА

Плотин и неоплатонизм

<i>Глава 10. Языческие школы первых веков христианской эры</i>	стр.	219
1. Языческие школы первых веков христианской эры	»	219
1 1 Жизненность эпикуреизма в первые два века христианской эры		
1 2 Распад эпикуреизма		
2. Возрождение философии Портика в Риме: неостоицизм	»	220
2 1 Черты неостоицизма		
2 2 Сенека		
2 3 Эпиктет		
2 4 Марк Аврелий		
3. Возрождение пирронизма и неоскептицизма	»	227
3 1 Энезидем и переосмысление пирронизма		
3 2 Скептицизм от Энезидема до Секста Эмпирика		
3 3 Конец античного скептицизма		
4. Возрождение кинизма	»	231
5. Возрождение аристотелизма	»	232
5 1 Издание “Корпус Аристотеликум” Андроником и новое открытие эзотерических сочинений		
5 2 Рождение и распространение комментариев к эзотерическим сочинениям		
5 3 Александр Афродисийский и его поэтика		
6. Медиоплатонизм	»	235
6 1 Возрождение платонизма и его распространение в Александрии		
6 2 Черты медиоплатонизма		
6 3 Представители медиоплатонизма		
6 4 Значение медиоплатонизма		
7. Неопифагореизм	»	237
7 1 Возрождение пифагореизма		
7 2 Неопифагорейцы		
7 3 Доктрины неопифагорейцев		
7 4 Нумений из Аламеи: смешение неопифагореизма с медиоплатонизмом		
7 5 “Корпус Герметикум” и “Халдейские оракулы”		

Глава 11. Плотин и неоплатонизм	стр. 241
1. Генезис и структура платиновской системы	» 241
1.1. Аммоний, учитель Плотина. 1.2. Жизнь, сочинения и школа Плотина. 1.3. “Единое” как начало первое и абсолютное производящее самое себя. 1.4. Происхождение вещей из Единого. 1.5. Вторая ипостась: Нус, или Дух. 1.6. Третья ипостась: Душа. 1.7. Происхождение физического космоса. 1.8. Источники, природа и судьба человека. 1.9. Возвращение к Абсолюту и экстаз. 1.10. Оригинальность платиновской мысли: творящее созерцание.	
2. Развитие неоплатонизма и конец языческой античной философии	» 252
2.1. Общий взгляд на неоплатонические школы, их тенденции и представителей. 2.2. Прокл: последний самобытный голос языческой античности. 2.3. Конец древней языческой философии.	
Глава 12. Античная наука в эпоху империи	» 256
1. Закат эллинистической науки	» 256
2. Птолемей и синтез античной медицины	» 257
2.1. Жизнь и сочинения Птолемея. 2.2. Система Птолемея.	
3. Гален и синтез античной медицины	» 259
3.1. Жизнь и сочинения Галена. 3.2. Новая фигура врача: истинный медик должен быть также философом. 3.3. Великая энциклопедическая конструкция Галена и ее компоненты. 3.4. Осевые моменты медицинских теорий Галена. 3.5. Причины большого успеха Галена.	
4. Конец великих научных школ Александрии и закат науки античного мира	» 264
Приложение	
Лексический указатель основных понятий античной философии	» 266
Хронологическая таблица	» 300
Библиография	» 314
Именной указатель	» 319

Предисловие

К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

“Жизнь вне поиска не достойна быть прожитой для человека”, — читаем мы в “Апологии Сократа” (38-а). Как бы рефреном к этой максиме звучат слова Карла Поппера: “Все мы — философы. И даже те из нас, кто не сознают этого, имеют свои философские предпочтения. Большая часть этих предпосылок принимается безотчетно: они абсорбируются из культурного ареала или традиции. Даже будучи основой практического действия и жизни в целом, они принимаются и проповедуются без должной критической оценки.

Факт, удостоверяющий суть профессиональной и академической философии, состоит, в частности, и в этой необходимости критически оценивать получившие такое широкое распространение теории”.

Учитывая сказанной, авторы настоящей книги выражают надежду в бесполезности своего труда для русских студентов.

**ДЖОВАННИ РЕАЛЕ
ДАРИО АНТИСЕРИ**

Милан-Рим, май, 1994 год

Предисловие

К ШЕСТНАДЦАТОМУ ИТАЛЬЯНСКОМУ ИЗДАНИЮ

Если судить о книге по числу страниц, то наше издание по истории философской мысли в трех томах (около 2,5 тыс. страниц) покажется слишком громоздким. Впрочем, не мешает вспомнить сентенцию аббата Террасона, цитированную Кантом в “Критике чистого разума” (в предисловии): “Если объем книги измерять не количеством страниц, но временем, необходимым для ее понимания, то о многих можно было бы сказать, что они могли бы быть много короче”.

И в самом деле, многие учебники по философии выиграли бы, будь они пространнее в серии аргументов. Ведь краткость в экспозиции философских проблем не упрощает, но усложняет суть дела, делая их малопонятными, если не совсем бессмысленными. Так или иначе, но такого сорта краткость фатально ведет к ноционизму, т.е. перечню точек зрения, дающих панораму философских высказываний, ин-структивную, но вместе с тем, малоинформативную.

Таким образом, настоящий учебник предлагает наличие, по меньшей мере, трех уровней: помимо того, что древние называли “доксографией” (своего рода считка мнений, того, что говорили философы), необходимо объяснить, почему они так говорили, а также нелишне понимать, как все это было сказано. наконец, есть уровень указателей эффектов, производимых и провоцируемых философскими и научными теориями.

Что касается объяснительного уровня — почему нечто утверждалось, — то всегда непросто разглядеть сплетения событийных рядов экономического, социального и культурного плана с теоретическими и спекулятивными мотивами. Учитывая все это, мы стремились избегать опасных редукций — социологистических, психологистических, историцистских, удерживая специфическую идентичность философского дискурса.

Показывая то, как выражали мыслители свои доктрины, мы широко использовали их собственные слова. Цитируемые тексты даны в дозах, соответствующих дидактической парадигме научаю-

щегося ума, входящего в незнакомый дискурс. От предельно простого он мало-помалу переходит к философским категориям, развивая мышцу мысли и собственную способность к постижению все более сложных идей, которые выражены в разных лингвистических тональностях несхожими и оттого притягательными голосами. Подобно тому как для постижения способа чувствования и воображения поэта мы вчитываемся в его стихи, так и проникнуть в способ мышления философа нельзя иначе как через форму выраженных им идей.

Нельзя не отметить также, что философы интересны не только тем, что они говорят, но и тем, о чем молчат; традициями, которым они дают начало, течениями, которые приводятся в движение. Одни из них благоприятствуют рождению определенных идей, другие, напротив, делают это невозможным. По поводу последнего обстоятельства историки философии чаще хранят молчание, тем важнее для нас — сделать этот аспект очевидным, особенно, при объяснении сложных взаимоотношений между философскими и научными, религиозными, эстетическими и социо-политическими идеями.

Учитывая, что в преподавании философии исходное — проблемы, которые она поднимала и решала, мы часто отдавали предпочтение синхроническому методу, относительно диахронического, который, впрочем, также использован в пределах его возможностей.

Что же касается желаемой цели, то она состоит в формировании теоретически обогащенных умов, владеющих методами, способных к постановке и методической разработке проблем, готовых к критическому прочтению окружающей реальности во всей ее сложности. Именно этой цели служат означенные выше четыре уровня: содействовать самоконституирующемуся уму молодого человека в духе открытости новому и в его способности к самозащите перед лицом опасных искушений нашего века — бегство в иррациональное, капитуляция перед прагматизмом и убогим сциентизмом. Разум открыт тогда, когда он имеет в самом себе корректирующее устройство, выводящее (поскольку это человеческий разум) одну за другой ошибки и высвобождающее энергию для движения вперед по все новым интинерариям.

АВТОРЫ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ГРЕЧЕСКИЕ ИСТОКИ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ



"ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων
δοῦδεμία".

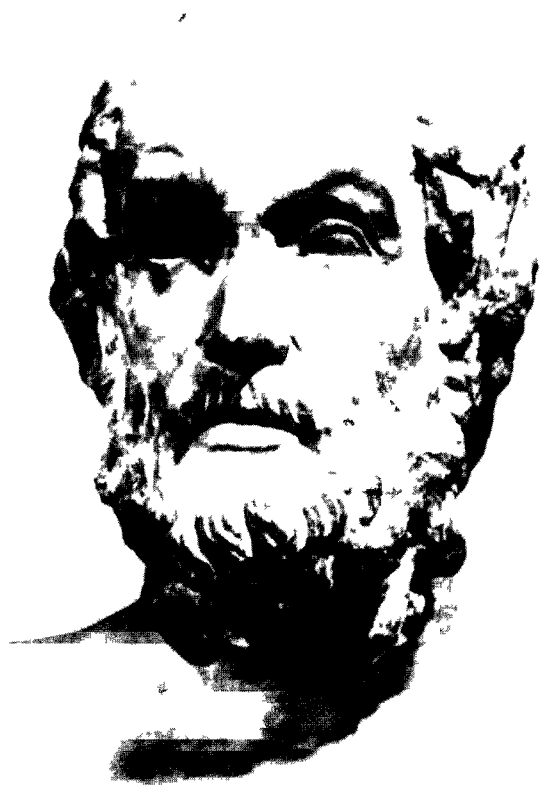
"... все другие науки более необходимы, чем она,
но лучше нет ни одной".

Аристотель, "Μεταφυσικα", Α 2, 983 α, 10.

"χαλεπὸν τὸ ἑαυτὸν γινῶναι".

"... трудно – познать самого себя".

Μαξίμα приписывается Φάλεσy Μίλετσκoμy.



Предположительно, бюст Гомера (VIII в. до н.э.), автора “Илиады” и “Одиссеи”.

Генезис, природа и развитие античной философии

1. ГЕНЕЗИС ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Философия как создание эллинского гения

Философия, как некая целостность (и как термин, и как понятие), признается учеными порождением эллинского гения. Действительно, если остальным компонентам греческой культуры можно найти аналогии у других народов Востока, достигших высокого уровня цивилизации раньше греков (верования и религиозные культы, ремесла различной природы, технические возможности разнообразного применения, политические институты, военные организации и т.п.), то, касаясь философии, мы не находим ничего подобного или даже просто похожего.

Коль скоро это так, то превосходство греков над другими народами в этом специфическом пункте по своему характеру не количественное, но качественное, в том смысле, что через философию конституируется нечто абсолютно новое.

Если не отдавать себе в этом отчета, нельзя понять, как под влиянием греков западная цивилизация обрела направление совершенно отличное от восточного. В частности, нельзя понять, почему восточные народы, испытывая благотворное влияние западной науки и применяя ее результаты, должны были усвоить некоторые из категорий западной логики. Действительно, наука не есть нечто, что возможно в любой культуре. Существуют идеи, которые структурно делают невозможным возникновение и развитие определенных понятий, и, безусловно, идеи-табу на целостную науку во всей ее сложности, уж во всяком случае, на ту науку, которая нам знакома сегодня.

Итак, философия, функционирующая в виде рациональных категорий, сделала возможным рождение науки и даже, в определенном смысле, породила ее. Признать это означает признать за греками их поистине исключительный вклад в развитие цивилизации.

1.2. Невозможность доказать происхождение философии с Востока

Не иссякают попытки, в особенности, со стороны ориенталистов, показать происхождение философии с Востока, на основе преимущественно генетических аналогий, устанавливаемых между понятиями первых греческих философов и некоторыми идеями собственно восточного знания. Однако ни одна из них начиная с конца прошлого века не удалась, не выдержав критики.

а) В классическую эпоху никто из философов или историков-греков не указывал на восточное происхождение философии. (Первыми предложили этот тезис ученые Востока по мотивам национального престижа. Так, например, в эпоху Птолемея египетские жрецы, познакомившись с греческой философией, утверждали, что она происходит из египетской мудрости. В Александрии ближе к концу языческой эпохи и в начале христианской эры евреи, которые уже абсорбировали эллинскую культуру, пытались объяснить греческую философию из учения Моисея. Если же греческие философы в христианскую эпоху поддерживали тезис о происхождении философии от восточных мудрецов, божественно просветленных, то это еще не доказывает решительно ничего, поскольку эти философы уже утратили веру в философию, классическим образом исполненную, и противопоставляли свои тексты писаниям христиан, считавшихся также божественно вдохновенными).

б) Исторически доказано, что восточные народы, с которыми греки вступали в контакт, обладали высокой мудростью, образованной из религиозных убеждений, теологических и космогонических мифов, которые однако еще не были философской наукой, основанной на разуме ("логосе", по выражению греков). Они обладали формой знания, аналогичной той, которая была у греков до того, как ими была создана философия.

в) Мы не располагаем какими-либо знаниями ни об использовании греками восточных текстов, ни о наличии переводов. Ранее эпохи Александра вряд ли могли проникнуть в Грецию учения индусов или других народов Азии, как вряд ли во времена возникновения философии были греки, умевшие понять рассуждения египетского жреца или перевести египетские книги.

г) Даже гипотетическое доказательство того, что некоторые идеи греческих философов имеют точные antecedенты в восточной мудрости, не меняет сути нашей проблемы. В самом деле, с момента рождения философии в Греции возникает новый способ духовного выражения, который, вобрав в себя результаты других его форм, преобразовал их структурно и придал им строго логическую форму.

1.3. Научные познания египтян и халдеев и их греческие трансформации

Несомненно, греки получали с Востока некоторые научные познания. От египтян — математико-геометрические сведения, от вавилонян — астрономические. Но здесь уместно сделать уточнения, важные для понимания ментальности греческой, и западной, из нее возникшей.

Математика египтян заключалась преимущественно в овладении операциями арифметического счета, привязанными к практическим целям, как, например, измерение количества товаров или деление определенного числа вещей на данное число лиц. Аналогичным образом, геометрия имела практический характер. Она помогла разметить поля после периодических разливов Нила, проектировать и конструировать пирамиды.

Египтяне, продвигаясь в своих математических познаниях, развивали активность разума. Однако, в процессе переработки египетских учений, греки внесли в них нечто содержательно новое. Они, в особенности Пифагор и пифагорейцы, трансформировали эти знания в общую и систематическую теорию чисел и геометрических фигур, создав некую рационально-органическую конструкцию сверх тех практических целей, которыми египтяне себя ограничивали.

То же можно сказать и об астрономии. Вавилоняне преследовали сугубо практические цели, создавая гороскопы и делая предсказания; греки же имели в виду цель преимущественно познавательную. Теоретический дух, движимый любовью к чистому познанию, был тот самый дух, который, создавал и подпитывал философию. Но прежде чем определить, что сформировало философский дух греков, необходимо сделать некоторые предварительные замечания.

2. ФОРМЫ ГРЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ, ПОДГОТОВИВШИЕ РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

2.1. Поэмы Гомера и гномические поэты

Исследователи единодушны в том, что для понимания философии народа или цивилизации необходимо соотнести их с искусством, религией и социально-политическими условиями жизни. Высокое искусство пытается достичь в мистической и фантастической форме, т.е. через интуицию и воображение, тех же целей, что и философия. Аналогичным образом, религия, на путях веры достигает целей, которые философия ищет при помощи понятий и разума (искусство, религию и

философию Гегель делает позже тремя категориями абсолютного духа). Однако не менее важны (и значимы, особенно сегодня) условия социально-экономического и политического порядка, определяющие рождение идей. В греческом мире по преимуществу благодаря им возникли первые формы институционализированной свободы и демократии, способствовавшие в свою очередь рождению философии и подпитывавших ее.

Начнем с первого пункта, т.е. с искусства.

До возникновения философии в деле воспитания и духовного формирования греков важнейшими были поэты, роль которых была куда более значимой, нежели у других народов. Греческий дух пестовался в гомеровских поэмах “Илиаде” и “Одиссее” (по-своему влиянию сопоставимых с Библией для евреев), поэмах Гесиода и гномических поэтов VII и VI вв. до н.э.

а) Ученые отмечают, что гомеровские поэмы, сколь бы они ни были богаты воображением, фантастическими событиями и ситуациями, не избилуют, разве что изредка, описаниями чудовищного и деформированного (что, напротив, часто наблюдается в художественных образах примитивных народов). Это означает, что образный ряд гомеровского типа структурирован согласно чувству гармонии, пропорции и меры, т.е. теми самыми составляющими, которые философия потом поднимет до уровня онтологических принципов.

б) Более того, замечено, что у Гомера присутствует подлинное в своей устойчивости искусство мотивации. Поэт не ограничивается описанием серий фактов, он отыскивает и причины и мотивы (пусть на мифо-фантастическом уровне). Действие у Гомера “не растекается как вялая последовательность во времени, в каждом пункте важно для него найти принцип достаточного основания, каждое событие строго мотивируется” (W.Jaeger). Такой способ поэтического видения вещей подготовил ментальность, в согласии с которой философия будет искать причину, принцип, последнее “почему” всех вещей.

в) Другая особенность гомеровского эпоса состоит в стремлении представить реальность в ее полноте, хотя и в форме мифа: Боги и люди, небо и земля, война и мир, добро и зло, радость и страдание, универсальность ценностей, составляющих человеческую жизнь (щит Ахилла, к примеру, эмблематично представлял “все вещи”). W.Jaeger пишет: “реальность предстает в своей тотальности: философская мысль обнаруживает ее в рациональной форме, в то время как эпическая — в форме мифической. Какова роль человека в универсуме? — этот классический вопрос греческой философии, — присутствует уже у Гомера”.

Не менее значим для греков и Гесиод с его “Теогонией”, которая прокладывает дорогу пониманию синтеза всех предшествующих философских интуиций. Так как Боги соотносятся с частями универсума и

явлениями космоса, теогония выступает и как космогония, а значит, как мифо-поэтическое и фантастическое объяснение генезиса универсума и космических феноменов из первоначального хаоса. Эта поэма проложила дорогу поздней философской космологии, которая, вместо фантазии, будет искать “первый принцип”, от которого все произошло.

Тот же Гесиод в поэме “Творения и дни”, и особенно последующие поэты внедрили в греческую ментальность некоторые принципы, важные для конструирования философской этики и оформления античной философской мысли в целом. Справедливость выступает в форме высшей ценности. “Приникни ухом к Справедливости и начисто забудешь о злоупотреблениях”, — говорит Гесиод. “В Справедливости заключены все прочие добродетели”, — говорит Фокилид. “Пустился я без мольбы дорогой прямой: понеже должен я мыслить лишь о праведном”, — пишет Феогнид, и затем: “...то верно, и нет ничего лучше”. Мысль о справедливости — в центре внимания Солона. Справедливость станет понятием онтологии, а не только этики и политики, для многих философов, особенно для Платона.

Лирические поэты зафиксировали другое понятие — границы, которое означает не слишком много и не слишком мало, понятие истинной меры, которое более специфично конституирует греческий дух. “Возрадуйся в веселии и опечалься в страдании, но не слишком”, — говорит Архилох. “Не усердствуй чрезмерно: лучше быть посредине; оставаясь посредине, придешь к добродетели”, — говорит Феогнид. “Ничего слишком”, — говорит Солон; — “Мера — лучшая из вещей”, — гласит одна из сентенций семи мудрецов, венчающая греческую мудрость, а также гномических (нравоучительных) поэтов. Понятие меры стоит в центре классической философской мысли.

Вспомним последнюю сентенцию, приписываемую одному из античных мудрецов и запечатленную на дельфийском храме-святилище Аполлона: “Познай самого себя”. Девиз, ставший самым известным у греков, не только пробудил мысль Сократа, но и сыграл роль базового принципа греческой философии вплоть до последних неоплатоников.

2.2. Общественная религия и орфические мистерии

Второй компонент, без ссылки на который нельзя понять генезис греческой философии, это, как мы уже сказали, религия. Но, когда идет речь о греческой религии, необходимо различать публичную религию (модель, в которой представлены боги у Гомера) и религию мистерий. У этих двух форм религиозности существует множество общих элементов (на политеистической базе, особенно), но и немало важных отличий, в некоторых пунктах выступающих как настоящие антитезы (к примеру, в понятиях человека, смысла жизни, предназначения, судьбы).

Для рождения философии важны обе формы религиозности, но — в определенных аспектах — важнее вторая.

Проиллюстрируем некоторые черты первой. Для Гомера и Гесиода, оформляющих верования общественной религии, можно сказать: все, что ни есть, — божественно, поскольку все получает объяснение посредством вмешательства Богов. Природные явления ниспосланы божествами: громы и молнии — от Зевса, с вершины Олимпа, волнения на море — от трезубца Посейдона, солнце — от сияющей колесницы Аполлона, и т.п. Но и социальная жизнь людей, участь городов, война и мир представлялись связанными волей Богов, а значит, неслучайными, осмысленными.

Но кто же эти Боги? Как уже давно подмечено учеными, Боги эти суть природные силы, персонифицированные в человеческих идеализированных формах, или иначе, человеческие характеристики, сублимированные, гипостазированные, воплощенные в ярких антропоморфных образах. (Вспомним, что Зевс персонифицировал собой справедливость, Афина — мудрость, Афродита — любовь и т.д.). Стало быть, Боги эти — идеализированные и укрупненные люди, отличие которых от людей — в количестве, но не в качестве. В силу этого ученые квалифицируют публичные религиозные верования греков как форму натурализма, ибо человек, к которому эта религия обращена, призван следовать своей природе, а не менять ее, не выходить за ее пределы. Сделать нечто во славу Богов, — значит подтвердить свою природу. В той же мере, в какой религия греков была натуралистической, натуралистична и философия греков, и ссылка на природу есть константа греческой мысли в ее историческом развитии.

Но не всех греков удовлетворяла публичная форма религии, поэтому развивались специфические верования, “мистерии”^{*226} (поначалу даже в рамках общей картины политеизма). Среди прочих необходимо кратко сказать об орфиках. Орфизм происходит от имени древнего поэта Орфея, его предполагаемого основателя, исторические черты которого целиком покрыты туманом мифа. Сегодня орфизм считается особенно важным, ибо исследователи признают в нем новую схему верований и новую интерпретацию человеческого существования. В самом деле, начиная с Гомера, традиционная концепция полагала человека смертным и именно со смертью связывала конец его существования. Орфизм провозглашает бессмертие души и осмысливает человека в соответствии с дуалистической схемой, противопоставляя душу и тело.

Ядро орфических верований можно представить следующим образом:

* Здесь и далее по тексту см. *Лексический указатель основных понятий античной философии*.

а) В человеке временно пребывает божественное начало, некий демон (душа), оказавшийся в теле по причине изначального греха.

б) Этот демон не только предсуществует телу, но и не погибает вместе с телом. Он осужден к реинкарнациям в последующих телах, и через серию рождений должен искупить изначальный грех.

в) “Орфическая жизнь” со своими путями и практиками есть жизнь уединенная и имеет целью положить конец циклу реинкарнаций и освободить душу от тела.

г) Для очистившегося (посвященного в орфические мистерии) в ином мире обещана награда, для непосвященных — наказание.

На некоторых табличках, найденных в захоронениях последователей орфических сект, среди прочего можно прочесть то, что составляет суть доктрины: “Возликуй, измученный страданием, ибо ты не страдал еще. Из человека ты возродился в Бога”; “Счастлив и блажен будешь Богом более, чем смертным”; “Из человека рождается Бог, ибо произошел ты от божественного”. Судьба человека, стало быть, в том, чтобы “быть возвращенным к Богам”.

Идея загробных наград и наказаний родилась, видимо, в порядке элиминации абсурда, столь часто встречающегося на земле, где страдают добродетельные, а наслаждаются порочные люди. Идея реинкарнации (метемпсихоза), т.е. перехода души от тела к телу, возможно, возникла, полагает E. Dodds, как объяснение причины, по которой страдают невинные. В действительности, если каждая душа имеет жизнь предыдущую и запятнана первородными грехами, никто не невинен, все повинны с разной лишь степенью тяжести: “И вся эта сумма страданий в этом мире и ином есть только часть долгого воспитания душ, конец которого — в освобождении от цикла рождений и возвращении к своему истоку. Лишь здесь, по меркам космического времени, может быть реализована полная в архаическом понимании справедливость, согласно закону которой, тому, кто согрешил, да воздастся” (E. Dodds).

По этой новой схеме верований человек впервые видел два контрастирующих принципа в их борьбе между собой: душа (демон) и тело (как могила или место очищения души). В таком натуралистическом свете человек оценивал некоторые тенденции, связанные с телом, и очищение божественного элемента от телесного становилось целью жизни.

Ясно, наконец, что без орфизма нельзя объяснить ни Пифагора, ни Гераклита, ни Эмпедокла, ни также существенной доли платоновской мысли, т.е. большую часть античной философии.

Последнее необходимое замечание. Греки не имели священных книг, плодов божественного откровения. Как следствие этого, они не имели догматики фиксированной и нерушимой. Поэты, как мы видели, были передатчиками, оформлявшими смутные религиозные переживания. Более того, в Греции не могло существовать (за отсутствием

устойчивой догматики) касты жрецов, хранителей догмы (жрецы в Греции мало значили и еще менее имели власти, ибо, не имея прерогативы хранения догмы, они были лишены исключительности в культовом отношении, — в жертвоприношении, например).

Отсутствие догм и их хранителей оставляло философскую мысль свободной, не создавало ей препятствий того типа, что были в восточных странах, где догмы образовывали устойчивую, сопротивляющуюся и трудноодолимую силу. Именно поэтому ученые выделяют это благоприятное для рождения философии в Греции обстоятельство как не имеющее исторических параллелей.

2.3. Социо-политико-экономические условия, благоприятствовавшие расцвету философии

Политическая свобода греков (по сравнению с восточными народами), отмечалась исследователями как прошлого, так и настоящего столетия. Восточный человек должен был слепо повиноваться религиозной и политической власти. Какой свободой пользовался грек в отношении религии, об этом мы уже говорили. В политическом смысле ситуация была сложнее, и все же можно говорить о привилегированном положении греков, ибо впервые в истории они создали свободные политические институты.

В VII и VI вв. до н.э. Греция претерпела важную социально-экономическую трансформацию. Из страны по преимуществу аграрной она стала превращаться в центр ремесленной индустрии и коммерции. Поначалу такими центрами были ионийские колонии, в частности, Милет, позже и другие. Города превращались в цветущие оазисы, что сопровождалось заметным демографическим ростом. Новое сословие торговцев и ремесленников мало-помалу становится серьезной экономической, а затем и политической силой. Власть концентрируется в руках земельной знати. В борьбе греков за преобразование старых аристократических форм правления в новые республиканские, отмечает Е. Зеллер (E. Zeller), “должны были пробудиться все силы; общественная жизнь сделала шаг в сторону науки, ощущение свободы подняло греческий дух, не остался в стороне и активизирующийся разум. Говоря о расцвете ремесел и науки у греков, нельзя не видеть связи между этими двумя феноменами, более того, — именно культура в целом — это то, что было у греков, и будет в здоровой жизни любого народа, она есть результат и одновременно условие свободы”.

Однако есть важный факт, указывающий, что философия родилась не в метрополии, а в колонии (на востоке Малой Азии, в Милете), затем сразу же в западной части южной Италии, и лишь потом в Греции. Сначала в отдалении от центра процветающие колонии созда-

вали свободные институты, достигшие позже небывалого роста в Афинах: Так столица греческой философии стала и столицей греческой свободы.

Наконец, последнее уточнение. С образованием полиса, т.е. города-государства, грек не чувствовал больше ограничений в реализации собственной свободы. Более того, сам человек соединялся с гражданином. Государство становилось и оставалось вплоть до эллинистической эпохи этическим горизонтом грека. Государственные цели ощущались как собственные цели, благо государства как собственное благо, свобода государства как собственная свобода.

После этих предварительных уточнений мы в состоянии определить греческое понятие философии.

3. ПОНЯТИЕ И ЦЕЛЬ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

3.1. Отличительные особенности античной философии

Традиция приписывает введение термина “*фило-софия*” Пифагору: это если и не очевидно исторически, то, во всяком случае, правдоподобно. Термин определенно отмечен религиозным духом: лишь для Бога считалась возможной некая “софия”, мудрость, т.е. обладание полной и определенной истиной, в то время как человеку оставалось лишь стремление к ней, непрерывное стремление, никогда не завершённое полностью, любовь к мудрости, как следует из самого понятия.

Но чего же добивались греки, возлюбившие и искавшие мудрость?

С момента своего рождения философия предстает как триединство связанных между собой моментов: а) содержания, б) метода, в) цели.

а) Что касается содержания, то философия хочет объяснить тотальность вещей, реальность во всех ее частях и моментах без изъятия. Выделяя частные науки, мы хотим подчеркнуть, что речь идет об объяснении частей, секторов реальности. Но уже вопрос первого из философов: что есть начало всех вещей? — полагает предметом бытие, реальность как целое. И мы увидим, что бытие как целое открывается через это первоначало, т.е. первое “почему” всех вещей.

б) Что касается метода, то философия стремится к рациональному объяснению всеобщего как объекта. Для нее значим лишь разумный аргумент, логическая мотивация, логос. Недостаточно констатировать, определить данные факта, опыта: философия должна идти дальше фактов и опыта, находить причины с помощью разума.

Именно в этом и заключается научный характер философии, в котором одновременно проясняется разница между философией, религией и искусством. Последние также имеют дело с реальностью как целым, но, если искусство описывает ее с помощью мифа и фантазии, религия — посредством веры, то философия ищет объяснений всего на уровне логоса.

в) Цель философии, в конечном счете, состоит в чистом созерцании истины, чистом желании достичь ее. Греческая философия в целом и есть эта бескорыстная любовь к правде. “Люди, — писал Аристотель, — философствуя, ищут знание ради самого знания, а не ради какой-то практической пользы.” И, действительно, философия возникает лишь после того, как люди разрешают фундаментальные проблемы своего существования и освобождают себя таким образом от материальной нужды. “Очевидно, — по мнению Аристотеля, — что мы занимаемся философией не ради прибыли, вне ее находящейся, напротив, очевидно, что, как человека можно назвать свободным лишь тогда, когда он цель самого себя, точно так же лишь та из наук может быть названа свободной, которая имеет цель в самой себе”. Цель в себе в том смысле, что ее интересует истина искомая, созерцаемая, самодовлеющая, т.е. как таковая. Это надо понимать так: “Все другие науки более необходимы, но лучше нет ни одной.” (Аристотель). Вся греческая мысль подтвердила это.

Уточним, что созерцание, специфическое для греческой философии, не есть чистый вакуум. Оно — вне утилитарных целей, но обладает моральным и политическим содержанием. Очевидно, что при созерцании целого неизбежно меняются все повседневные перспективы, понимание смысла жизни, выстраивается новая иерархия ценностей. Истина созерцания несет огромную моральную энергию, и, как увидим, именно благодаря этой энергии, Платон строит свое идеальное государство.

Очевидна абсолютная оригинальность этого греческого творения. И восточные народы обладали такой формой мудрости, которая обнимала целое всех вещей и была свободна от прагматических целей, однако, бытовала она в смешении с фантастическими представлениями, которые влекли ее в сферу искусства, поэзии или религии. Ощутить в опыте целое как целое, используя только разум (логос) и рациональный метод, стало великим открытием греческой философии. Оно структурно определило развитие западной культуры.

3.2. Философия как потребность человеческого духа

Но отчего, спрашивается, приходит потребность в философствовании? Древние греки отвечали, что она укоренена в самой природе

человека: “Все люди, — писал Аристотель, — по природе стремятся знать... Укрепляться в мудрости и познавать самих себя свойственно людям. Невозможно жить без этого”. И люди стремятся к знанию, переполненные изумлением и восторгом. “Начало философствования в удивлении”, — писали Платон и Аристотель, — от решения простых проблем мало-помалу люди переходили ко все более сложным, от феноменов, связанных с луной, к феноменам солнца и звезд, а затем к первопричине всего универсума.

Именно это удивление, ставящее человека перед целым, рождающее вопрос о его основании и месте в нем самого человека, и есть корень философии. А коль скоро неизживаемо это удивление перед лицом бытия, неистребима и потребность прояснять это удивление мыслью.

Для чего все существующее? Откуда оно произошло? Какова причина бытия? Почему есть бытие, а не ничто? Почему есть человек? Почему я существую?

Как следует из сказанного, речь идет о проблемах, которые не могут не ставиться человеком, и следовательно, в той мере, в какой они отвергнуты, унижен тот, кто их отвергает. Ясно также, что эти проблемы сохраняют свой точный смысл и после триумфа конкретных современных наук, ибо ни одна из этих проблем не получила своего “научного” разрешения. Мы имеем ответы на вопросы о частностях, но не о смысле целого.

Значит, вместе с Аристотелем мы можем повторить, что и сегодня, как встарь, как впредь, вопрос о целом сохраняет смысл, покуда человек имеет способность удивляться перед лицом бытия вещей и собственного бытия.

3.3. Фундаментальные проблемы античной философии

Изначально тотальность реального виделась как “физис” (природа) и как космос, почему философская проблема и выступала как космологическая. Первые философы-натуралисты, ставили вопрос так: как возник космос? Каковы фазы его развития? Каковы изначально действующие в нем силы?

Но у софистов — другая картина. Космология оставлена на второй план, внимание концентрируется на человеке и его специфических способностях. Так возникает моральная проблематика.

Вместе с грандиозными систематическими конструкциями VI века до новой эры философская проблематика обогатилась вопросами, которые на протяжении всей истории будут парадигматическими.

Платон продемонстрирует, что реальность и бытие не однородны, что помимо космоса чувственного есть реальность интеллигибельная,

превосходящая чувственную, физическую, которая впоследствии получит название метафизической.

Проблемы моральные будут специфицированы: человек как индивид и как ассоциированный человек осознает различие между собственно этическими и политическими проблемами (впрочем, взаимно связанными для греков, но не для нас).

Платоном и Аристотелем были зафиксированы проблемы генезиса и природы познания, логического и методологического, с точки зрения метода рационального поиска. Какой дорогой следовать, чтобы достичь истины? Каков подлинный вклад чувств и что идет от разума? Что характеризует истинное и ложное? Каковы логические формы, посредством которых человек думает, судит, рассуждает? Каковы правила адекватного мышления? В соответствии с какими правилами мы можем квалифицировать то или иное суждение как научное?

В связи с логико-гносеологической проблематикой рождается проблема искусства и прекрасного, которая в художественном выражении обозначалась как проблема эстетики. Отсюда же и проблема риторики, искусства убеждать, столь важного в эпоху античности.

Протоаристотелевская философия может быть сгруппирована так: 1) физика (онтология—теология— физика—космология), 2) логика (гносеология) и 3) этика.

Последний период греческой философии времен христианства, в соответствии с духом этой эпохи, будет отмечен мистико-религиозными особенностями.

3.4. Фазы и периоды античной философии

Античная греческая и греко-римская философия имеют более чем тысячелетнюю историю, начиная с VI в. до н.э. и до 529 г. н.э., когда император Юстиниан закрыл языческие школы, разогнав их последователей.

Внутри этого периода можно различить следующие фазы:

1) Период натуралистический с его проблемами физиса и космоса, между VI и V вв. до н.э., где действуют ионийцы, пифагорейцы, элеаты, плюралисты и физики-электики.

2) Период так называемый гуманистический, герои которого — софисты, и в особенности, Сократ, впервые попытавшийся определить сущность человека.

3) Период большого синтеза Платона и Аристотеля, характеризующийся открытием сверхчувственного и органической формулировкой основных философских проблем.

4) Период эллинистических школ эпохи завоеваний Александра Македонского и до конца языческой эры — кинизма, эпикуреизма, стоицизма, скептицизма и, наконец, эклектицизма.

5) Религиозный период античной языческой мысли — возрождающегося неоплатонизма и его модификаций.

6) Христианская мысль в ее зарождении и попытке рационально сформулировать догму новой религии в свете категорий греческой философии.

Первой попыткой синтезировать Ветхий Завет с греческой философией была теория Филона Александрийского, не имевшая продолжения. Победа христиан была отмечена преодолением способа мышления древних греков. Она подготовила средневековую цивилизацию, первоначально антично-христианскую, а позднее европейское христианство.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

НАТУРАЛИСТЫ ДОСОКРАТИКИ



"καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν".

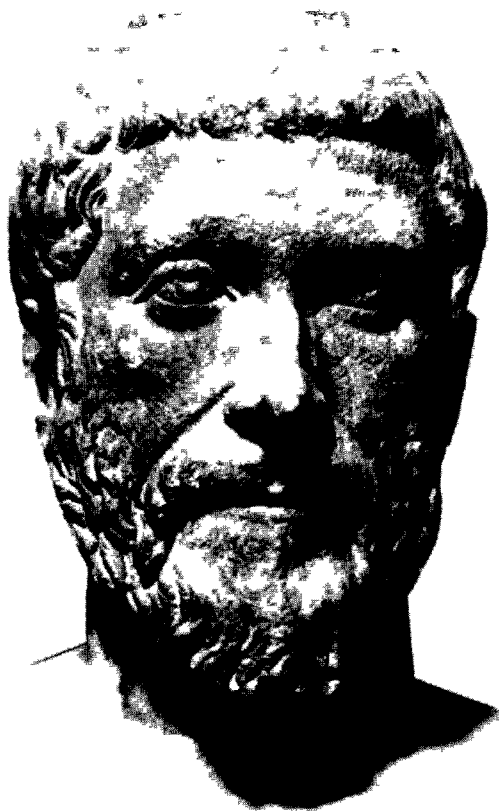
*"Любящий мифы есть уже
в некотором смысле философ".*

Аристотель, "Метафизика", А 2, 982, 18.

"ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα".

"Из всего одно и из одного все".

Гераклит, фр. 10.



Пифагор (втор. пол. VI — нач. V в. до н.э.), основатель греческой математики, теоретик и практик т.н. “созерцательной жизни”.

Глава вторая

“Натуралисты” и философы “физиса”

1. ПЕРВЫЕ ИОНИЙЦЫ И ПРОБЛЕМА НАЧАЛА ВСЕХ ВЕЩЕЙ

1.1. Фалес из Милета

Фалес Милетский из Ионии, с которого начинается греческая философия, жил примерно в последние десятилетия VII и первую половину VI в. до н.э. В его лице мы имеем не только философа, но и ученого, и благоразумного политика. Неясно, писал ли он книги. Известны лишь его мысли в передаче через устную традицию.

Будучи инициатором философии “физиса”, он полагал первопричиной всего воду. Осмысление этого тезиса делает возможным понимание революции, взявшей начало от Фалеса и приведшей к созданию философии.

“Первопричина” (*arché*) не есть термин Фалеса (возможно, он был введен в оборот его учеником Анаксимандром, хотя некоторые полагают его еще более поздним), тем не менее, именно этот термин отсылает к понятию *quid*, того из чего происходят все вещи. Эта праоснова, как видно из аристотелевской экспозиции взглядов Фалеса и первых физиков, есть и то, из чего проистекает все сущее, и то, во что все разрешается. Она — некая существенность, остающаяся постоянной при всех превращениях.

Эта праоснова первых философов Фалесом была обозначена термином “физис”, *physis*²³⁹, что означало природу не в современном смысле этого слова, но в первоначальном смысле, — первой и фундаментальной реальности, того, что “первично и постоянно в противоположность тому, что вторично, производно и преходяще” (J. Burnet).

“Физики”, или “натуралисты”, суть те философы, стало быть, мысль которых вращается вокруг “физиса”. Войти в духовный гори-

зонт этих первых философов можно, лишь поняв архаичный смысл этого термина, отличающийся от современного его значения.

Однако необходимо еще прояснить смысл совпадения первоосновы с водой.

Косвенная традиция приписывает Фалесу высказывания о том, что “питание всех вещей влажно”, что “семена и зерна всего сущего имеют влажную природу”, почему высыхание всего есть смерть. Жизнь связана с влагой, а влага предполагает воду, значит, все приходит из воды, находит свою жизнь в воде и заканчивается в воде.

Уже в античности были попытки найти этим утверждениям Фалеса аналоги у тех (Гомера, к примеру), кто полагал Океан и Тетиду отцом и матерью всего. Кроме того, были попытки связать идеи Фалеса с заклинаниями Богов на реке Стикс в преисподней. Ведь то, на чем произносятся клятвы, есть начало, и оно выше всего. Однако отличие позиции Фалеса от этих представлений очевидно. Последние основаны на фантазии и мифе; Фалес высказывает свои суждения согласно разуму, основывает их на логосе. Вдобавок ко всему, уровень рациональности у Фалеса был таков, что на основе изучения небесных феноменов ему удалось предсказать, к всеобщему изумлению горожан, затмение солнца (возможно, в 585 г. до н.э.). Его именем названа одна из теорем геометрии.

Но не стоит думать, что вода Фалеса есть то, что мы пьем, что она из ряда физико-химических элементов. Фалес мыслил воду как “физис” — жидкий, текучий, а то, что мы пьем, — лишь одно из его состояний. Фалес — “натуралист” в античном смысле слова, но совсем не “материалист” в современном понимании. Его вода соотносилась с божественным началом: “Бог, — говорил он, — есть нечто самое древнее, ибо никем не рожден”, поэтому он — основа всего. Фалесом вводится новая концепция божественного, в которой доминирует разум, из него можно вывести всех богов фантастико-поэтического пантеона.

Когда Фалес утверждал, что “все полно богов”, он хотел лишь сказать, что все пропитано первоначалом. А поскольку жизнь первична, то все живо и все имеет душу (панпсихизм). Магнит был для Фалеса примером универсального анимизма вещей.

С Фалесом человеческий логос уверенно пустился в путь завоевания реальности — как целого, так и частей, которые стали объектами частных наук.

1.2. Анаксимандр из Милета

Вероятно, Анаксимандр был учеником Фалеса. Родился он в конце VII в., а умер в начале второй половины VI в. до н.э. Известен фрагмент из его трактата “О природе”, первого в западной философской тради-

ции научного сочинения в прозе. Новая форма композиции связана с идеей о том, что логос, дабы отвечать своему назначению, должен быть свободным от метрической стихотворной формы.

Анаксимандр отличался активностью в политической жизни еще более, чем Фалес. Сохранилось свидетельство о том, что он руководил миграцией из Милета в Аполлонию.

Анаксимандром углубляется проблематика первоначала. Он видит в воде уже нечто производное и полагает началом (архэ) бесконечное, — “физис” бесконечный и неопределенный, из которого проистекают все вещи.

Термин, употребляемый Анаксимандром, — апейрон, — означает нечто, лишенное границ как внешних (в пространственном смысле, и следовательно, количественно бесконечное), так и внутренних (значит, качественно недетерминированное). Как количественно и качественно неограниченное апейрон дает начало другим вещам, ограничивая их различным образом. Апейрон обнимает и окружает, управляет и поддерживает все в качестве детерминирующего; все вещи производятся им, сосуществуют с ним и в нем.

Это бесконечное начало выступает как божественное, ибо оно бессмертно и неразруσιμο. Но Анаксимандр приписывает свой первопринцип богам не совсем в духе Гомера и античной традиции, как бессмертное начало, управляющее и поддерживающее все; он уточняет, что оно не только не имеет границ, конца, но также и начала. Античные боги не умирали, но рождались. Божество Анаксимандра не умирает, и не рождается. Таким образом у него, как и у Фалеса, мы видим смещение основы, на которой возводилась теогония, т.е. генеалогия Богов, в ином значении, нежели в традиционной греческой мифологии.

Отсюда мы лучше понимаем, что первые философы-досократики были “натуралистами” не в том смысле, что божественное (первооснову) они не отделяли от мира, но в том, что, по их мнению, оно есть сущность мира, т.е. оно является понятием пантеистического типа.

У Анаксимандра Бог — первопричина, а Боги становятся мирами, универсумами, коих множество, и они-то циклически возникают и гибнут.

Фалес не ставил вопрос о том, как и почему из первопричины происходят все вещи. Анаксимандр ставит этот вопрос и отвечает на него: “Там, где вещи получают свое рождение, там же находят и разрешение согласно необходимости; взаимобразно платят дань Несправедливости по вине своей в порядке времени”.

Анаксимандр, возможно, размышлял над фактом, что мир состоит из серии противоположностей, где одна стремится превозмочь другую (холодное и горячее, сухое и влажное и т.д.). Несправедливость влечет

за собой противодействие. И время виделось ему как судья, который указывает границу каждому из вступающих в противодействие начал, ограничивая господство одного в пользу другого, и наоборот. Ясно также, что не только чередование противоположностей есть “несправедливость”, родиться для каждой из них означало противопоставить себя другой. И, поскольку мир рождается из раскола на противоположности, сначала выступает несправедливость, которая должна искупить себя смертью (концом) того же мира, который, впрочем, потом рождается вновь в порядке определенных циклов бесконечного времени.

Есть даже, как было замечено, двойная несправедливость, значит, двойная нужда в искуплении: “а) Мир рождается из раскола, основа же едина. б) С другой стороны, после распада каждая из противоположностей пытается узурпировать права того, что уцелело и доминировать, подобно бессмертному Богу” (R. Mondolfo).

Представляется неоспоримым в таком понимании трансформация религиозных понятий орфического оттенка в рациональное.

Как мы уже видели, идея первоначальной вины и ее искупления в орфизме соединяется с идеей уравнивающей справедливости. Логос Анаксимандра еще заимствует эти представления. Но уже его ученик Анаксимен пытается дать сугубо рациональное решение этой проблемы.

Если бесконечна первооснова, бесконечны и миры, как в том смысле, что наш мир — один из бесконечных миров, в ряду как тех, что предшествовали и тех, что воспоследуют (по схеме рождение—жизнь—смерть), так и в том смысле, что наш мир сосуществует одновременно с множеством других миров.

Вот как выглядит генезис космоса. В некоем моменте вечности возникли первые две противоположности: холодное и горячее. Холодное по первоначальной природе было жидким; частично трансформированное горячим—огнем, оно образует воздух, периферийные сферы. Огненная сфера утраивается, рождая солнце, луну и звезды. Жидкий элемент, собираясь в земных впадинах, образует моря.

Земля, воображаемая в форме цилиндра, ничем не поддерживаемая, покоится в подвешенном состоянии по причине одинаковой удаленности всех частей, т.е. равновесия сил. Из жидкого элемента под воздействием солнца рождаются первые организмы, элементарные структуры, из коих мало-помалу развиваются животные все более сложные.

Неразумны были бы насмешки поверхностного читателя, посчитавшего ребяческими представления, предвосхитившие, например, идею о том, что землю держит силовое равновесие (еще Фалес видел ее плавающей на воде). Дерзкая идея о зарождении жизни в водной среде

содержит примитивное понятие эволюции живых видов. Этого достаточно, чтобы понять, как далеко логос уходит от мифа.

1.3. Анаксимен из Милета

В том же Милете в VI в. до н.э. жил Анаксимен, ученик Анаксимандра. До нас дошли три фрагмента из его сочинения “О природе” в ионийской прозе, а также устные предания.

Анаксимен полагал, что первоначало бесконечно, но это бесконечное — воздух, воздушная безграничная субстанция. “Совсем как наша душа, — говорил он, — воздух поддерживает все и управляет всем; дыхание и воздух обнимают весь космос”. И еще: “Воздух — то, что ближе к бестелесному (в смысле, что не имеет формы и границ, тела, и потому невидимо), и мы рождаемся, благодаря его влиянию, значит, он бесконечен и щедр, чтобы никогда не убывать”. По этой причине Анаксимен полагает воздух божественным, как и двое других милетцев, его предшественников.

Остается прояснить, почему же Анаксимен выбрал в качестве начала воздух. Следуя необходимости ввести некий “физис”, из которого были бы выводимы все вещи наиболее логичным и рациональным способом, он нашел в воздушном элементе, благодаря его наиболее подвижной природе и постоянным изменениям, основу для вариаций и трансформаций. Конденсируясь, воздух охлаждается и превращается в воду, затем в землю; ослабляясь и расширяясь, он нагревается и становится огнем. “Анаксимен говорил, — свидетельствует предание, — что холодное — это материя, которая сопротивляется и, конденсируясь, уплотняется, в то время как горячее — это материя расслабленная и расширенная.” “Значит, — не без основания говорил Анаксимен, — что рот человека испускает и горячее и холодное; дыхание охлаждается, если проходит через сжатые губы, напротив, через открытый рот становится горячим, ослабляясь”.

Количественные изменения начальной реальности порождают, таким образом, все остальное. В определенном смысле именно Анаксимен дает наиболее строгое и логичное выражение милетской мысли, поскольку с процессами “уплотнения” и “разрежения” вводится принцип динамической причины, о которой не было речи у Фалеса, Анаксимандр же разрабатывал ее, опираясь на орфические понятия. Анаксимен приводит причину в совершенную гармонию с началом, “физисом”. Понятно, что выражение Анаксимена стало парадигматическим, стало моделью ионийской мысли. И когда в V в. до н.э. начнется оживление этой мысли именно “физис” как воздух-начало Анаксимена будет принят с воодушевлением.

1.4. Гераклит из Эфеса

Между VI и V веками до н.э. в Эфесе жил Гераклит. Нрава он был строптивого, замкнутого и раздражительного. В общественной жизни принимать участия не желал: “Просьбе сограждан дать городу законы он отказал, — гласит один античный источник, — т.к. город, по его мнению, уже впал в произвол дурного устройства”. Он написал книгу “О природе”, откуда до нас дошло множество фрагментов в виде серии афоризмов в туманном стиле, напоминающих сентенции оракулов, которые обычно общались только с теми, с кем желали, и держались подальше от толпы. Это он делал с целью избежать презрения и насмешек тех, кто, считая вещи внешне простыми, полагали, что понимают их, в действительности, ничего не понимая. За то он и был прозван Гераклитом Темным.

Милетцы обратили внимание на универсальный динамизм вещей, на то, что вещи возникают, растут и гибнут, и все миры подчинены этому процессу. Они считали этот динамизм существенной характеристикой первоначала, которое порождает, поддерживает и впитывает все вещи. Но лишь Гераклит глубоко раскрыл эту тему. “Все движется”, “все течет”, “*panta rhei*”, ничто не остается недвижимым и постоянным, все изменяется и превращается без исключения. В двух его известных фрагментах читаем: “Нельзя войти в одну и ту же реку дважды и нельзя тронуть дважды нечто смертное в том же состоянии, но, по причине неудержимости и быстроты изменения, все рассеивается и собирается, приходит и уходит”; “Мы входим и не входим в одну и ту же реку, мы те же самые и не те же самые”.

Смысл этих фрагментов ясен: река видимым образом та же, между тем в реальности она состоит из воды всякий раз новой, которая прибывает и исчезает. Поэтому, входя в реку второй раз, мы омываемся уже другой водой. Но и мы сами меняемся: в момент полного погружения в реку мы уже другие, не те, что были. Потому Гераклит и говорит, что мы входим и не входим в ту же реку. Точно так же мы есть и не есть, т.к., чтобы быть тем, что мы есть в определенный момент, мы должны не быть тем, чем были в предшествующий момент. Чтобы продолжать быть, мы должны непрерывно не-быть больше тем, чем мы были только что, в любой из моментов. И это, по Гераклиту, имеет силу для всякой реальности без исключения.

Этот аспект учения Гераклита, без сомнения, наиболее известный, привел некоторых из его учеников к крайним выводам, как например, Кратила, упрекавшего Гераклита за недостаточную последовательность. Действительно, мы не только не можем дважды искупаться в одной реке, но не можем и единожды, из-за быстроты течения (в момент вхождения и погружения в реку прибывает уже другая вода, и сами мы — другие еще до полного погружения).

Однако для Гераклита не это утверждение было основным. Оно было пунктом, оттолкнувшись от которого, он шел к более глубоким и смелым выводам; к становлению как непрерывному переходу от одной противоположности к другой: холодные вещи раскаляются, горячие охлаждаются, влажные высыхают, сухие увлажняются, юнец дряхлеет, живой умирает, от смертного рождается иная младость и так далее. Между противными сторонами вечно идет война. Но коль скоро реальность любой вещи в становлении, война обнаруживает себя как сущность: “Война есть мать всего и повелительница всего”. Но речь идет о такой войне, которая в какой-то момент есть мир, т.е. контраст, который вместе с тем и гармония. Вечное течение вещей и универсальное становление раскрываются как гармония контрастностей, как вечное умиротворение воюющих сторон, примирение спорщиков и наоборот. “Они (невежественные) не понимают, что то, что отлично, согласно с самим собой; гармония разностей подобна гармонии лиры и смычка”. Только в чередовании противоположности дают друг другу специфический смысл: “Болезнь делает сладостным здоровье, голод сообщает приятность сытости, а тяжкий труд дает вкусить отдых”; “невозможно было бы понять имени справедливости, когда бы не было обиды”.

Противоположности соединяются в гармонии: “Дорога вверх и дорога вниз есть та же самая дорога”; “Общее — конец и начало круга”; “Одно и то же — живое и мертвое”; бодрствующий и спящий, молодой и старый, поскольку одни вещи, меняясь, становились другими, а те, другие, меняясь в свою очередь, становятся первыми”. Итак “все есть одно”, а “из одного проистекает все”.

Эта гармония “единства противоположностей” и есть Бог и божественное: “Бог есть день—ночь, зима—лето, война и мир, сытость и голод”.

Гегель ценил Гераклита именно за эти суждения, собрав их в своей “Логике”. Однако гармония Гераклита далека от гегелевской диалектики, она укоренена в философии “физиса” как тождество и отличие, внутри первоначальной субстанции во всех ее проявлениях (J. Burnet). Действительно, и фрагменты, и косвенные свидетельства ясно говорят, что Гераклит полагает огонь фундаментальным началом, а все остальное рассматривает как трансформации огня. “Все вещи суть размен огня, и один огонь меняет все вещи, как товары суть размен золота, и на золото меняются все вещи”; “Этот порядок, один и тот же для всех вещей, не сотворен никем из Богов, и никем из людей, но всегда был, есть и будет вечным живым огнем, мерами возгорающимся и мерами затухающим”. Очевидна побудительная причина, по которой Гераклит вложил в огонь природу всего: огонь наиболее явным образом воплощает характеристики вечного изменения, контраста и гармонии. Он живет смертью горючего, продолжается в трансформациях злы, ды-

ма, пара; он есть, как говорил Гераклит о своем Боге, вечные нужда и сытость.

Этот огонь подобен “молнии, всем управляющей”, а то, что всем руководит, есть понимание, разум, логос, разумные законы. Так начало Гераклита выступает связанным с идеей согласующего ума, которая у милетцев лишь подразумевалась. Один из фрагментов подчеркивает новую позицию Гераклита: “Один единственный мудрец не желает и желает быть названным Зевсом”. Не желает зваться Зевсом, если за ним стоит Бог из человеческих форм, знакомых грекам; желает зваться Зевсом, если этот Бог — существо высшее.

Гераклит выявил многогранность истины и познания. Необходимо быть начеку по отношению к чувствам, поскольку последние удовлетворяются внешностью вещей. Так же точно следует остерегаться мнений людей, основанных на внешности. Истина достигается умом по ту сторону чувств. В этом смысле Гераклит считал себя пророком умопостигаемой истины, отсюда его тон оракула как специфический способ выражения.

Обозначим последнюю идею. Душа — огонь, а стало быть, душа наиболее сухая — наиболее мудрая, а безумие — это влажность, сырость. Гераклит оставил нам одну из прекрасных сентенций о душе: “Никогда не отыскать границы души, сколько бы путей ее ни отслеживать, так глубина ее — это ее логос”. Даже в горизонте “физиса” эта идея Гераклита о безмерности пространства души прочерчивает яркий луч к последующей мысли о душе вне “физиса”, дает нам, хотя и догадку, но гениальную.

Похоже, что орфические идеи звучат и в утверждениях Гераклита о том, что “бессмертные смертны, смертные бессмертны, эти живут смертью тех, а те умирают жизнью этих”. Он возрождает также идею орфиков о том, что телесная жизнь — умерщвление души, а смерть тела вызывает к жизни душу. Гераклит вместе с орфиками верил в наказания и награды после смерти: “После смерти настигает людей такое, чего они не ожидали, что и представить не могли”. Сегодня вряд ли возможно более точное установление связи его философии “физиса” с орфическими преданиями.

2. ПИФАГОРЕЙЦЫ И ЧИСЛО КАК НАЧАЛО

2.1. Пифагор и так называемые пифагорейцы

Пифагор родился на Самосе. Расцвет его жизни приходится на 530-е годы до н.э., а смерть — на начало V в. до н.э. Диоген Лаэртский,

один из известных биографов античных философов, сообщает нам: “Молодой и жадный до знаний, он покинул отечество, основал таинственные секты как среди греков, так и среди варваров. Был в Египте..., вблизи халдеев и магов. Впоследствии на Крите с Эпименидом был в пещере Ида, а в том же Египте в святилищах приобщился к таинствам египетских жрецов. Вернувшись на Самос, нашел родину под игом тирана Поликрата, потому отплыл на парусах в италийский Кротон, где составил законы италийцам, чем снискал великую славу себе и приспешникам, числом около 300, правление коих было почти аристократическим”. Путешествия на Восток были, возможно, и позже, но определенно, Кротон был местом, где работал Пифагор. Впрочем, пифагорейское учение было распространено и в южной Италии, и на Сицилии: от Сибари до Реджио, от Локрдо Метапонта, от Агригента до Катании. Помимо философского и религиозного, заметно также и политическое влияние пифагорейцев. Их политическим идеалом была некая форма аристократии, основанная на новых сословиях, преимущественно занятых торговлей, высоко развитых первоначально в колониях, о чем мы говорили выше. Рассказывают, что кротонцы, опасаясь, что Пифагор возжелает стать тираном, подожгли здание, где он собрался со своими учениками. Согласно другим источникам, ему удалось бежать, и умер он в Метапонте. Пифагору приписывается множество сочинений, но многие из них — фальсификации последующих эпох, возможно, он учил устно, или — по большей мере устно.

Бесчисленные жизнеописания Пифагора вряд ли заслуживают доверия, поскольку сразу после смерти его имя и облик потеряли человеческие черты смертного, обретая взамен божественные, каждому его слову придавали вес пророчества. Выражение, ставшее известнейшим, показывает отношение к его учению: “*autòs épha, ipse dixit*”, т.е. “так сказал он”. Уже Аристотель не располагал возможностью отличить сказанное самим Пифагором от сказанного его учениками и говорил о “так называемых пифагорейцах”.

Но этот факт не покажется странным, если мы вникнем в некоторые особенности этой школы. 1) Возникла она как некое братство или религиозный орден, подчиненный строгим правилам общежития и поведения. Их целью было достижение определенного типа жизни, через познание общего блага, всеми принимаемого и возвращаемого. 2) Учение воспринималось как тайна, знать которую дозволялось лишь адептам, и разглашение которой строжайше запрещалось. 3) Первым пифагорейцем, опубликовавшим сочинения, был Филолай, современник Сократа. Один древний источник говорит: “Изумляла строгость секрета пифагорейцев: в продолжении многих лет никто не узнал о каком-либо сочинении; лишь после Филолая поначалу из-за нужды они обнаружили три книги, которые, как говорят, были подготовлены

для Дионисия Сиракузского по поручению Платона”. 4) Впоследствии, между концом VI в. и концом V — нач. IV в. до н.э., пифагореизм заметно обогатился, почему необходимо отделять первоначальное учение от последующих наслоений. 5) Лишь выделив однородные основания, позволительно говорить о пифагорейской школе, как это делали древние, начиная с Аристотеля.

2.2. Число как начало

Философские искания, перемещаясь от восточных ионийских колоний к западным, куда мигрировали античные ионийские племена, заметно утончаются в новом культурном климате. Ясно выраженное изменение перспективы у пифагорейцев внесло понятие числа как начала взамен воды, воздуха или огня. Наиболее яркая и известная характеристика пифагорейской мысли принадлежит Аристотелю: “Пифагорейцы стали первыми математиками... и поскольку числа по своей природе суть первые начала в математике, то в них они видели и начала всех вещей, более чем в огне, воде, земле... более того, видели, что ноты и аккорды заключаются в числах, и многие другие вещи, и вся реальность кажется образом чисел, отсюда полагали они, что элементы чисел должны быть элементами вещей, а весь универсум был бы гармонией и числом”.

Поначалу такой зачин может удивить. Но на самом деле, открытие того, что в основе всего лежит математическая регулярность, т.е. числовая, повлекло за собой такое необычное изменение перспективы познания, которое ознаменовало собой фундаментальный этап в духовном развитии западной культуры. Было открыто также, что звуки и музыка, которой они много занимались как средством очищения, катарсиса, переводимы в числовые соотношения: разность звуков, вызываемых ударами молоточков, зависит от разности их веса (определяемого в числах), разница звучания разных струн музыкального инструмента зависит от разницы длин этих струн. Пифагорейцы открыли также гармонические соотношения октавы, квинты и кварты — и числовые законы, ими управляющие (1:2, 2:3, 3:4).

Не менее важным было открытие числовых пропорций в универсальных феноменах: год, сезон, месяцы, дни и так далее. Инкубационные периоды зародышей животных, циклы биологического развития, оказывалось, также регулируются числовыми законами.

Понятно, что, подстегиваемые эйфорией своих открытий, пифагорейцы искали и несуществующие связи между феноменами разного типа. Так, некоторые из них соединяли юстицию, как некий сорт взаимобмена или равноправия, с числом 4 или 9 (т.е. 2×2 или 3×3 , квадрат

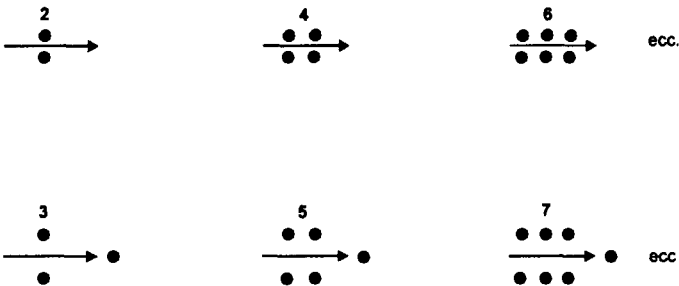
четного и нечетного), науку и разум как постоянные величины — с числом 1, подвижное мнение — с числом 2 и т.п.

Итак, число — начало всех вещей. Понять это мы можем, если попытаемся восстановить архаичный смысл понятия “число”. Для нас это абстракция, значит, создание разума; не то для античного (вплоть до Аристотеля) способа мышления, — число — это нечто реальное, более того, оно реальнее, нежели вещи, и лишь в этом смысле понимаемо как начало, образующее вещи. Следовательно, число не есть аспект, который мы умственно извлекаем из вещей, но реальность, “физис” вещей.

2.3. Элементы, из которых происходят числа

Вещи происходят из чисел, но числа не абсолютно первичны, а происходят из предшествующих элементов. В самом деле, числа образуют некое множество (неопределенное), которое потом себя определяет и ограничивает (2,3,4,5,6... до бесконечности). Два элемента, выходя, составляют число: один неопределенный и бесконечный и один определенный и ограничивающий. Число рождается “из гармонии конечных и бесконечных элементов”, порождая все остальное.

Но, поскольку числа происходят из разных элементов, они обнаруживают преобладание одного из них: в четных числах доминирует неопределенное (и потому для пифагорейцев они менее совершенны), в то время как нечетные связаны с ограничивающим (потому они более совершенны). Если мы изобразим число фигурой из геометрических точек (древние использовали камешки для обозначения числа, откуда термин “калькуляция”), то заметим, что четное число оставляет пустоту для стрелы, проходящей между точками и не встречающей границы, а значит, показывает свою дефектность, число же нечетное, наоборот, сохраняет свою целостность, определяя и ограничивая себя:



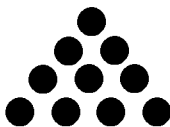
Кроме прочего, пифагорейцы полагали нечетные числа “мужскими”, а четные — “женскими”.

Наконец, они называли четные числа “прямоугольными”, а нечетные — “квадратными”. Если расположить множество нечетных чисел, то получится квадрат, если множество, образованное из четных чисел, получится прямоугольниками (3, 5, 7 — в первом случае, 2, 4, 6 и 8 — во втором).



Число “единица” для пифагорейцев не было ни четным, ни нечетным, своего рода “равное равному”, паритет, ибо из него проистекают все числа, четные и нечетные. Ноль для пифагорейцев и античной математики неизвестен.

Совершенное число обозначалось как 10 в виде совершенного треугольника, образованного из четырех первых чисел, имевшего по четыре в каждой из сторон (тетрактис):



Фигура демонстрирует, что $10 = 1 + 2 + 3 + 4$. Более того, в “декаде” содержатся, равным образом, как четные (2, 4, 6, 8), так и четыре нечетных числа (3, 5, 7, 9). Должны быть равными первые несложные числа (2, 3, 5, 7) и числа вторые сложные (4, 6, 8, 9). В ней равны также множества и подмножества: три подмножества до 5 (2, 3, 5) и три их множества (6, 8, 9).

“В десяти заключены все числовые соотношения, равенства, неравенства, все виды числа, линейные, квадратные, кубические. Единица равна точке, два — линии, три — треугольнику, четыре — пирамиде; все эти числа — начала и первые элементы всего реального в его однородности”. Читателю надлежит помнить, что эти расчеты предположительны, в других интерпретациях не исключены другие серии соотношений. По вышеуказанной причине, единица не типична.

Так возникла теоретизация десятичной системы, понятие “десять” было кодифицировано как совершенство на целые столетия: “Число де-

сять совершенно, оно справедливо для всех, как для греков, так и других людей, которые, даже не желая, вместили в него наш счет”.

Некоторые из пифагорейцев комбинировали идею декады с идеей противоположностей. Так выглядит таблица десяти контрарностей, переданная Аристотелем:

- | | |
|---------------------------|-----------------------------|
| 1. предел — беспредельное | 6. покоящееся — движущееся |
| 2. нечетное — четное | 7. прямое — кривое |
| 3. одно — множество | 8. свет — тень |
| 4. правое — левое | 9. хорошее — плохое |
| 5. мужское — женское | 10. квадрат — прямоугольник |

2.4. Переход от чисел к вещам и обоснование понятия космоса

Понимая геометрико-арифметический аспект понятия числа, трудно представить, как пифагорейцы дедуцировали физический мир. Ведь, если числа понимались как точки, т.е. как массы, имеющие плотность, то переход от них к физическим вещам очевиден. Но еще более ясно, что антитеза предельного и беспредельного трактовалась в космологическом смысле. Беспредельное — пустая окружность всего, а мир рождается посредством инспирации, выдыхания этой пустоты Единым (генезис которого не уточняется). Пустое входит с вдохом. Единое определяет его и дает начало различным вещам и числам. Такое понимание сильно напоминает некоторые мысли Анаксимандра и Анаксимена, что свидетельствует о единстве и преемственности ранней греческой философии.

Видимо, Филолай был тем, кто соединил четыре элемента с четырьмя геометрическими телами: земля=куб, огонь=пирамида, воздух=октаэдр, вода=гексаэдр (куб нес идею плотности земли, пирамида — язык пламени и т.п.).

Все это вело к фундаментальному описанию космоса. Если число есть порядок (согласование предельных элементов с беспредельными), то все — это порядок. И поскольку по-гречески порядок звучал как *“kosmos”*⁹⁶, пифагорейцы называли универсум космосом, т.е. порядком. “Пифагор был первым, кто обозначил космос со всеми находящимися в нем вещами как порядок, который есть в нем”. “Мудрецы (пифагорейцы) говорили, что небо, земля, Боги и люди поддерживаемы порядком, и именно поэтому все это они называли космосом, т.е. порядком”, — свидетельствуют источники.

Пифагорейской является идея о том, что небеса, вращаясь согласно числовой гармонии, производят “божественную музыку сфер, дивные созвучия, не воспринимаемые нашим слухом, привыкшим к ним как всегдашним”.

С пифагорейцами человеческая мысль решительно шагнула вперед: мир в котором господствовали слепые непредсказуемые силы, был уже позади, число вызывало порядок, рациональность и истину. “Все известные вещи имеют число, — утверждал Филолай, — без этого ничего нельзя было бы ни мыслить, ни знать”; “когда-нибудь ложь умрет через число”.

Пифагорейцы научили видеть мир другими глазами, как порядок, совершенным образом пронизаемый разумом.

2.5. Пифагор, орфизм и “пифагорейская жизнь”

Мы уже говорили, что пифагорейская наука культивировалась как средство достижения конечной цели. Эта цель заключалась в практике некоего типа жизни, очищения и освобождения души от тела.

Похоже, что Пифагор был первым, у кого мы находим учение о метемпсихозе²²¹, согласно которому душа по причине первородного греха вынуждена воплощаться в различные телесные существа (не только в форме людей, но и животных), чтобы искупить свою вину. Согласно некоторым древним источникам, он говорил также о воспоминании предыдущих жизней. Но пифагорейцы модифицировали орфизм существовавшим образом. Цель жизни — освободить душу от тела через очищение ее. И именно в выборе средств очищения пифагорейцы явно отличались от орфиков. Последние оставались в рамках магической ментальности, выбирая мистерии и религиозные практики, доверяясь лишь чудотворной силе обрядов и таинств. Пифагорейцы путь очищения видели преимущественно в науке, более, нежели в суровой моральной практике. Сами практические предписания и правила поведения, внешние по отношению к науке, в некоторых случаях, как плоды суеверий, интерпретировались в аллегорическом ключе как рационально очищенные. К примеру, наставление “не разжигать огонь при помощи ножа” символически понималось как “не заводить горячих споров с раздражительными людьми”; “не собирать в доме ласточек” — как “да не будет в доме много любопытных”; “не пожирать сердца” — как “не удручай себя в горечи”, по-разному толковалось предписание “не есть бобов”. Культ науки как средства очищения, как того, что выше мистерий, — суть пифагорейской жизни.

Так как конечной целью было возвращение к жизни среди Богов, пифагорейцы понимали человека как ученика и последователя Бога, готовили его к союзу с божеством. “Пифагорейцы учили, как надо и как не надо поступать в виду соединения с божественным: это — принцип и вся их жизнь, быть ведомым божеством”, — свидетельствует источник.

Таким образом, пифагорейцы были инициаторами такого типа жизни, который они сами называли “*bios theoretikos*”, “созерцательная

жизнь”, т.е. жизнь проводимая в поисках истины и блага, путь познания, которое и есть высшее очищение (соединение с божественным). Платон великолепно описал такой тип жизни в диалогах “Горгий”, “Федон” и “Теэтет”.

2.6. Божественное и душа

Мы уже видели, что ионийцы отождествляли божественное с началом. Пифагорейцы также связывали божество с числом. Но не с единицей, как это делали неопифагорейцы позже, а с числом “семь”, которое — “покровитель и господин всего остального, это бог, вечное, твердое, неподвижное, равное себе самому и отличное от всех других чисел”. Семерка не порождена (как продукт двух факторов, как в случае с единицей), она не порождает (подобно декаде); а то, что ничем не порождено и ничто не порождает, неподвижно. Кроме того, семь — это еще “*кайрос*”, “*kairós*”, что означало “момент истины”, применительно к частоте семеричных ритмов биологических циклов.

Однако такого рода идентификации представляются искусственными. Неясно также, каким в точности видели пифагорейцы отношение между душой-демоном и числом. Как единичные, разные души не могли иметь одно и то же число. Некоторые пифагорейцы понимая душу как “гармонию телесных элементов”, вступали в противоречие с пониманием души как чувствующей, не умея избежать серии осложнений.

Чтобы навести порядок в этом вопросе, Платон должен был поставить всю проблематику души на новую основу, что мы и увидим позднее.

3. КСЕНОФАН И ЭЛЕАТЫ: ОТКРЫТИЕ БЫТИЯ

3.1. Ксенофан и его отношения с элеатами

Ксенофан родился в Ионийском Колофоне около 570 г. до н.э. Приблизительно в 25 лет он эмигрирует в италийскую колонию, на Сицилию, до преклонных лет проводит жизнь в путешествиях, исполняя собственные поэтические композиции, фрагменты которых дошли до нас.

Принято считать Ксенофана основателем школы элеатов, однако, это не совсем точно. Напротив, он сам называл себя бродягой, вплоть до 92-летнего возраста не имел постоянного местожительства. Характер его проблематики — теологический и космологический, — элеатов

же больше интересовали онтологические вопросы. Правильнее считать Ксенофана мыслителем независимым, имевшим весьма близкое родство с элейцами, но не связывать его имя с основанием элейской школы.

Центральной темой лирической поэзии Ксенофана была критика понимания Богов Гомером и Гесиодом, а также представлений общераспространенной религии, в которой он обнаруживал ошибки и абсурд. Так, нелепость заключается в антропоморфизме, в приписывании Богам внешних форм, психологических характеристик, страстей, во всем аналогичных людским, отличающихся от последних лишь количественно, но не качественно. Ксенофан язвительно возражает, что, если бы животные имели руки и умели изображать Богов, последние имели бы формы животных; так, эфиопы, будучи черными и с широкими носами, изображают Богов черноволосыми с приплюснутыми носами, другие люди — с голубыми глазами и рыжими волосами, рисуют богов точно такими же. Но, — хуже того, человек приписывает Богам все то, что делает сам, не только хорошее, но и плохое.

*“Но смертные полагали, что и Боги рождаются.
Что имеют одежды, голоса и фигуры, как они.
Все без разбору Богам приписывали Гомер с Гесиодом,
Что только срамом слывет и позором что люди считают, —
Будто воруют они, совершают блуд и обманы”.*

Таким образом, оспариваются радикально, как мало заслуживающие доверия, не только традиционные Боги, но и те, кто их воспевал. Великие поэты, формировавшие духовный мир грека, уличаются во лжи. Ксенофан демифологизирует и различные объяснения природных феноменов. Вот как, к примеру, развенчана богиня Ирида (радуга): “А та, что зовется Ирис, есть на самом деле, облако, видимое пурпурным, фиолетовым, зеленым”.

Не успев родиться, философия демонстрирует свою новаторскую мощь, разрушая вековые верования, казавшиеся такими прочными, революционизируя в целом способ представления божественного. После такой критики Ксенофана западный человек уже не мыслил его по формам и меркам человеческого. Но антропоморфизм происходил из философии физиса и ионийских космологий. Ясно, что отказ от понимания Бога по меркам человеческого вел к представлению о том, что Бог есть космос. “Распространяя свое понимание на тотальность универсума, — говорит Аристотель, — Ксенофан утверждает, что единое есть Бог”. “Единое, Бог, высшее меж богов и людей, ни фигурой, ни мыслями на людей не похоже”, — говорит Ксенофан. “Все целое видит, все целое мыслит, все целое описывает”; “Но без усилий, силой лишь ума своего все приводит в трепет”; “Всегда в одном и том же месте

пребывает без движения, ибо не подобает ему быть то в одном месте, то в другом”.

Видеть, слышать, мыслить как всемогущая сила, приводить все в движение, — все это атрибуты Бога в измерении сверхчеловеческом, в измерении космологическом.

“Все рождается из земли и все в землю уходит”;

“Земля и вода суть две вещи, что рождаются и растут”.

Эти утверждения Ксенофана не относятся к космосу в целом, который не возникает, не умирает и не становится, но лишь к сфере нашей земли, которая, по его мнению, вся была некогда покрыта водой.

Ксенофан известен также своими суждениями о высокой ценности и превосходстве ума и мудрости над ценностями витального характера, даже физической силой атлетов, которой так поклонялись греки. Не энергия и не физическая сила делает людей и государства лучшими, но сила ума, которому честь и хвала.

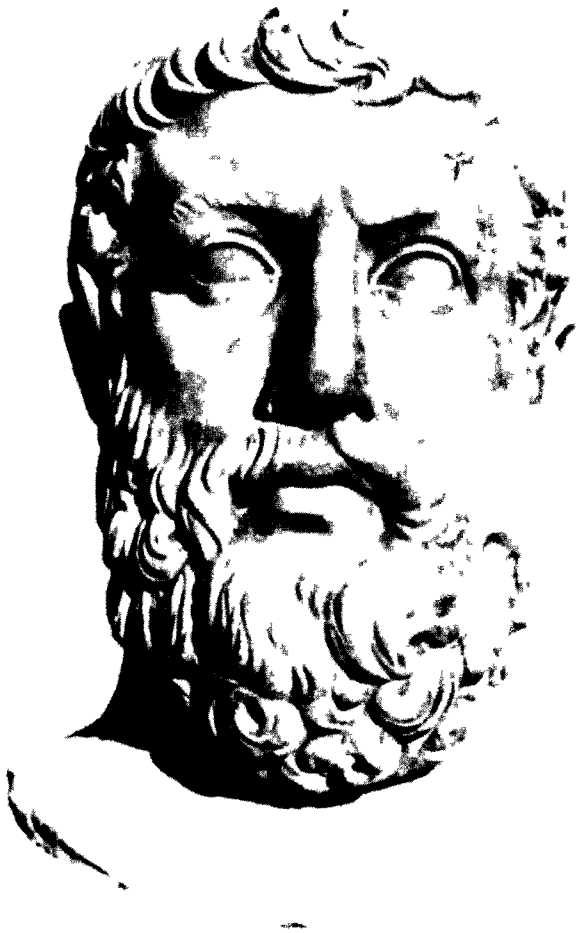
3.2. Парменид и его поэма о бытии

Парменид родился в Элее (сейчас Велиа), во второй половине VI в. и умер в середине V в. до н.э. В Элее он основал свою школу, которой было суждено оказать значительное влияние на греческую мысль. К философии приобщился не без помощи пифагорейца Амения. Говорят о нем, что он был активным политиком, давшим законы своему городу. От его поэмы “О природе” дошли до нас пролог, почти вся первая часть и фрагменты второй. Лишь недавно стал известен бюст, его изображающий.

Парменид выступает, хотя и в рамках философии физиса, радикальным новатором, в определенном смысле, революционным мыслителем. Космология у него обретает глубокий концептуальный характер и трансформируется, хотя и частично, в онтологию (теорию бытия).

Парменид вкладывает свое учение в уста некой богини, которая его радушно принимает. Он изображает себя, влекомым ею в карете, запряженной рысачами, переступает порог суровой богини Справедливости, и в компании дочерей Солнца, Ночи и Дня, достигает заветной цели. Богиня, символизирующая Истину, торжественно провозглашает: “Необходимо, чтобы ты Единое изучил”. К нему богиня указывает три пути: 1) путь абсолютной истины; 2) путь изменчивых мнений, ошибок и фальши; наконец, 3) путь мнений, достойных похвалы.

1) Наиважнейший принцип Парменида есть принцип истины (“незыблемое сердце истины, правильно округлой”): бытие есть и не может не быть; небытия нет и не может нигде и никак быть.



Полагают, что это изображение Парменида (втор. пол. VI-пол. V в. до н.э.), основателя школы элеатов и отца западной онтологии.

*“Я тебе скажу — и ты услышь мое слово —
 Какие есть пути, чтобы мыслью цель достигнуть:
 Один, что бытие есть и что невозможно, чтоб не было его...”
 “Это необходимо говорить и думать, что должно быть бытие:
 есть лишь бытие, ничто — его нет”;
 “Один лишь путь нам остается: есть бытие”.*

Бытие и небытие в контексте размышлений Парменида несут в себе интегральный и однозначный смысл; бытие есть чистая позитивность, небытие — чистая негативность, первое есть абсолютная противоположность второго.

Как Парменид обосновывает свой великий принцип? Аргументация очень проста: все, о чем говорится и думается, есть. Невозможно думать (значит, и говорить), иначе, как думая (значит, говоря) о чем-то, что есть. Думать ничто равнозначно не думать, а говорить о ничто, значит ни о чем не говорить. Именно поэтому ничто немыслимо и невыразимо. Стало быть, “думать” и “быть” соединяются, совпадая: “одно и то же думать и быть”.

*“Одно и то же думать и быть функцией того, что есть мышление,
 Ибо вне бытия, в рамках которого все выражено,
 Никогда не найдешь мышления: есть или будет, значит,
 Что нет ничего вне бытия...”*

Интерпретаторы указывали на этот принцип Парменида как на формулировку принципа непротиворечия, согласно которому невозможно сосуществование во времени противоречащих друг другу суждений: если есть бытие, необходимо, чтобы не было небытия. Парменид вскрывает онтологический смысл этого принципа, впоследствии получившего гносеологический и лингвистический смысл, на основе чего конституируется западная логика в ее высших достижениях. Именно это недвусмысленное понимание принципа бытия и непротиворечивости очаровало Платона, который нашел нашего философа “восхитительным и грозным” с его железной логикой.

Бытие есть то, что не порождено и не уничтожимо. Ибо, если бы оно происходило, то из небытия, что абсурдно, ибо установлено, что небытия нет. В случае происхождения из бытия, это не менее абсурдно, ибо мы должны были бы признать, что оно уже есть. По тем же причинам нет небытия, поскольку двигаться к бытию значило бы, что бытие уже есть, и стало быть, останется.

Бытие не имеет прошедшего, ибо прошлое — то, чего уже нет, не имеет и будущего, ибо его еще нет, оно есть вечное настоящее без начала и без конца.

Бытие неизменно и неподвижно, ибо подвижность и изменчивость предполагают небытие, по отношению к которому бытие двигается или во что бытие трансформируется. Парменидово бытие во всем равно; немыслимо “более бытия” или “менее бытия”, ибо это сразу означает вторжение небытия.

Парменид также не раз обозначает бытие как ограниченное в значении “законченного” и “совершенного”. Абсолютное равенство и завершенность воплощались в идее сферы, которую уже пифагорейцы понимали как совершенную фигуру, как цельность.

Едиственная истина, следовательно, состоит в том, что существует бытие ничем и никем непорожденное, неуничтожимое, неизменное, неподвижное, равное себе, сферообразное и единое. Все прочее суть пустые имена.

2) Путь правды есть путь разума (тропа дня), путь ошибок есть неизбежно данные чувств (тропа ночи). В самом деле, от чувств мы знаем о существовании рождения и смерти, становления и движения, именно их богиня советует Пармениду остерегаться:

*“Этот путь поиска да удалит тебя от мысли,
Привычка рождается от многого человеческого опыта и вынудит тебя
Употреблять око, что не видит, ухо, что не слышит в грохоте,
И язык: но лишь мыслью суди и проверяй ошибки,
Ведь для того она тебе дана. Один лишь путь приемлем: бытие”.*

Здесь мы видим, что путь заблуждений объемлет все позиции, осмысляющие и применяющие небытие хотя бы как момент, ибо мы видели, что небытия нет, ибо оно немыслимо и неразрешимо.

3) Богиня также говорит о третьем пути, пути “приемлемых видимостей”. Парменид, стало быть, склонен признать приличествующим некий тип рассуждения, который считается с феноменами и видимостями, не вступающими в противоречие с основным принципом. Речь идет о второй части поэмы (в основном, к сожалению, утраченной), где богиня рассуждает о “порядке являющегося мира”.

Традиционно космологические теории базировались на динамике оппозиций, одно начало (позитивное) мыслилось как бытие, другое (негативное) мыслилось как небытие. Согласно же Пармениду, ошибка состояла в непонимании того, что сами оппозиции могут быть поняты лишь будучи включенными в высшее единство бытия: обе противоположности принадлежат бытию. Отсюда дедукция явлений из пары ночь-день, ни одна из которых не есть небытие. Фрагменты, дошедшие до нас, слишком убоги, чтобы реконструировать мир явлений. И все же ясно, что в мире, где элимировано небытие, нет места смерти, как форме небытия. Известно, что Парменид приписывал трупам чувстви-

тельность, например, восприимчивость к холоду, к молчанию и к элементам противоположным. Мрак ночи (холод), в который погружается труп, не есть небытие, т.е. ничто, но, каким-то образом, труп продолжает чувствовать, а, стало быть, и жить.

Как бы то ни было, очевидно, что эта попытка была направлена на преодоление апорий, ибо, признав свет и ночь формами бытия, мы утрачиваем возможность их дифференцировать. Парменидово бытие не признает ни количественных дифференциаций, ни качественных. Феномены, впечатанные в постоянство бытия, становились не только приравненными, но и неподвижными. Значит, великий принцип Парменида спасал бытие, но не феномены. А это станет еще более ясно из выводов его учеников.

3.3. Зенон и рождение диалектики

Теория Парменида не могла не вызвать ошеломляющего эффекта и возбудила живую полемику. И, поскольку, отталкиваясь от принципа, развернутого выше, теория обретала неопровержимый характер и необходимые последствия, оппоненты пытались сокрушить ее другим путем, — идя от реальности, показывая, что движение и множественность в их очевидности неопровержимы.

На эти попытки дал ответ Зенон. Он родился в Элее между концом VI и началом V в. до н.э. Это была индивидуальность как в теории, так и в жизни. Он был заключен в тюрьму за участие в борьбе против тирана и подвергнут пытке с целью заставить его выдать заговорщиков. Но он откусил себе язык зубами и выплюнул его в лицо тирану. Другая версия утверждает, напротив, что он разоблачил наиболее верных людей тирана и, таким образом, убрал их руками самого тирана, изолировав и обезоружив последнего. Этот рассказ замечательно отражает диалектические приемы Зенона, в духе которых он и построил свою философию. Из его книги дошли лишь фрагменты и некоторые свидетельства.

Итак, Зенон столкнулся с попыткой противников Парменида высмеять его теорию. Способ рассуждений Зенона имел целью показать, что следствия из аргументов противников Парменида противоречивы и смехотворны еще более, чем исходные тезисы. Зенон формулирует, таким образом, опровержение опровержения, т.е. принцип приведения к абсурду. Показывая абсурдность, к которой влекут подобные тезисы, он защищал позиции элеатов. Он впервые вводит и использует диалектический метод, изумляя современников. Его наиболее известные аргументы против движения и множественности таковы.

Предполагается, что некое тело, отправившись из исходного пункта, может достигнуть установленной границы. Однако, это неверно и

невозможно. В самом деле, это тело прежде, чем достигнет цели, должно преодолеть половину пути, а еще прежде того — половину той половины, а значит, половину половины половины, и так до бесконечности, где не будет нуля.

Это первый аргумент т.н. “дихотомии”. Не менее известна другая — “Ахилл”, где показано, что быстроногий Ахилл никогда не догонит черепаху, самую медлительную. Ибо, если предположить обратное, то мы не выберемся из тех же трудностей, что и в предшествующем случае, но в модусе динамики, а не статики. Третий аргумент, т.н. “Стрела”, показывает, что стрела, выпущенная из лука, вопреки мнению, что она движется, в действительности, покоится. Ведь в каждый из моментов, на которые делится время ее полета, она занимает равное ей пространство, но и покоящееся тело занимает равное ему пространство; значит, если стрела покоится в каждый из моментов, то и в сумме всех моментов она должна быть таковой.

Четвертый аргумент был призван показать, что скорость, понимаемая как принадлежность движения, не есть нечто объективное, но, скорее, относительное, а значит, относительно и необъективно само движение, существенным атрибутом которого является скорость.

Не менее известны также его аргументы против множественности, где на первом плане стоят понятия единое-многое, которые Парменид вводил скорее имплицитно, нежели эксплицитно. Эти аргументы в большинстве случаев показывали, что для существования множественности должно быть много единств (дано, что множественность есть именно множественность целого). Однако рассуждение показывает (вопреки опыту и феноменальным данным), что это немыслимо, ибо ведет к непреодолимым противоречиям, а значит, множество единств абсурдно и не может существовать. Вот пример: “Если миров множество, необходимо полагать, что их столько, сколько их есть, не больше и не меньше, а значит, их должно быть конечное число; но, коль скоро миров множество, они также бесконечны. Ведь между одним и другим можно поместить другие (поскольку всегда делимо до бесконечности пространство между одной и другой вещью), а значит, миры бесконечны”.

Другой интересный аргумент оспаривал множественность на основе противоречивых эффектов, получаемых от совокупности многих вещей относительно одной из них или ее части. Множество зерен, падая, производит шум, чего не делает одно зернышко. Но, если доверять опыту, одно зерно должно производить шум, как это делают многие, в соответствующей пропорции.

Будучи далеко не пустыми софизмами, эти аргументы были призваны усилить позиции логоса, оспаривающего данные опыта, утверждающего всеисилие собственного закона. Каковы были благотворные

результаты развивающегося и укрепляющегося логоса, нам предстоит проверить.

3.4. Мелисс из Самоса и систематизация идей элеатов

Мелисс родился между концом VI и первыми годами V в. до н.э. Он был искусным флотоводцем и способным политиком. В 442 г. до н.э., избранный согражданами стратегом, он разбил флот Перикла. Известна его книга “О природе и о бытии”, но лишь по фрагментам.

Мелисс в прозе систематизировал дедуктивную доктрину элеатов, и также частично ее откорректировал. Прежде всего он считал, что бытие “бесконечно” (Парменид мыслил его конечным), ибо в нем нет границ ни временных, ни пространственных, а если бы оно было конечным, то ограничивалось бы пустотой, а значит, небытием, что невозможно. Как бесконечное, бытие едино необходимым образом, ибо, если бы их было два, то они ограничивали бы друг друга. Это единое-бесконечное Мелисс квалифицирует как бестелесное, но не в значении нематериального, а как то, что лишено фигуры, даже если это совершенная фигура сферы, как представлял Парменид. Понятие бестелесного как нематериального возникает лишь у Платона.

Второй корректирующий момент состоит в том, что Мелисс решительно элиминирует всю сферу мнений: а) Есть множество вещей, которым наши чувства приписывают существование, наше чувственное познание было бы правдоподобно, но при условии, что хотя бы одна из них оставалась равной себе и неизменной, каковым является Единое—Бытие. б) Но тот же источник знаний говорит нам о том, что ничего из мира вещей не остается и не пребывает, в противоположность бытию и истине. в) Значит, есть противоположность между тем, что разум понимает как абсолютное условие бытия и правды, с одной стороны, и тем, что устанавливают чувства и опыт, с другой. Поэтому Мелисс решительно отрицает ценность всего чувственного (ведь чувства утверждают небытие) и признает лишь устанавливаемое разумом. “Если бы было многое, — говорит он выразительно, — должно быть нечто, что было бы всем, Единым”.

Так мысль элеатов приводит к Бытию вечному, бесконечному, единому, неизменному, неподвижному, бестелесному (в уточненном смысле), где эксплицитно отрицается множественность и сила феноменов. Однако ясно, что не все бытие, а лишь бытие привилегированное (Бог) отвечало требованиям элеатов.

Аристотель упрекал элеатов в экзальтированности их разума, граничащего с безумием и опьянением, не видящего ничего, что не соответствует его законам. И если это, без сомнений, верно, то еще более верно по отношению к последующим спекуляциям от плюралистов до

Платона и самого Аристотеля, требование признать доводы разума и в то же время искать резоны и в опыте, преодолевая эту “нетрезвость” и “безумие” разума. Речь шла, таким образом, о том, чтобы спасая принцип Парменида, спасти одновременно и явления.

4. ФИЗИКИ-ПЛЮРАЛИСТЫ И ФИЗИКИ-ЭКЛЕКТИКИ

4.1. Эмпедокл и четыре “корня”

Первый, кто попытался разрешить апории элеатов, был Эмпедокл, родившийся в Агригенте около 484—481 и умерший в 424—421 гг. до н.э. Яркая личность, он был не только философом, но и мистиком, чудотворцем, медиком и активным политическим деятелем. До нас дошли фрагменты его поэмы “О природе” и “Очищения”. Легенда сообщает, что он бесследно исчез во время жертвоприношения, по другой версии, он бросился в вулкан Этна.

Эмпедокл, подобно Пармениду, считал, что невозможно возникновение из ничего и исчезновение в ничто, т.к. бытие есть, а небытия нет. Поэтому “рождение” и “смерть” не существуют, а то, что люди именуют этими словами, суть смешанные образования, которые, разрушаясь, вливаются в вечные субстанции, коих четыре: вода, воздух, земля, огонь, их Эмпедокл называет “корнями всех вещей”.

Ионийцы выбирали либо одно, либо другое из этих начал в качестве первоосновы, выводя из нее все остальные путем трансформаций. Новаторство Эмпедокла состояло в провозглашении качественной несводимости и нетрансформируемости каждого из этих начал. Рождается понятие “элемента”, т.е. исходного, качественно неизменного, способного лишь объединяться и разъединяться с другими пространственно-механически. Очевидно, что это была реакция на опыт элеатов. Рождается так называемая плюралистическая концепция, преодолевающая и монизм ионийцев, и монизм элеатов и дающая критическое понимание и того, и другого.

Итак, четыре элемента, объединяясь, дают рождение вещам, разъединяясь, способствуют их разрушению. Но какие силы их соединяют и разъединяют? Эмпедокл вводит космические силы — Любви или Дружбы (*philia*) и Вражды или Несогласия (*neikos*), причины, по которым происходит объединение и разъединение элементов. Эти силы чередуются, доминируют одна над другой в продолжении периода, назначенного судьбой. Когда преобладают любовь или дружба, элементы образуют единство, если же, напротив, доминирует несогласие, — они разделяются.

Неверно было бы думать, что космос рождается из доминанты Любви или Дружбы, которые образуют, по Эмпедоклу, Единое, или Сферу (как у Парменида). Космос рождается, напротив, как бы в два приема, переходом от господства любви к победе раздора, а затем от несогласия — к власти любви. В каждом из этих периодов есть прогрессивное рождение и прогрессивное разрушение космоса, что необходимым образом предполагает совместное действие этих сил.

Момент совершенства принадлежит не образованию космоса, а конституции Сферы.

Весьма интересны соображения Эмпедокла об образовании организмов, их жизнедеятельности, а также попытки объяснить познавательные процессы. От вещей, из их пор исходят испарения, которые, ударяя по нашим органам чувств, производят такой эффект, что сходные части наших органов узнают похожие части испускающих флюиды вещей: огонь узнает огонь, вода — воду и т.д. (в визуальном восприятии процесс обратный, флюиды посылают глаз, но сохраняется тот же принцип узнаваемости сходного).

*“Землей мы ведомы к земле, водой — к воде,
С эфиром узнаем божественный эфир,
С огнем — огонь сокрушитель,
С Любовью Любовь, со спором распрю скорбную”.*

Мышление, в таком архаичном видении познания, помещается в сердце, а проводником его является кровь. В “Очищениях” Эмпедокл вводит свои понятия и развивает представления орфиков, выступая как пророк и посланник. В волнующих стихах он сообщает, что душа человеческая есть демон, изгнанный с Олимпа за первородный грех, заброшенный в поток перерождений для искупления вины.

*“Один из этих есть также я, бежавший от Богов,
Понеже заклал веру в неистовой ссоре...
И был я потому то несмысленнышем, то красоткой,
Кустарником и певчей птицей, безмолвной рыбой в море”.*

В поэме мы находим правила самоочищения и самоосвобождения от цикла реинкарнаций для возвращения к жизни среди богов, где нет скорби людской, насилия, вины.

Физика, мистика и теология Эмпедокла образуют плотное единство. Божественны четыре “корня” — вода, воздух, земля и огонь; божественны силы Дружбы и Несогласия; Бог есть Сфера, демоны суть души, все это, как и прочее, образовано из элементов и космических сил. Между двумя поэмами Эмпедокла есть единство вдохновения; и

нет никакой антитетичности между “физическим” измерением и “мистическим”. Есть, правда, другое затруднение: в универсуме, где все божественно, включая Вражду, неясно, что же не божественно, и как осмыслить контрастность души и тела, если они из одних и тех же “корней”. Лишь Платон попытается решить эту проблему.

4.2. Анаксагор из Клазомен: открытие гомеомерий; понимающий, упорядочивающий ум

Анаксагор предпринял попытку разрешить затруднение, вытекавшее из философии элеатов. Он родился около 500 г. до н.э. и умер около 428 г. до н.э. Анаксагор провел тридцать лет в Афинах и, возможно, не без его влияния, Афины стали столицей античной философии. Известны фрагменты из его трактата “О природе”.

Анаксагор также согласен с невозможностью существования небытия, рождения и смерти как реальных событий. Никакая вещь не умирает и не рождается, но все есть следствие процессов соединения и разделения, поэтому правильно говорить: родиться — стать согласным, а умереть, значит, распасться. Но то, что действительно есть, что дает жизнь и смерть всему остальному, не есть только четыре “корня” Эмпедокла. Они объясняют далеко не все многообразие бесчисленных качеств вещей. Это последнее объясняют “семена” (*spérmata*), элементы, коих столько же, сколько и качеств; семена форм, цветов, вкуса любого рода, бесконечно разнообразны. Эти семена суть источники качеств, осмысленные в духе элеатов не только как непорожденные и вечные, но и как не подлежащие мутациям и трансформациям, будучи изначально данными. Но эти семена бесконечны не только числом, взятые в их сложности (бесконечного качества), но также бесконечно каждое из них в отдельности в количественном отношении: они не имеют границ по величине, поскольку могут делиться до бесконечности, не доходя, однако, до предела (так как ничто не существует). Стало быть, любое семя может делиться (как субстанция—качество) на части все более мелкие, сохраняющие, в свою очередь, свое качество. Именно, в силу этой характеристики быть-делимой-на-части-всегда-себе-равные, эти семена стали называться “гомеомериями” (термин Аристотеля, хотя вполне возможно, он был и у Анаксагора), что означало “похожие части”, “части, качественно равные”.

Вначале гомеомериями обозначали массу, где все намешано так, что ничто не выделяется. Позже некий Ум (Интеллект) производит движение, в результате которого из хаотической мешанины возникает упорядоченная смесь; из нее и возникают все вещи. Каждая из них и все вместе — это хорошо упорядоченные смеси, в которых присутствуют семена всех вещей, пусть в мельчайшей мере, в различных пропор-

циях. Преобладание того или иного семени определяет отличие вещей друг от друга. Именно поэтому, говорит Анаксагор: “Все — во всем”, или еще: “В каждой вещи есть часть каждой другой вещи”. В зерне пшеницы преобладает данное семя, но во включенном виде — все другие: семя волос, плоти, кости и т.п. “Ибо как, — говорит он, — может нечто произвести, не имея волос, мяса? Именно благодаря поедаемому и ассимилируемому хлебу (зерну), растут волосы, плоть и все прочее, ведь в хлебе есть все семена. В этом парадоксе заключена вся проблематика элеатов, которую разрешает Анаксагор: “Плоть не может рождаться из не-плоти, волос из не-волоса, в той мере, в которой Парменид запрещал не-бытие” (Дж.Калогеро). Таким образом, философ из Клазомен пытался спасти неподвижность как количественную, так и качественную: ничто исходит из ничто и уходит в ничто, но все есть в бытии от века и навсегда, даже качества внешне пустяковые, такие как шерсть или волосы.

Мы уже говорили о том, что из хаотической смеси рождаются все вещи, благодаря божественному Уму. Вот описание Анаксагором ума, являющее собой вершину философии досократиков: “Все другие вещи имеют части других вещей, только Ум неограничен, независим и не-смешан ни с одной из вещей, а остается один в себе. Ведь если бы он не был в себе, а был в смешении с другими, участвовал бы во всем. Во всем находится часть любой вещи, как я уже сказал раньше, и вещи смешанные были бы препятствием ему, и лишь один в себе имеет он силу над остальными. Действительно, это одна из самых утонченных и чистых вещей, а потому обладает полным знанием обо всем и великой силой. И поскольку все вещи имеют жизнь, и в больших, и в малых господствует Ум. И в универсальном вращении присутствует высший Разум, дающий импульс вращению. Поначалу небольшое начало движения, по отношению к большим телам дает вращение более мощное. И все вещи, формируясь через сложение, а также через разложение и различение, узнаются Разумом как те, что будут, так те, что были, коих уже нет, всё имеющееся в распоряжении Разума, идущее от звезд, луны, солнца и любой части эфира, им оформленного. Вращаясь, формируется все отделением рассеянного от плотного, холодного от горячего, темного от светлого, влажного от сухого. Существуют многие части от многих. Решительно не оформляется лишь ничто, ведь Разум есть все, что схоже, большее или меньшее. Лишь Ничто похоже на Ничто и ни на что другое. Но любая вещь есть и была образована из того, в чем участвовала”.

Этот фрагмент, справедливо отмеченный, содержит в себе грандиозную интуицию о некоей реальности, отделенной от всего, “наиболее утонченной”, “наиболее чистой”, равной себе самой, понимающей и

мудрой. И если мы еще не стоим перед лицом нематериального, то тем не менее, на стадии скорого его появления.

Платон и Аристотель, оценивая это открытие, упрекали Анаксагора за то, что тот не систематизировал Разум, и когда испытывал затруднения, предпочитал объяснять феномены по образцу предшествующих философов. Но именно философией Анаксагора обозначен решительный поворот к мысли Платона, который сам говорит устами Сократа, что, побуждаемый прочитанной книгой Анаксагора, он вышел на новую дорогу метафизики.

4.3. Левкипп и Демокрит. Атомизм.

Последними попытались ответить на вопросы, поднятые элеатами, в рамках философии физиса посредством понятия атома Левкипп и Демокрит.

Левкипп, родом из Милета, прибыл в Италию, в Элею (где и познакомился с учением элеатов) около середины V в. до н.э., откуда проследовал в Абдеры, где основал школу, ставшую особенно известной при Демокрите, уроженце Абдер. Демокрит был немного моложе своего учителя, родился около 460 г. до н.э., а умер очень старым, через 5 лет после Сократа. Ему приписывается множество сочинений, но, возможно, наряду с его собственными в корпус текстов вошли и сочинения учеников его школы. Демокрит провел много лет в путешествиях, приобщаясь к разнообразным культурам.

Атомисты подтвердили невозможность существования небытия, а также то, что нечто появляется как соединение того, что уже есть, а исчезает в случае распада. Но ими вводится решительно новое понятие: речь идет о “бесконечном числе тел невидимых по причине их малости”. Эти тела неделимы, и потому они — “атомы”⁵⁵, т.е. по-гречески то, что не делится. В определенном смысле эти атомы, невозникающие, неразрушимые, неизменные, более близки бытию элеатов, чем четырем корням Эмпедокла или гомеомериям Анаксагора, по причине их качественной индифферентности. Все вместе атомы образуют бытие в его полноте, различимы же между собой лишь по форме, или геометрической фигуре, а в качестве таковых поддерживают тождественность бытия в себе и для себя. Атомы абдеритов, таким образом, суть ничто иное как разбитое на бесконечное множество Бытие-Единое элеатов.

Впрочем, для современного человека понятие атома неизбежным образом связано со значениями постгаллилеевской физики. Необходимо понять поэтому, что атом абдеритов вплетен в тонкую ткань изысканной греческой мысли. Речь идет об атоме-форме с указанием на форму как источник, а потому неделимую форму. Атомы отличимы один от другого не только фигурой, но порядком и расположением, и в этом

Демокрит (втор. пол. V века до н.э.)

Демокрит — философ, систематизатор атомизма, наиболее универсальный ум среди досократиков



Демокрит (втор. пол. V века до н.э.), систематизатор атомизма, наиболее универсальный ум среди досократиков

смысле они бесконечно варьируемы. Само собой разумеется, атом чувственно не воспринимаем, а постигаем умом. Атом, следовательно, есть форма умопостигаемая, зримая для интеллекта.

Ясно, что атом, мыслимый как полнота бытия, предполагает и пустоту (а значит, небытие). Без пустоты атомы-формы были бы лишены различий и движений. Так атом, пустота и движение объясняют все остальное. Более того, атомисты пытались преодолеть апории элементов, спасая одновременно “истину” и “мнение”, т.е. явления. Понимание истины дают атомы, различия между которыми обусловлены геометрико-механическими детерминациями и пустотой; явления и их различия проистекают из столкновений атомов меж собой и их воздействия на наши чувства. Это, бесспорно, гениальная попытка обоснования “мнения” (“*doxa*”, как выражались греки.)

Необходимо еще прояснить различия трех форм движения в первоначальном атомизме. а) Первое движение должно было быть хаотическим, подобно рассеиванию атмосферной пыли по всем направлениям, как это можно видеть в солнечных лучах, проникающих через окно. б) Затем движение вихреобразное, побуждающее похожие атомы соединяться, а отличные разъединяться, в результате чего рождается мир. в) Наконец, движение атомов, образующих испарения вещей (сложных из атомов), типичный пример которых — запахи.

Очевидно, коль скоро атомы бесконечны, что бесконечны также и миры, из них образованные, отличные один от другого, в то же время они идентичны, ибо из бесконечно возможных комбинаций осуществлена лишь одна. Все миры рождаются, развиваются и затем разрушаются, чтобы дать источник другим мирам, и это происходит циклообразно, бесконечно.

Атомисты вошли в историю философии и благодаря понятию “случая”, на котором, по их мнению, стоит мир. Однако это не значит, что они не видели причины рождения мира (об этом указано выше: она есть), а значит то, что они не находили причины умопостигаемой, причины финальной. Порядок (космос) — результат механического взаимодействия атомов, не проектируется и не продуцируется разумом. Ум, интеллект следует, а не предшествует общему порядку соединений атомов. Это не отменяет того указания атомистов, что есть некие привилегированные атомы, гладкие, сферические, легко воспламеняющиеся, из коих образованы душа и ум: именно такие атомы Демокрит полагал божественными.

Познание объясняется как результат контакта атомов тел, испускающих флюиды, с нашими чувствами. Схожее узнается схожим из контакта внешнего с внутренним, совсем как у Эмпедокла. Но Демокрит настаивает на разности чувственного познания и умопостигаемого:

первое поставляет “мнение”, второе — “истину” (в указанном выше смысле).

Демокрит известен своими блестящими моральными сентенциями, которые, впрочем, проистекают не столько из его онтологических принципов, сколько из греческой мудрости вообще. Центральная идея его этики в том, что “душа — лежбище судьбы”, жребий которой — пустить корни счастья или несчастья. Она не зависит от внешних вещей или от тела и его благ. Вот одна из максим в духе уже созревшего космополитизма: “Любая земная обитель открыта для мудреца: ибо отечество для доблестной и добродетельной души — весь универсум”.

4.4. Эклектический регресс последних физиков и возвращение к монизму: Диоген из Аполлонии и Архелай из Афин

Последние проявления философии физиса означены, по крайней мере, отчасти, регрессом (в смысле утверждения эклектики). Малоудачной была попытка соединить идеи Фалеса и Гераклита. Из воды как начала родится огонь, который, побеждая воду, образует космос; или первоначально дано в виде элемента “более сгущенного, чем огонь, и более утонченного, чем воздух”, или “элемента более субтильного, чем вода, но более плотного, чем воздух”. Очевидна попытка опосредовать Гераклита через Анаксимена, с одной стороны, и Фалеса через Анаксимена, с другой.

Более серьезной была концепция Диогена Аполлонийского, который заявил о себе в Афинах между 440 и 423 гг. до н.э. Диоген настаивал на необходимости вернуться к монизму, ибо, если бы начал было много, их различная природа не позволила бы им смешиваться между собой, тем более взаимодействовать. Именно поэтому все рождается для взаимопревращений и трансформаций из одного начала, и это начало — “бесконечный воздух”, которому дарован разум, т.е. “понимающий” воздух.

Здесь мы видим комбинацию идей Анаксимандра и Анаксагора. Вот небольшой фрагмент: “А мне представляется, что то, что люди зовут воздухом, снабжено разумом, он все поддерживает и всем управляет. Это существо и есть Бог, всюду пребывающий и все рассредотачивающий, присутствующий в каждой вещи. Нет ничего, в чем бы он не участвовал: каждая вещь участвует в другой, и есть множество модусов самого воздуха и разума. Из них ведь то горячее, то более холодное, то сухое, то влажное, то более постоянное, то более быстрое. Бесконечно разные проявления есть у цвета и удовольствия. Также душа всех животных всегда одна и та же душа, воздух более горяч там, где мы живем, и куда как прохладнее он того, что рядом с солнцем. Это тепло не одинаково в каждом из животных, как и в людях, однако

различие не слишком велико: они различны ровно настолько, насколько позволяют границы схожести вещей. Так или иначе не могут вещи равным образом быть тем и этим, а, меняясь, сначала обращаются в себя. А раз множество видов — это трансформация, то из многих видов — многие живые существа, непохожие друг на друга формой, образом жизни и разумом. Все они живут, видят и слышат в соответствии со своими элементами, как и понимают каждый по-своему”.

Наша душа есть, очевидно, воздух-мышление, который, пока мы живем, вдыхаем, и который, когда мы умираем, покидает нас с последним дыханием.

Диоген, отождествляя воздух (как начало) с разумом, систематизирует универсум в духе финализма, что у Анаксагора проявлялось лишь в ограниченном смысле. Диоген оказал заметное влияние на жизнь афинян, и его философия стала пунктом отправления мысли Сократа. Аналогично о “бесконечном воздухе” и умопостигаемом говорил среди прочего и Архелай из Афин. Многие источники говорят о нем как об учителе Сократа.

Аристофан карикатурно вывел Сократа в “Облаках”. А ведь именно облака — это воздух. Сократ спускается с облаков и молится облакам, значит, воздуху. Современники связывали Сократа с этими мыслителями, а не только с софистами. И мы не можем оставить в стороне это обстоятельство, если хотим понять творчество Сократа во всех его аспектах.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ОТКРЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА

СОФИСТЫ, СОКРАТ, СОКРАТИКИ И ГИППОКРАТОВА МЕДИЦИНА



"... πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος".

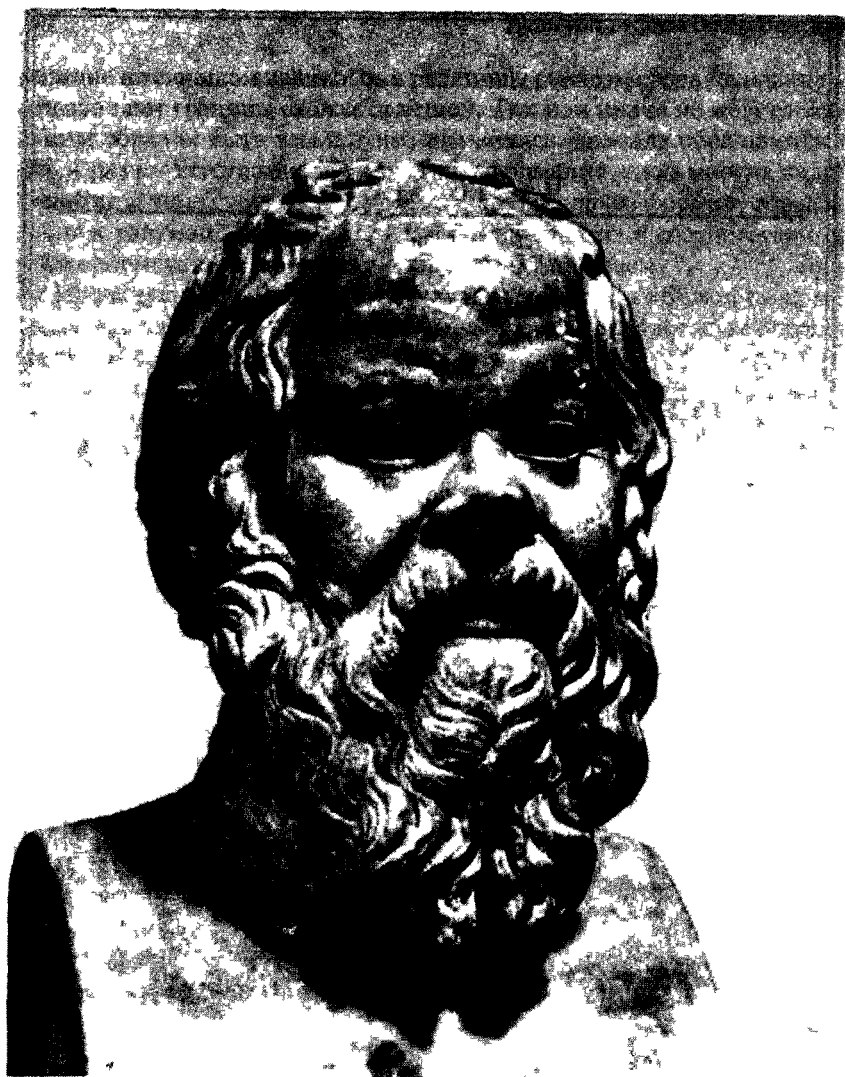
"... человек есть мера всех вещей".

Протагор, фр.1.

"πλείους ἔσονται ὑμᾶς οἱ ἐλέγχοντες, οὐς νῦν ἐγὼ
κατεῖχον, ὑμεῖς δὲ οὐκ ἤσθάνεσθε· καὶ χαλεπώ-
τεροι ἔσονται ὅσω νεώτεροί εἰσιν...".

"Больше будет обличающих вас, которых я до сих
пор сдерживал и которых вы не замечали, и тем
нетерпимее они будут, чем будут они моложе".

Платон, "Апология Сократа", 39 с-д.



Сократ (470/469—399 гг до н.э.). Начиная с диалогов Платона, он стал символом философии.

Глава третья

Софистика и смещение оси философского поиска с космоса на человека

1. ИСТОКИ, ПРИРОДА И ЦЕЛИ ДВИЖЕНИЯ СОФИСТОВ

“Софист” — этот термин, сам по себе позитивный, означающий “мудрый”, искушенный, эксперт знания, стал употребляться как негативный, в особенности, в контексте полемики Платона и Аристотеля.¹ Некоторые, как Сократ, полагали знания софистов поверхностными и неэффективными, ибо у них отсутствовала бескорыстная цель поиска истины как таковой, взамен которой обозначилась цель наживы. Платон подчеркивал особенную опасность идей софистов с моральной точки зрения, помимо их теоретической несостоятельности. На протяжении длительного времени историки философии безоговорочно принимали оценку Платона и Аристотеля, критикуя в целом движение софистов, определяя его как упадок греческой мысли. Лишь наше время сделало возможным переоценку исторической роли софистов на основе систематического пересмотра всех предубеждений, и можно согласиться с В.Джегером, (W.Jaeger) что “софисты — это феномен столь же необходимый, как Сократ и Платон, последние без первых немислимы”.²

/// В самом деле, софисты совершили подлинную революцию, сместив философскую рефлексию с проблематики физиса и космоса на проблему человека и его жизни как члена общества. Доминантные темы софистики — этика, политика, риторика, искусство, язык, религия, воспитание, т.е. все то, что ныне зовется культурой. Именно поэтому с точностью можно утверждать, что софисты — зачинатели гуманистического периода в античной философии.

Этот поворот в философии может быть объяснен причинами двух порядков. С одной стороны, как мы видели, философия физиса в своем развитии исчерпала себя, все пути ее были освоены мыслью, достигнув своих пределов. С другой стороны, в V в. до н.э. появились социальные, экономические и культурные ферменты, способствовавшие росту софистики, в свою очередь последняя стимулировала развитие первых.

Вспомним также, что медленный, но неуклонный кризис аристократии сопровождался усилением власти демоса; массиванный наплыв в города, в частности в Афины, метеков, занимавшихся торговлей, ломал установившиеся границы; благодаря контактам, путешествиям, города становились частью мира, все более обширного, через новый опыт неизбежно сопоставлялись обычаи, привычки, законы эллинов с традициями и законами, во всем от них отличными. Кризис аристократии привел к кризису *"arete"*, античной добродетели, традиционных ценностей, составлявших главное достоинство аристократии. Возрастающее влияние демоса и расширяющиеся возможности достижения власти подрывали веру в то, что добродетель связана с рождением, что доблестными рождаются, а не становятся, и на первый план выступает проблема достижения политической силы. Размывание узкого круга полиса и понимание противоречивости обычаев, традиций и законов предвосхитили релятивизм, породив убеждение, что, считавшееся вечно ценным, в других обстоятельствах и в иной среде лишено такой ценности. Софисты замечательным образом сумели собрать все типичное для своего времени, придав ему форму и голос. И это объясняет тот огромный успех, который они имели, особенно, у молодежи: ведь они отвечали на реальные потребности времени, обращались к молодым, которых уже не удовлетворяли традиционные ценности старшего поколения, с новым словом и идеями, уже витающими в воздухе.

Все это позволяет лучше понять некоторые аспекты софистики, получившие ранее негативную оценку.

а) Верно, что софисты, помимо поиска знания как такового, преследовали цели чисто практические, и для них существенно было искать учеников (чего не было у первых философов физиса). Равным образом верно, что практическая ориентация имела в высшей степени позитивный характер, поскольку именно софисты выдвинули на первый план проблему воспитания, и педагогическая деятельность приобрела новое значение. Они провозгласили идею о том, что добродетель не дается от рождения и не зависит от благородства крови, но основывается только на знании. Понятно поэтому, что для софистов исследование истины было равнозначно ее распространению. Западная модель воспитания, основанная на принципе диффузии знания, во многом обязана им.

б) Верно, что софисты взимали плату за преподавание. Это невероятно возмущало древних по той причине, что знание понималось как продукт бескорыстного духовного общения, занятия богатых и благородных людей, решивших уже свои жизненные проблемы: пространство времени для занятий истиной должно было быть свободным от насущных потребностей. Напротив, софисты занимались знанием как ремеслом и потому должны были требовать платы, чтобы жить, чтобы путешествовать и пропагандировать знание. Без сомнения, некоторые из них заслуживают порицания, но лишь за злоупотребления, но не за изначальный принцип, который стал много позже общераспространенной практикой. Софисты, таким образом, разрушили старую социальную схему, которая делала доступной культуру лишь для избранных слоев, открыв возможности культурного проникновения и в другие пласты общества.

в) Софистов укоряли в бродяжничестве, в неуважении к родному городу, привязанность к которому была для греков до этого времени своего рода этической догмой. Однако с противоположной точки зрения это же обстоятельство имело и позитивный результат: софисты сознавали узость границ полиса; раздвигая их, они стали носителями панэллинистического начала, и более, чем гражданами своего города, чувствовали себя гражданами Эллады. В этом смысле они смотрели даже дальше Платона и Аристотеля, идеальное государство которых было парадигмой города-государства.

г) Софисты провозгласили свободу духа в противовес традиции, нормам и кодификациям, продемонстрировав тем самым неограниченную веру в разум. По этой причине они заслужили именование греческих “просветителей”.

д) Софистика не представляла собой единого круга мыслителей. “Софистика V в., — считает L. Robin, — представляет собой комплекс независимых друг от друга усилий, удовлетворяющих идентичным запросам соответствующими средствами”. Каковы были эти запросы, об этом уже сказано. Что же касается независимых усилий, то необходимо выделить три группы софистов: 1) крупные известные мастера первой генерации, совсем не лишённые моральных ограничений; 2) так называемые “эристы”, т.е. спорщики, настаивавшие на формальном аспекте метода, чем они и возбуждали негодование, ибо, теряя интерес к содержанию понятий, они утрачивали неизбежно и моральный контекст; 3) наконец, “софисты-политики”, утилизовавшие софистические идеи, по современному выражению, в идеологический комплекс, а потому впадавшие в эксцессы различного рода, что нередко заканчивалось прямой теоретизацией имморализма.

Остановимся на первой группе софистов, коль скоро другие, как вырождение этого феномена, менее интересны для нас.

2. ПРОТАГОР И МЕТОД ПРОТИВОРЕЧИЙ

Наиболее известным среди софистов был Протагор, родившийся в Абдерах между 491—481 гг. и умерший в конце V в. до н.э. Путешествуя по всей Греции, он несколько раз останавливался в Афинах, где имел огромный успех. Его высоко ценили политики (Перикл даже поручил ему подготовку законопроектов для новой колонии в Фуриях в 444 г. до н.э.). *“Антилогии”* — его основное сочинение, о котором известно лишь в преданиях.

Базовое положение Протагора аксиоматично: *“человек есть мера всех вещей в том, что они существуют, и в том, что они не существуют”* (принцип человека-меры). Под мерой Протагор понимал некую “норму суждения”, в то время как под вещами — факты и опыт в целом. Эта знаменитая аксиома стала со временем чем-то вроде *“magna charta”*, великой хартии западного релятивизма. В самом деле, этим принципом Протагор подверг отрицанию абсолютный критерий, отличавший бытие от небытия, истину от лжи. Критерий — это только человек, индивидуум: *“каковы отдельные вещи предстают предо мной, таковы они есть для меня, какими пред тобой, таковы они для тебя”*. Ветер, что дует, к примеру, теплый или холодный? Ответ в духе Протагора должен быть таким: *“Кому холодно, он холодный, кому нет, теплый”*. А если так, то ни одно, ни другое не ложно, все истинно (по-своему верно).

Этот принцип человека-меры углубляется в сочинении *“Антилогии”*, где показано, что *“вокруг любой вещи есть два аргумента, противоречащих один другому”*, что возможно приводить доказательства и последовательно их аннулировать, значит, *“речь идет о том, чтобы научить критике и умению обсуждать, вести спор, организовать турнир доводов против доводов”*.

Ссылаются часто на то, что Протагор учил, как можно *“аргументом более слабым побить более сильный”*. Но это не означает, что цель состояла в том, чтобы подмять справедливость и правоту беззаконием и неправотой. Он демонстрировал, как технически и методологически можно усилить позиции и придти к победе, пользуясь изначально слабым аргументом.

Мастерство, которое преподавал Протагор, заключалось именно в этом умении придать вес и значение любой точке зрения, как и ей противостоящей. А успех его объясняется тем фактом, что его ученики, натренированные в этой способности, осваивали все новые возможности в общественных трибуналах, ассамблеях и политической жизни вообще.

Итак, по Протагору, все относительно: нет абсолютной истины и нет абсолютных моральных ценностей, блага. Тем не менее, существу-

ет нечто, что более полезно, более приемлемо, а потому более уместно. Мудрец — это тот, кто понимает полезность относительного, приемлемого и уместного, умеет убедить других в этом и актуализировать это полезное.

Однако, даже если все это так, протагоровский релятивизм имеет одно серьезное ограничение. Казалось бы, если человек есть мера полезности относительно истины и лжи, то стало быть, в каком-то смысле, полезность выступает как объективность. Добро и зло должно бы, по Протагору, соотноситься с пользой и вредоносностью: лучше или хуже — это полезнее или вреднее.

Но Протагор не видит никакой разницы между релятивизмом и прагматизмом по той причине, что польза на уровне эмпирическом выступает всегда только в контексте корреляций, что делает невозможным определить полезность иначе как через субъект, на который указывают как на полезный, через цель, для которой это полезно, обстоятельства, в коих это полезно, и т.п. Полезность, стало быть, по Протагору, понятие релятивное; впрочем, философ не чувствовал ограниченности своего понимания вреда или пользы того или иного феномена этико-политической реальности и умения убедить в том других. Как на основании всего этого софист признает полезным нечто, — об этом мы ничего не находим у Протагора. Для ответа на этот вопрос необходимо было углубиться в сущность человека через определение его природы. Но это уже стало исторической задачей Сократа.

Известно, что Протагор говорил: *“О Богах я не имею возможности утверждать ни того, что они есть, ни того, что их нет”*. В основе его метода лежала возможность демонстрировать как аргументы в пользу существования Богов, так и против него. Это еще не значит, что он атеист, как заключали о нем уже в древности, а значит лишь то, что он был агностиком в рациональном смысле (а также в практическом, ибо по отношению к богам он занимал позитивистскую позицию).

3. ГОРГИЙ И РИТОРИКА

Горгий родился в Леонтинах, на Сицилии около 485—480 гг. до н.э. и прожил более века, оставаясь в прекрасной физической форме. Путешествуя по всей Греции, он снискал широкое признание. Его известное философское сочинение имеет заглавие, обратное названию работы Мелисса “О природе, или о небытии”.

Если Протагор двигается от релятивизма и на его основе развивает метод антилогии, то Горгий отталкивается от нигилизма и возводит на нем здание своей риторики. Трактат “О природе, или о небытии” — это

своего рода манифест западного нигилизма, в основании которого три тезиса: 1) Не существует бытия, т.е. существует ничто. В самом деле, если философы формулировали бытие таким образом, что их заключения взаимно аннулировали друг друга, и если бытие “ни единое, ни многое, ни несотворенное, ни сотворенное”, то стало быть, оно ничто. 2) Даже предположив, что бытие существует, его невозможно было бы познать. Горгий пытался поддеть принцип Парменида, ибо согласно последнему мышление — это всегда и только мышление о бытии, а небытие немислимо. Среди мыслимого (как, например, бегущие по морю блики, призраки) есть и несуществующее (химеры), однако, и это мыслимо. Между мышлением и бытием, стало быть, есть разлом и зазор. 3) Даже предположив, что бытие мыслимо, мы не можем не признать, что оно невыразимо. Ведь слово не может передать подлинным образом то, что отлично от него. “То, что некто видит, как же может он передать в слове? И чем же это должно стать для него, кто слушает, не видя? Значит, как зрение не воспринимает звуки, так слух понимает звуки, а не краски и цвета; и уж ясно, что говорит тот, кто говорит, а цвет и опыт не говорят ничего”.

Разрушив самую возможность достижения абсолютной истины — “*aletheia*”¹³⁹, — Горгий вступает на путь мнения — “*doxa*”¹¹⁷. Однако и эту дорогу он полагает более чем ненадежной. Он ищет третий путь, путь разума, ограничивающегося освещением фактов, обстоятельств, ситуаций жизни людей и города, и это “не наука, дающая определения и абсолютные правила, и не бродячий индивидуализм... Это анализ ситуаций, описание того, что надо и чего не надо делать... Горгий, таким образом, — один из первых представителей этики ситуаций. Обязанности зависят от момента, эпохи, социальной характеристики; один и тот же поступок и хорош, и плох, в зависимости от того, к чему он относится. Ясно, что это теоретическое сочинение, выполненное без метафизической базы и принципов, содержало в себе немало расхожих мнений; это объясняет странное соотношение нового и традиционного, характерное для Горгия” (M. Migliori).

Вместе с тем вполне новой была его позиция в отношении риторики. Если нет абсолютной истины, и все ложно, слово завоевывает свою автономию, почти безграничную, коль скоро оно не связано с бытием. В своей онтологической независимости слово всеядно, открыто и готово ко всему. Теоретическое открытие Горгия и состоит в обнаружении слова как носителя убеждения, верования и внушения, невзирая на его истинность. Риторика это искусство убеждения, т.е. того, что использует возможности слова. Это искусство в Греции V столетия было подлинным “штурвалом в руках государственного деятеля” (W. Jaeger). Политика поэтому называли ритором, способным убеждать судей в трибуналах, советников в Совете, членов народного собрания,

своих граждан в любом сообществе. Значимость риторики очевидна, как ясен для нас и небывалый успех Горгия.

Горгий был первым философом, который искал теоретический смысл того, что мы сейчас называем эстетической ценностью слова и сущностью поэзии. “Поэзию в ее различных формах, — говорил он, — я называю неким размерным суждением, и тот, кто слушает, попадает в плен, дрожа от страха, сострадавая, льет слезы, трепещет от горя, его душа страдает от действия слов, счастья и несчастья других делаются его собственными”.

Искусство, как и риторика, есть движение чувств, но в отличие от риторики, оно вне практических интересов. Более того, Горгий умеет объяснить, что такое поэтический обман, когда “обманывающий поступает лучше того, кто не обманывает, а обманутый — мудрее того, кто не обманут”. Обманывающий, т.е. поэт — лучший, ибо наделен творческим даром поэтических видений, а обманутый выигрывает, ибо способен принять и этот обман и творение. И Платон, и Аристотель не прошли мимо этих мыслей: первый, чтобы отвергнуть ценность искусства, второй — чтобы открыть потенцию катарсиса, очищающего поэтическое чувство.

4. ПРОДИК И СИНОНИМИКА

Немалым успехом в Афинах пользовались лекции Продика (родился на Кеосе ок. 470—460 гг. до н.э.). Его известная работа называлась “Горы” (возможно, по имени богинь плодородия). Продик был учителем спора. (Сократ шутливо называл его “мой маэстро”). Предлагаемая им техника основывалась на синонимии, т.е. различении синонимов и точном определении оттенков смысловых значений. Такая техника немало повлияла на методологию Сократа по части исследования того, “что есть это?”, т.е. сущности различных вещей. В этике он стал известен своей интерпретацией софистической доктрины на примере знакомого мифа о Геракле, который на распутье делает выбор между добродетелью и пороком, где добродетель интерпретировалась как подходящее средство достижения истинной выгоды и настоящей пользы.

□ Оригинально его понимание богов. По Продику, боги суть ничто иное как “гипостазирование полезного и выгодного”. “Древние придумали богов в силу превосходства, избыточности, которые от них истекали: солнце, луна, источники всех сил, которые влияют на нашу жизнь, как, например, Нил на жизнь египтян”. 7

5. НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЕ ТЕЧЕНИЕ В СОФИСТИКЕ: ГИППИЙ И АНТИФОНТ

Общим местом стало утверждение о том, что софисты противопоставляли “закон” “природе”. В действительности мы не находим этого ни у Протагора, ни у Горгия, ни у Продика, однако, видим нечто похожее у Гиппия из Элиды и у Антифонта, деятельность которых приходится на конец V в. до н.э.

Гиппий известен своими энциклопедическими познаниями, а также тем, что преподавал мнемотехнику (искусство памяти). Среди других предметов, которым он обучал, были математика и наука о природе, он полагал при этом, что знание о природе незаменимо для жизненного преуспевания, что в жизни следует руководствоваться законами природы, а не человеческими установлениями. Природа соединяет людей, закон же скорее их разъединяет. Закон обесценивается в той мере, в какой он противопоставлен природе. Рождается различие между правом и законом природы, натуральным и позитивным правом. Природное вечно, второе — случайно. Возникает, таким образом, зачин для последующей десакрализации человеческих законов, нуждающихся в экспертизе. Впрочем, Гиппий делает скорее позитивные выводы, чем негативные. Он обнаруживает, к примеру, что, основываясь на натуральном праве, нет никакого смысла разделять граждан одного города и граждан другого, а также дискриминировать граждан внутри одного и того же города. Появляется совсем новое для греков явление — идеал космополитизма и эгалитаризма.

Антифонт радикализует эту антитезу “природы” и “права”, утверждая в терминах элеатов, что природа — это истина, а позитивное право — мнение, что одно почти всегда антитетично другому. Необходимо, считает он, следовать природному закону, даже в нарушение человеческого, если это нужно и не грозит наказанием.

Идею равенства Антифонт также усиливает: “Мы восхищаемся и почитаем тех, кто благороден от рождения, но тех, кто неясного происхождения, мы не уважаем, не почитаем, относясь к последним как к варварам, но ведь по природе мы все абсолютно равны, и греки, и варвары”.

“Просветительство” софистов разделяется здесь не просто со старыми предрассудками аристократической касты и традиционной замкнутостью полиса, но и с общим для всех греков предрассудком относительно их исключительности среди других народов. Гражданин любого города — такой же, как гражданин другого, представитель одного класса равен представителю другого, ибо по природе своей один человек равен другому человеку. К сожалению, Антифонт не уточняет,

в чем заключается равенство, и на чем оно основывается. Говорится лишь о том, что все равны, ибо все имеют одни и те же естественные потребности, все дышат ртом, ноздрями и т.п. Лишь Сократ попытается дать решение этой проблемы.

6. ЭРИСТЫ И СОФИСТЫ-ПОЛИТИКИ

Антилогия²⁸ Протагора выродилась со временем в эристику¹³⁶, в искусство словесной тяжбы, где спор есть самоцель. Эристы изобретали серии вопросов, где ответы были даны как бы заранее, и заранее была предусмотрена их опровержимость. Дилеммы, решаемые как негативно, так и позитивно, имели всегда противоречивые ответы. Все эти словесные игры по причине полисемии терминов оставляли противника в ситуации поражения. Изобретения получили название софизмов. Платон великолепно показал всю суетность этого занятия в своем *“Евтидеме”*.

Взяли на вооружение нигилизм и риторику Горгия и так называемые софисты-политики. Критий во второй половине V в. до н.э. развенчал понятие Богов, назвав их чучелами, изобретенными политиками, чтобы заставлять людей почитать законы, которые сами по себе не имели бы силы.

Трасимах из Халкедонии в конце V столетия прямо утверждал, что *“истина — это выгода более сильного”*. Калликл, герой платоновского *“Горгия”*, говорит: *“по природе прав сильный, доминирующий над слабым”*.

Однако, другое лицо софистики, более аутентичное и более позитивное, мы увидим в связи с Сократом.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы видели, как различными способами софисты произвели смещение оси философского исследования с космоса на человека: именно в этом состоит их историческое значение. Была разработана моральная проблематика, хотя и не были показаны ее предельные основания, а природа человека не была определена как таковая. Однако многие аспекты софистики, хотя и кажутся чисто деструктивными, имели все же позитивное значение. Нечто должно было быть разрушено, дабы

быть реконструированным на новой, более прочной основе. Определенные горизонты, оказавшиеся слишком тесными, должны были быть раздвинутыми, чтобы открыть другие, более широкие.

Натуралистов упрекали в антропоморфизме в понимании Богов, с этим отождествлялся их поиск первоначала. Софисты отвергли старых Богов, но, отказавшись от поиска первоначала, они шли к отрицанию божественного вообще. Протагор остановился на агностицизме. Горгий с его нигилизмом пошел дальше. Продик видит уже Богов как преувеличение выгоды, Критий — как идеологическое изображение политиков. Ясно, что после этого нельзя уже было идти назад: чтобы мыслить божественное, надо было искать сферу иную, более высокую.

То же следует сказать об истине. Истина у истоков философии не принадлежала миру видимостей. Феноменам натуралисты противопоставили логос, и лишь ему была доступна истина. Но Протагор расколол логос на “два аргумента” и выявил, что логос полагает и противопоставляет. Горгий отверг логос как мышление, а сохранил его лишь как магическое слово, но он нашел также, что слово, с помощью коего можно сказать все и опровергнуть также все, подлинным образом ничего не выражает. Этот опыт был поистине трагичным, и мы даже можем сказать об открытии трагичного в самом бытии. Мысль и слово утратили свой предмет и свой порядок, бытие и истина были потеряны. Натуралистическое течение софистики смутно угадывало это, хотя была еще иллюзия найти какое-то объективное содержание в своего рода энциклопедизме, но и последний обнаруживал бесполезность всего. Слово и мысль должны были восстановить себя на более высоком уровне.

То же имеет смысл относительно человека. Старый образ человека дофилософской поэтической традиции был разрушен софистами, но новый почему-то не появился. Протагор связывал человека в основном с чувственностью, притом релятивизированной, Горгий мыслил человека как субъект подвижных эмоций, движимый в любом направлении. Софисты говорили о природе, о человеке как биологической животной натуре, умалчивая его духовную природу. Человек, чтобы вновь себя найти, должен был обрести более прочную основу.

Посмотрим же, как, наконец, ее нашел Сократ.

Глава четвертая

Сократ и младшие сократики

1. СОКРАТ И ОСНОВАНИЕ ФИЛОСОФИИ ЗАПАДНОЙ МОРАЛИ

1.1. Жизнь Сократа и проблема источников

Сократ родился в Афинах в 470/469 и умер в 399 г. до н.э., казненный по обвинению в богохульстве, неверии и непочитании местных богов, в растлении молодежи. Впрочем, за всем этим стояли причины другого характера. Он был сыном каменотеса и повивальной бабки. Он не основал своей школы, как другие, а преподавал где придется (в гимназиях, на площадях), подобно мирскому проповеднику, он обладал необычайным обаянием и влиянием не только на молодых, но и на людей разного возраста, что вызвало со стороны властей неприязнь и даже вражду.

Представляется, что в жизни Сократа могут быть выделены две фазы. Первая отмечена влиянием на него физиков, в особенности Архелая, учение которого немало походило на доктрину Диогена из Аполлонии (где эклектически соединялись взгляды Анаксимена и Анаксагора). В этот же период с досадой и негодованием он полемизирует с софистами, с тем решением проблем, которое они предлагали. Если все это так, то нам уже не кажется странным, что в своей знаменитой комедии “Облака” Аристофан в 423 году выводит Сократа (которому около 46 лет) в образе, не похожем на тот, что выводят Платон и Ксенофонт.

Вместе с тем важно указать, помимо фактов индивидуальной жизни, на два исторических момента, которые проходят через жизнь Сократа: “Нельзя даже приблизиться к пониманию Сократа, пока мы не уясним себе ту пропасть, что отделяет его молодость и первую пору зрелости, протекшие в социальной атмосфере довоенной Европы, от событий послевоенного времени” (А.Е. Taylor). Сократ ничего не писал, полагая, что лишь живое слово может донести его мысль посредством устного диалога. Его учениками была записана некая серия

поучений, которые приписывают Сократу, однако они часто не согласуются, более того, противоречат друг другу. Аристофан, иронизирующий над Сократом, как мы видели, знал его лишь молодым. Платон в большей части своих диалогов идеализирует учителя, часто вкладывая в его уста собственные идеи. Отсюда предельно сложная задача установить собственное учение Сократа, отделив от него то, что примыслено Платоном. Ксенофонт в своих сочинениях дает нам редуцированный образ Сократа, соскальзывая подчас в банальности: решительно неясно из его описаний, каким образом афиняне могли послать на смерть человека, образ которого дает нам Ксенофонт. Аристотель также упоминает Сократа, и его суждения кажутся более объективными. Однако Аристотель не был его современником. Он, безусловно, имел возможность документальной сверки источников и ссылок, однако не имел прямого контакта, что в случае с Сократом было особенно важно и незаменимо. Школа же так называемых младших сократиков не оставила много сведений.

Коль скоро все это так, кто-то поторопится сделать вывод о невозможности реконструкции исторической фигуры Сократа и его учения; но сегодня не стоит вопрос выбора среди различных источников и их возможных комбинаций. Скорее важно то, что можно было бы определить как “перспективу до и после Сократа”. Поясним это. Мы констатируем, что с момента появления в Афинах Сократа как проповедника литература вообще и философская в частности отмечены целым рядом новаций, сразу всеми замеченных, необратимых в контексте греческой жизни, на что постоянно необходимо ссылаться. Даже более того: источники, о которых шла речь выше, согласны в том, что именно Сократ был автором этих новаций, как эксплицитно, так и имплицитно. Вес и значение сократической философии в развитии греческой культуры и западной философии сопоставимы с этапом подлинной духовной революции.

1.2. Открытие сущности человека (человек — это его душа)

Неудовлетворенный изысканиями последних философов физиса, Сократ сконцентрировался на проблематике человека. В решении проблемы первоначала натуралисты не были единодушны: бытие есть единое, бытие — это многое; ничто не движимо, — все движется; ничто не возникает и не преходит, — все рождено и все разруσιμο. Это означало, что проблема представляет неразрешимую для человека загадку. Поэтому, подобно софистам, Сократ сосредоточился на человеке, но, углубив проблематику, на человеке познающем: “По правде сказать, афиняне, мной не руководит ничто другое как если только искание мудрости. И что же это за мудрость? Это в точном смысле мудрость

человеческая (т.е. знание, какое человек может иметь по поводу человека же), относительно такого знания я, возможно, и мудрец”.

Натуралисты пытались найти решение проблемы: “Что такое природа и последняя реальность вещей?”. Сократа мучает проблема: “В чем природа и последняя реальность человека?”, “Что есть сущность человека?”.

Ответ, в конечном счете, получен точный и недвусмысленный: человек — это его душа, с того момента, когда она становится в действительности таковой, т.е. специфически отличает его от какого бы то ни было другого существа. А под “душой” Сократ понимает наш разум, мыслящую активность и нравственно ориентированное поведение. Душа для Сократа — это “я сознающее”, т.е. совесть и интеллектуальная и моральная личность. “Благодаря этому открытию, Сократ создал моральную и интеллектуальную традицию, которая питает Европу по настоящее время” (Taylor). “Слово «душа» для нас, благодаря потокам, проникавшим сквозь толщу веков, звучит всегда с этическим и религиозным оттенком, как слова “раб божий” или “попечение о душе”. Но этот возвышенный смысл слово приобрело впервые в устах и проповедях Сократа” (Jaeger).

Если сущность человека — это его душа, то в особой заботе нуждалось не столько его тело, сколько душа, и высшая задача воспитателя — научить людей возвращению души. “Что это — повеление Бога, — читаем мы в “Апологии”, — я убежден, и не мог бы большей услуги оказать я своему городу, чем приняв эту обязанность, возложенную на меня Богом. Нет другой истины, которой я гляжу в лицо, и в которую вы не можете не верить, юноши и старцы, что не о теле вашем должны вы заботиться, ни о богатстве, ни о какой другой вещи прежде чем о душе, которая должна стать лучшей и благороднейшей; ведь не от богатства рождается добродетель, но из добродетели — богатство и все прочее, что есть благо для людей, как для каждого по отдельности, так и для государства”.

Одно из фундаментальных обоснований этого тезиса Сократа состоит в следующем: одно дело — это инструмент, который используют, но совсем другое — “субъект”, который пользуется инструментом. Человек пользуется своим телом как инструментом, что означает: в нем различимы субъективность, которая есть человек, и инструментальность, средство, которым является тело. Стало быть, на вопрос “Что есть человек?” невозможен ответ, что “это тело”, скорее, это “то, чему служит тело”. Но то, чему служит тело, есть душа (понимающая, интеллигибельная), “*psyché*”. Вывод неизбежен: “душа руководит в познании тем, кто следует призыву познать самого себя”. Такова критическая рефлексия Сократа, из которой логически вытекают все следствия, что мы и увидим.

1.3. Новый смысл “добродетели” и новая шкала ценностей

По-гречески добродетель звалась “*arete*”⁴¹, что означало то, что делает нечто благим и совершенным, или, скорее, некую активность, или способ бытия, который ведет к совершенству любое существо, создавая из него то, чем оно должно быть. Грек, таким образом, говорил и о некоей добродетели различных инструментов, о добродетели животных, как, например, добродетель собаки в том, чтобы она была хорошим сторожем, лошади — быть быстрым скакуном и т.п. Добродетель, по Сократу, не может быть ничем иным как тем, что делает душу благой и совершенной, т.е. тем, что она есть по природе. А это — знание и познание, в то время как порок — лишенность знаний, а значит, невежество.

Сократ в определенном смысле совершает переворот в традиционной системе ценностей. Истинные ценности не те, что связаны с вещами внешними, (как то: богатство, сила, слава), еще менее с телесными, (жизнь, физическое здоровье, красота, мощь), но лишь сокровища души суть ценности, которые вместе составляют “познание”. Это не значит, что традиционные ценности вмиг обесценены, а значит лишь то, что “сами по себе они больше не имеют ценности”. Станут они ценностями или нет, зависит от того, используются ли они со знанием или без него.

Значит, богатство, власть, слава, здоровье, красота “не могут быть по собственной природе благами как таковые, но, скорее, выходит так: если они ведомы невежеством, то способствуют злу наибольшему, противному им самим, ибо более действенны в дурном направлении; если же, напротив, управляемы рассуждением, наукой и познанием, то становятся благами наибольшими; сами по себе ни одни, ни другие, цены не имеют”.

1.4. Парадоксы сократовской этики

Из тезисов Сократа следуют выводы, часто называемые “парадоксами”, которые здесь уместно будет прояснить.

1) Добродетель (мудрость, справедливость, постоянство, умеренность) есть всегда знание, порок — это всегда невежество. 2) Никто не грешит сознательно, а кто совершает зло, делает это по незнанию. Эти два положения получили название “сократовского интеллектуализма”, который сводит моральное благо к факту сознания, из чего еще не ясно, почему можно знать добро и не делать его. Сократовский интеллектуализм значительно повлиял на всю греческую мысль как классической эпохи, так и эллинистической.

1) До Сократа общепринятым было представление о различных добродетелях в их множественности (софисты претендовали быть учителями добродетели). Одна — справедливость, другая — честность,

третья — воздержанность, четвертая — умеренность, пятая — мудрость и т.д. Связаны ли они между собой, это никем не обсуждалось. Более того, добродетели воспринимались как основанные на привычках, обычаях и как принятые в обществе. Сократ же попытался подчинить все, относящееся к человеческой жизни и ее ценностям, власти разума. Натуралисты подобным же образом хотели видеть космос и его проявления подчиненными законам разума. И поскольку, для Сократа сама природа человека — это его душа, т.е. разум, а добродетели суть то, что совершенствует природу человека, то очевидно, что добродетели становятся формой познания, назначение которых, как уже говорилось, — совершенствовать душу и разум.

2) Более сложные мотивации лежат в основе второго парадокса. Сократ хорошо видел, что человек по своей природе ищет всегда собственного блага и, когда делает зло, то делает это не ради зла, а потому, что хочет извлечь выгоду, т.е. благо. Сказать, что зло не осознано, означает, что человек склонен обманываться в ожидании добра для себя, что ведет к ошибке в расчете, и в конечном счете, он — жертва ошибки, т.е. невежества, незнания.

Теперь ясно, что познание, по Сократу, есть необходимое условие благого дела, доброго поступка, ибо, если не знаешь блага, то и не знаешь, как действовать во имя добра. Однако мы видим, что, полагая знание необходимым условием, Сократ считает его и достаточным. И это, конечно, издержки рационализма. Творить добро, в действительности, можно лишь при соучастии воли. Впрочем, на проблеме воли греки не акцентировали слишком свое внимание, она станет центральной лишь в христианской этике. Сказать: “вижу и одобряю лучшее, но, действуя, придерживаюсь худшего” — решительно невозможно для Сократа. Кто видит и понимает необходимым образом лучшее, тот его реализует. Грех, не только для Сократа, но и для всей античной философии, есть ошибка разума, непонимание истинного блага.

1.5. Открытие Сократом понятия свободы

Наиболее замечательным проявлением превосходства разума, или “*psyché*”²⁴⁰, Сократ называет “самообладание”, “*enkráteia*”¹²⁹; т.е. в состояниях радости, печали, изнеможения, подстрекаемый страстями, человек должен добиваться власти над собой, основываясь на своих добродетелях. Самообладание — это власть рациональности над витальностью, разумного начала над животным. Душа — госпожа и хозяйка тела, а также инстинктов, связанных с телом. Это господство рациональности над витальностью и есть свобода. Истинно свободный человек есть тот, кто знает, как управлять своими инстинктами, поистине тот человек — раб, который не знает, как подчинить инстинкты, и который поэтому становится их жертвой.

Есть тесная связь между понятиями самообладания и свободы и понятием “автаркии”⁵⁸, или автономии. Бог не нуждается ни в ком и ни в чем. Вот и мудрец — лишь тот, кто приближается к этому состоянию, т.е. нуждается в минимальном. Тот, кто победил свои инстинкты и избавился от всего ненужного, может считать себя счастливым.

Таким образом, здесь мы находим источник нового понимания героя. Герой традиционно был победителем на поле брани, противостоял превратностям судьбы, внешним тяготам. Новый образ героя связан с умением побеждать врагов внутренних. Мудрец лишь тот, кто изгнал диких монстров страстей из своего тела, он достигает максимальной божественности в полной самодостаточности, не нуждаясь ни в чем внешнем.

1.6. Новое понимание счастья

Начиная с Сократа, большая часть греческих философов предлагала миру свое понимание счастья. По-гречески счастье, эвдаймония¹⁵¹, означало наличие некоего демона-хранителя и покровителя, который гарантировал процветание и наслаждение жизнью. Однако уже Гераклит отмечал, что истинный демон человека обладает особым моральным характером, что счастье — далеко не наслаждение жизнью. Демокрит говорил о том, что “счастье не надо искать во внешних благах, и что лишь душа дает пристанище нашей судьбе”.

Сократ углубляет и систематизирует эти понятия. Счастье протекает не из тела, или чего-то внешнего, но из души. Душа счастлива тогда, когда она упорядочена, виртуозна, добродетельна. “По мне, — говорит Сократ, — лишь добродетельный, женщина ли, мужчина ли, счастлив; неправедный и злонамеренный — несчастлив всегда”. Как болезнь и страдание физическое — беспорядок и дисбаланс тела, так духовный порядок и внутренняя гармония души составляют ее счастье.

И если все так, то, по Сократу, добродетельный человек не может страдать от зла, “ни в жизни, ни в смерти”. В жизни потому, что другие могут нанести вред его телу, но никто не может разрушить внутреннюю гармонию его души. Ни также после жизни, ибо, если за ее пределами есть нечто, то он будет награжден, если ничего нет, то познав благо в этом мире, за его пределами его ждет ничто. А если так, то человек, по Сократу, может быть счастлив лишь в этой жизни, какой бы ни была потусторонняя реальность, он — зодчий собственного счастья и несчастья.

1.7. Революция ненасилия

Обстоятельства осуждения и казни Сократа обсуждались бесчисленное множество раз. С точки зрения юридической ясно, что ему вменялось в вину преступление, состоявшее в “непочитании местных

богов” (ибо он верил в Бога высшего) и в “подстрекательстве молодежи”, поскольку он проповедовал свое учение. Настойчиво защищаясь в трибунале, пытаясь доказать свою правоту, Сократу все же не удалось выиграть процесс, ему пришлось признать приговор, и он отказался от побега из тюрьмы, готовившегося для него друзьями. Побег означал бы поправление вердикта, а значит, насилие над законом. Между тем единственно правое оружие, каким располагает человек, это его разум и убеждение. Если, употребив все силы своего разума, человек не достигает цели, произвол есть бесчестие при любых обстоятельствах. Устами Сократа Платон говорит: “Не следует ни избегать, ни удаляться, ни оставлять своего места, но в войне и в трибунале, в любом другом месте следует подчиняться приказу своего города и отечества, или же убеждать, в чем состоит справедливость; использование же насилия кощунственно”. Ксенофонт также пишет: “Предпочти умереть, оставшись верным закону, нежели жить в насилии”.

Уже Солон, афинский законодатель, провозглашал: “Хочу черпать силу не в насилии тирана, но лишь в справедливости”. Революция ненасилия, таким образом, не только теоретически обоснованная, но и фактом смерти превращенная Сократом в завоевание под знаком вечности, немеркнувшим светом выделяет его имя.

1.8. Теология Сократа

Так каково же было понятие Бога у Сократа, проповедь которого вступала в противоречие с Богами государства и стала причиной его смерти? Это понятие косвенным образом было предуготовано философами физиса, среди которых были Анаксагор и Диоген из Аполлонии, — понятие Бога как упорядочивающего разума. Впрочем, это понятие подверглось дефизикализации и отсечению от него, насколько это было возможно, натуралистических атрибутов.

По этому поводу не так уж много мы знаем от Платона, зато с завидной полнотой нас информирует Ксенофонт. Первое рациональное доказательство бытия Бога находим мы в его записках “О памятном”. а) Все, что не есть простое порождение случая, есть продукт провидящего разума, имеет цель и конец; наблюдая человека, мы видим, что каждый вид и все его органы организованы таким образом, что нельзя полностью объяснить их действием случая, напротив, они понятны лишь как разумно и идеально выраженные. б) Против такого аргумента напрашивается возражение, что привычно рядом с творениями видеть их творцов, эта же интеллигибельная сила не наглядна. Но ведь, — доказывает Сократ, — и душа наша (она же разумна) не наблюдаема, однако никому не приходит в голову утверждать, что все, что мы ни делаем, происходит лишь благодаря случаю. в) Наконец, по

Сократу, можно утверждать, что человек, по сравнению с другими существами, наделяется привилегиями, в особенности, душой и разумом, которые сближают его с божественным творением, во всем ему свойственным.

Аргументация, как видим, вращается вокруг одной точки: мир и человек созданы таким образом, что они могут быть объяснены лишь одной адекватной причиной (силой упорядочивающей, финально определяющей и потому разумной). Своим оппонентам Сократ, с присущей ему иронией, замечал, что мы, люди, наделяются лишь частью элементов, из тех, что есть в универсуме в огромном количестве, чего нельзя отрицать; и как могут люди понять и вынести из мира всю разумность, что в нем существует? Нелепость, даже логическая, такого предположения очевидна.

Бог Сократа — это разум, который понимает все без исключения, это упорядочивающая активность и Провидение. Провидение, что обнимает весь мир и, особенно, человеческое общество, выделяет в нем человека добродетельного. Естественно для древних было полагать коммуникацию подобного с подобным, и Бог, стало быть, структурно был в близости с лучшим в человеке, но не с индивидом как таковым. Провидение, занятое индивидом как таковым, знакомо лишь христианскому мироощущению.

1.9. “Даймонион” Сократа

Среди главных пунктов обвинения Сократу был вменен умысел введения новых демонов, новых божественных существ. В “Апологии” Сократ говорит: “Причина та, что... часто в разных обстоятельствах мне был слышен, голос, знакомый с детства, божественный и демонический, который мне запрещал делать то, что я уже почти готов был сделать”. “Даймонион”¹⁰¹ Сократа, стало быть, это божественный голос, который запрещал определенные вещи, из чего можно заключить, что речь идет о некоей привилегии, которая спасает в случае опасности, предохраняет от негативного опыта.

Исследователи часто в нерешительности останавливаются перед этим “даймонион”, и на этот счет существуют толкования самые что ни на есть разноречивые. Кто-то предположил, что Сократ иронизировал, говоря о демонах, другие склонны считать его голосом совести, третьи говорят о демоническом чувстве, спутнике гения. Можно также потревожить психиатрию и интерпретировать “божественный голос” в категориях психоанализа. Ясно, однако, что это делается достаточно произвольно. Если же придерживаться фактов, то надлежит сказать следующее.

Во-первых, необходимо видеть, что “даймон” никак не связан с проблемным полем философской истины. Внутренний “божественный голос” ничего не говорит Сократу по поводу “мудрости человеческой”, философских принципов, которые получают вес и значение исключительно в силе логоса, а не в божественном откровении.

Во-вторых, Сократ не связывает с “даймоном” также и своего морального выбора, который, скорее, идет от божественного распоряжения: “Занятия эти (философией и научению заботе о душе) мне предписаны Богом в пророчествах и снах”. “Даймон”, напротив, ничего ему не приказывает, но только запрещает.

Исключив сферу философии и основания этического выбора, остается предположить сферу особых событий и действий. В распоряжении “даймона” находятся Сократ как индивид и особенность некоторых событий его жизни: это его знак, стигма, которая препятствует некоторым действиям, за которыми воспоследствовал бы ущерб или вред. К последствиям явно относится участие в активной политической жизни. “Вы хорошо знаете, о, афиняне, — взывает Сократ, — что если б хоть на ничтожную толику я занялся бы государственными делами, то от этой малости и помер бы, не принеся пользы ни вам, ни себе, от чего меня мой демон предостерегает”.

В конечном счете, “даймона” можно назвать стражем исключительной во всем личности Сократа, особенно, в моменты интенсивной концентрации, экстатических проникновений, о которых весьма выразительно повествуют наши источники.

1.10. Диалектический метод Сократа и его цель

Диалектика как метод Сократа связана с его открытием сущности человека как “психэ”, ибо замечательным образом был найден способ освободить душу от иллюзий знания, обиходив ее, привести ее к должному состоянию принятия и приятия истины. По целям метод Сократа фундаментальным образом имеет этическую природу (воспитание души), и лишь во вторую очередь он логический и гносеологический. Беседовать (быть в диалоге) с Сократом означало держать “экзамен души”, подвести итог жизни, и как уже заметили современники, выдерживать именно “моральный экзамен”. По свидетельству Платона “Всякий, кто был рядом с Сократом и вступал с ним в беседу, о чем бы ни шла речь, пропускаясь по виткам спирали дискурса и неизбежно оказывался вынужденным идти вперед до тех пор, пока не отдаст себе отчета в самом себе, как он жил и как живет теперь, и то, что даже мельком однажды проскальзывало, не могло укрыться от Сократа”.

Именно в этом самоотчете по поводу собственной жизни и в указании на истинный смысл жизни, придающий ей ценность, и заключа-

лась специфическая цель сократического метода. Заставить Сократа молчать (хотя бы и мертвого) для многих означало положить конец этому принуждению испытывать свою душу. Однако процесс, начало которому положил Сократ, уже набрал силу, став необратимым, пресечь его физической расправой было невозможно. Имея это в виду, Платон вкладывает в уста Сократа пророчество: “Говорю вам, сограждане, что, меня убивая, на себя ниспосылаете мечь, что уже идет сразу же после моей смерти, куда более тяжкая, чем та, что вы посылаете мне, убивая меня. Сегодня вы это делаете в надежде освободиться от необходимости отдавать отчет в собственной жизни, но все произойдет наоборот: я вам предсказываю. Не я один, а многие потом спросят вас об этом и предъявят счет: все те, кого я до сих пор опекал, кого не замечаете вы. И столько же строптивцев объявится, сколько сейчас видите молодых, коими вы пренебрегаете. А ежели, полагаете вы, убивая меня, помещаете кому бы то ни было разглядеть весь срам вашей несправедливой жизни, то подумайте лучше. Да не избавитесь вам от них таким путем: невозможно это, да и не хорошо это; другой путь есть наипростей и наилучший, не затыкайте рты чужакам, а внимайте им, дабы совершенствоваться вечно в добродетели”.

Теперь, когда мы установили целенаправленность сократического метода, выделим особенности его структуры.

Диалектика Сократа совпадает с диалогом (диа-логос), который состоит из двух существенных моментов: “опровержения” и “майевтики”. Чтобы осуществить это, Сократ применяет маску “незнания” и наводящее страх оружие — иронию.

1.11. Сократическое “незнание”

Софисты прославили себя тем, что перед лицом слушателя принимали позу всезнаек. Сократ, напротив, принял образ ничего не ведающего, всему лишь научающегося.

Однако вокруг этого пресловутого “незнания” немало существует двусмысленностей, в Сократе видят едва ли не зачинателя скептицизма. В действительности, можно лишь говорить о переломе: а) в отношении к знанию натуралистов, в котором обнаруживался момент суетности; б) в отношении к знанию софистов, которое часто было всего лишь манерностью; в) в отношении политиков и служителей различных култов, знание которых почти всегда отличалось непостоянством и нескритичностью. Но есть и нечто большее. Утверждение Сократа — знаю, что ничего не знаю — нужно поставить в связь не столько с человеческим знанием, сколько со знанием божественным. Именно в сравнении себя с Богом всеведущим, очевидной становится вся хрупкость и ничтожность человеческого познания, в том числе его, Сократа,

мудрости. В “Апологии” по поводу сентенции Дельфийского Оракула о том, что нет мудрее человека, чем Сократ, мы находим такое разъяснение: “Единственно лишь Бог всеведущ, и об этом хотел сказать Оракул, говоря о малоценности знания человека; и, говоря о мудром Сократе, не просто ссылался на меня, Сократа, а использовал мое имя как пример; он как бы хотел сказать: даже о мудрейшем среди вас, люди, о Сократе, должно быть по правде признано, что и его мудрость не многого стоит”.

Противоположность между “божественным знанием” и “человеческим знанием” была излюбленным мотивом всей предшествующей греческой мысли, ее-то и закрепляет вновь Сократ.

Наконец, заметим сильный иронический эффект, эффект благотворного потрясения слушателя, производимый заявлением об изначальном незнании. Из него высекалась искра, рождавшая пульсацию диалога.

1.12. Ирония Сократа

К числу особенных характеристик сократовой диалектики принадлежит ирония. Вообще говоря, ирония¹⁹⁷ означает “симуляцию”. В нашем особом случае это некая игра, или шутка, или военная хитрость, среди множества функций которой было намерение со стороны Сократа вынудить собеседника обнаружить себя. Шутя, при помощи слов или фактов, Сократ надевает на себя маску страстно преданного друга своего собеседника, восхищается его способностями и заслугами, испрашивая у него совета или просит обучить чему-нибудь. В то же время, при более глубоком подходе становится прозрачной уловка. Ясно, что за шуткой стоит серьезная и всегда методичная цель. Ясно также, что под разными масками Сократа, за функциональностью иронии, можно разглядеть одну наиболее существенную — притворство в незнании, невежестве.

1.13. “Опровержение” и сократическая “майевтика”

“Опровержение”, приведение в замешательство, “*elenchos*”⁸⁵, было деструктивным элементом метода. Заставив собеседника признать его, Сократа, невежество, он понуждал его определить объект исследования, затем различными путями делал выводы и подчеркивал их неполноту и противоречивость, затем шел процесс их критики и опровержения до того момента, пока слушатель не признавал самого себя невеждой.

Очевидно, что всезнаек и посредственностей это раздражало, не говоря уже о реакциях агрессивных. Однако на лучших людей дейст-

вовал эффект очищения от фальшивых самоочевидностей, от невежества, о чем Платон писал: “Мы должны признать, что именно опровержение есть наиболее значимое и наиболее основательное очищение, а кто не знал его благотворного воздействия, даже если это великий Царь, тот не стоит и упоминания. Даже от нечестивых пороков и недостатков воспитания можно очиститься и достичь максимальной высоты и стать воистину счастливым человеком”.

Перейдем ко второму моменту диалектического метода.

По Сократу, душа не может постичь истину, если только она “не беременна”. Себя же он полагал, как мы видели, невеждой, т.е. не считал себя вправе нести другим знание, по крайней мере, знание об определенных вещах. Подобно женщине, что при родах нуждается во вспомоществовании, ученик, душа которого беременна истиной, нуждается в помощи со стороны своего рода повивальной бабки, духовного повивального искусства, для высвобождения истины на свет, — вот это и есть “майевтика” Сократа.

Завораживающее описание ее мы находим у Платона: “Теперь мое повивальное искусство, во всем похоже на акушерское, отличаясь от него лишь тем, что я принимаю роды у мужей, а не у жен, роды души, а не тела. Мое главное умение состоит в правильном распознании и отделении рождающихся фантазмов и лживостей в молодых душах от вещей живых, здоровых и реальных. По обычаю акушеров и я должен быть стерильным... от знания; попреки, что мне многие делают, в том, что я влияю на других, несправедливы, ибо никогда я никак не обнаруживал своего невежественного знания ни по одному из вопросов, ведь это вправду хула. Правда в том, что сам Бог вынуждает меня к этому повивальному делу, запрещая мне рожать самому. По сути я во всем не то, что есть мудрец, из меня не родилось ни одного мудрого открытия, что было бы детищем моей души. Те же, коим нравилось быть со мной, пусть поначалу лишь видимым образом, некоторые вовсе несведущие, следуя за мной, действительно нечто производили, по благодати необычайной Бога, который им это разрешал. И ясно, что от меня они не получили ничего, и лишь у себя самих нашли нечто замечательное, что и произвели; но и помогая им в этом деле, я награжден — я и Бог”.

1.14. Сократ и обоснование логики

Продолжительное время считалось, что Сократ с помощью своего метода открыл фундаментальные принципы западной логики, т.е. понятие, индукцию и технику обоснования. Сегодня ученые более осторожны. Сократ привел в движение процесс, благодаря которому стало возможно открытие логики, однако систематизация последней состоя-

лась после него. Вопрос — “Что это такое?”, — с которым Сократ стучался к своим собеседникам, не составлял всего теоретического содержания логики универсальных понятий. Ему важно было запустить процесс иронико-майевтики, но установление логических дефиниций в его задачу не входило. Впрочем, дорога к понятию как таковому, к дефинициям сущности в платоновском понимании была открыта, но вопросы о структуре понятия и дефиниции еще не стояли.

Сократ часто использовал индуктивные умозаключения, ведя своего собеседника через аналогии и примеры, но на рефлексивном уровне теоретизации индукции у него не было. Выражение “индуктивное обоснование” восходит к Аристотелю, его “Аналитикам”, но ни к Сократу, ни даже к Платону.

В диалектике Сократа мы находим зерна всех наиболее важных логических открытий, которые все же не интересовали его как сознательно сформулированные и технически обработанные.

Это объясняет, почему многочисленные последователи Сократа пошли в разных направлениях: одни сосредоточились только на этике, пренебрегая логическими импликациями; другие, как Платон, развивали логику и онтологию; третьих увлекал эвристический потенциал в диалектическом дискурсе.

Общие замечания

Сократический дискурс со всеми его завоеваниями и новизной оставлял целую серию открытых проблем.

Во-первых, его исследование души и ее функций (душа есть то, благодаря чему мы хороши или дурны), требовало дальнейших углублений: если тело служит душе, и душа повелевает, значит, она отлична от тела, т.е. онтологически она есть другое? Так что же это? Каково ее бытие? В чем ее отличие от тела?

Аналогичные вопросы возникают относительно Бога. Его Бог, по сравнению с мыслью-воздухом Диогена из Аполлонии, есть нечто более чистое, явно возвышающееся над горизонтом философов физиса. Так что же это — умопостигающее Божество?

Об апориях сократовского интеллектуализма мы уже говорили. Необходимо теперь дополнить уже сказанное. Очевидно, что сократовское знание-добродетель не есть нечто пустое, или стерильное, душа — объект знания, она нуждается в уходе, в избавлении от иллюзий, что ведет, в конце концов, к признанию незнания. При этом остается впечатление некоторой капитуляции или остановки посреди пути. Так или иначе, но сократовский дискурс сохраняет свое звучание только в

устах самого Сократа, поддерживаемый неподражаемой силой личного обаяния. В устах учеников неизбежно происходило снижение общего уровня, элиминация фундаментальных посылок, потеря метафизических оснований. Против упрощений и вульгаризаций, в которые впадали младшие сократики, выступил Платон, наполнив содержанием принцип познания, дополнив его понятием блага как высшего объекта и придав последнему онтологический статус и метафизические основания.

Безграничная вера Сократа в познание и логос в широком смысле слова безосновательна. Логос, в конечном счете, не есть то, что способствует порождению любой души, но лишь тех, что уже плодоносят. Признание, из коего следует множество недоразумений: логос и диалектический метод, на логосе основанный, продуцируют безграничный пути к познанию, пути жизни по правде. Но от сократовского логоса многие отворачивались: значит, они бесплодны, — выносит приговор философ. Но ведь всякий, кто наделен душой, может принять в себя плод, зачать? Вопрос, на который Сократ не дает ответа. И если лучше посмотреть, то это затруднение той же природы, что и поведение человека, который “видит и знает лучшее”, но все же “делает наихудшее”. Пытаясь обойти это затруднение, Сократ вводит образ “беременности”, красочный, выразительный, но мало что разрешающий.

Последнее обстоятельство показывает нам сильное внутреннее напряжение мысли Сократа. Его послание Афинянам как бы размыкает тесные границы его города. И хотя он не обращался ко всей Греции и, тем более, ко всему человечеству, социополитическая ситуация определяла границы его обращения ко всему миру как целому.

Указание на душу как сущность человека, на познание как истинную добродетель, на самообладание как внутреннюю свободу: все эти положения его этики прокламировали автономию индивида как такового. Младшие сократики и философы эллинистической эпохи эксплицитно сформулировали это положение.

Двухфронтальная герма могла бы отразить заслуги Сократа: с одной стороны принцип незнания как будто ведет к отрицанию науки, с другой, мы видим путь ведущий к подлинно высшему знанию; с одной стороны, его послание может читаться как простая моральная проповедь, с другой, — как введение в платоновскую метафизику; с одной стороны, его диалектика внешне выступает как софистика и эристика, с другой, — это основание логики как науки; с одной стороны, его учение как бы очерчено стеной афинского полиса, с другой, открывается космополитическое пространство целого мира.

Младшие сократики являют собой одну сторону этой гермы, Платон — другую.

2. МЛАДШИЕ СОКРАТИКИ

2.1. Круг сократиков

В пророчестве, которое Платон вложил в уста Сократа, говорилось, что афиняне, не ведая, что делать с одним философом и его домогательствами по поводу их образа жизни, в будущем окажутся перед лицом многих его учеников, которых он опекал.

В действительности, его сограждане избежали этой участи, и далеко не все его ученики оказались в состоянии продолжить дело своего учителя, вызывая на экзамен жизни ближних, опровергая фальшивые мнения. Было однако много бесстрашных попыток разрушить схемы традиционной морали, за которые цеплялись обвинители Сократа. Верно также и то, что ни один философ ни до Сократа, ни после не имел столько непосредственных учеников и такого многообразия ориентаций мысли, тех, кто находился под его влиянием.

Диоген Лаэртский в своей книге “Жизнеописания философов” среди друзей Сократа называет имена: Ксенофонта, Эскина, Антисфена, Аристотеля, Евклида, Федона и, конечно, Платона как наиболее выдающегося. Если исключить Ксенофонта и Эскина, которые не были собственно философами (первый, скорее — историк, второй — литератор), другие пятеро — основатели философских школ.

Вклад каждого из пяти различен, к тому же уже древние четко отделяли Платона от других учеников Сократа, приводя прелестную легенду: “Рассказывают, что однажды Сократ увидел во сне у себя на коленях маленького лебедя, который вдруг расправил крылья, полетел и запел сладостным голосом; на следующий день ему представили Платона как нового ученика, и он сказал, что тот маленький лебедь был именно он”.

2.2. Антисфен и прелюдия кинизма

Фигура, рельефно выступающая среди младших сократиков, это Антисфен, живший на стыке V и VI веков до н.э. Обучившись вначале у софистов, он стал учеником Сократа уже в зрелом возрасте. Ему приписывают множество сочинений, но до нас дошли лишь фрагменты.

Антисфена привлекала необычайная мощь сократовской практической морали; принципы самодостаточности, самообладания, равенства самому себе, силы духа, выносливости среди любых испытаний, самоограничение до минимума; в этом он отличался от Платона с его логико-метафизическими исследованиями, также воплощавшими идеи Сократа.

Логика Антисфена достаточно упрощенна. В самих вещах нас окружающих, по Антисфену, нет никаких дифиниций. Мы познаем все через ощущения и описываем их через аналогии. Для сложных вещей нет другого определения как описание простых элементов, из которых они образованы. Задача обучения — в исследовании имен, т.е. в лингвистическом познании. По поводу любой вещи можно лишь утверждать ее имя собственное (например, человек есть человек), а значит, формулировать можно лишь тавтологические суждения (тождественность тождественного).

Способность самодостаточности (независимость от вещей и от людей, принцип “ни в чем не нуждаться”), к которой призывал Сократ, доведена Антисфеном до экстремума, а идеал “автаркии” (самовластия, самодостаточности) становится целью его философствования.

Радикализуется также сократовский принцип самообладания, как способности доминировать и повелевать своими страданиями и наслаждениями. Удовольствие, по Сократу, само по себе не есть ни благо, ни зло. Для Антисфена оно, — безусловное зло, от коего следует бежать что есть сил. Вот дословные выражения Антисфена: “Лучше сойти с ума, чем испытать наслаждение”, “Если б мне довелось узреть в своих объятиях Афродиту, я продырявил бы ее”.

Антисфен сражается с общепринятыми иллюзиями, которые созданы обществом, чтобы отнять свободу и упрочить цепи рабства, приходит к утверждению, что “недостаток доблести и славы и есть благо”.

Мудрец должен жить не по законам города, но “по законам добродетели”, и должен отдавать себе отчет в том, что много Богов — “по закону” города, но “по природе” Бог один.

Очевидно, что этика Антисфена требует от человека непрекращающегося усилия над собой, подавления импульсов к наслаждению, отказа от комфорта и роскоши, бегства от славы, неперемного условия оставаться в оппозиции к принятым законам. Это напряженное усилие и указывает на благо и тесно связано с добродетелью. Подчеркивая это обстоятельство, высокий смысл понятия сверхусилия (часто по-гречески оно звучало как “*ponos*”¹⁵⁷), школа Антисфена особенно почитала Геракла и его легендарные подвиги. Это также означало решительный разрыв с общественным образом жизни, ибо высшим достоинством и ценностью объявлялось то, от чего все шарахались.

Таким образом, завещание Сократа Антисфен модифицировал в духе аполитичного индивидуализма. Мало занятый тем, чтобы понравиться элите, он общался без стеснения с преступниками. А тем, кто выговаривал ему по этому поводу, он отвечал: “и медики общаются с больными, но ведь не перенимают у них лихорадку”.

Антисфен основал свою школу в гимнасии Киносарга (что значит, — резвые собаки), отсюда имя — киники. Другие источники называют

Антисфена “чистым псом”. Диоген Синопский, при коем наблюдаем расцвет кинизма, называл себя “Собака Диоген”. Но окончательные выводы о природе и значении кинизма у нас впереди.

2.3. Аристипп и школа киренаиков

Аристипп родился в Кирене, греческой колонии на берегу Африки. Он жил в последние десятилетия V в. и в первую половину IV в. до н.э. Он отправился в Афины учиться у Сократа. Но образ жизни светского бонвивана и приобретенные привычки еще до встречи с Сократом определили его собственное прочтение учения учителя.

Во-первых, легко фиксируется первая особенность, согласно которой физическое процветание — изо всех благ, возможно, наивысшее, вплоть до утверждения наслаждения как основной пружины жизни. Сократ, как мы видели, не осуждал удовольствия (как это делал Антисфен), не видел в нем самом по себе ни блага, ни зла: благо могло быть одновременно и наслаждением, если последнее вписано в жизнь, исполненную познанием. Аристипп же, вопреки чувству меры, заявляет, что наслаждение — благо всегда, из какого бы источника оно не происходило. Аристипп, таким образом, в подлинном смысле слова гедонист, и находится в абсолютном контрасте с Сократом.

Во-вторых, по тем же причинам, Аристипп в отношении денег занял позицию, которую осудил бы любой ученик Сократа. Как все софисты, он взимал плату за свои лекции. Диоген Лаэртский ссылается на то, что Аристипп первым из сократиков стал претендовать на денежную компенсацию и даже пытался послать вознаграждение Сократу, реакцию которого каждый может себе легко вообразить.

Сложно, даже невозможно, основываясь на преданиях, отделить позицию Аристиппа от взглядов последователей. Его дочь Арете стала духовной наследницей отца в Кирене и передала эстафету сыну, Аристиппу-младшему. Возможно, доктрина киренаиков должна интерпретироваться через триаду Аристипп-старший — Арете — Аристипп-младший. Позже эта школа распалась на ряд разных течений. Мы остановимся на тех моментах, которые восходят к оригинальному киренаизму.

Отказавшись от физических и математических изысков, бесполезных для счастья, киренаики разработали нечто, напоминающее технику феноменалистского сведения вещей к “ощущениям”, или “субъективным состояниям”. Общие имена суть конвенции, принятые соглашения; аффекты, в действительности испытываемые субъектами, но не транслируемые, с реакциями другого субъекта несопоставимы.

Счастье, с точки зрения радикального гедонизма, заключено в удовольствии, вкушаемом мгновенно. Это чувство называют “легким движением”, страдание же — “сильным движением”. Недостаток того

или другого, т.е. удовольствия или страдания, есть стазис, или застой, например, в ситуации спящего или дремлющего. Удовольствие (как и страдание) физическое превосходит по силе психическое, потому правильно, что злодей должен быть наказан телесной болью. И все же в духе Сократа киренаики подчеркивали, что быть хозяином своих удовольствий достойно человека, но не наоборот. Однако принцип самообладания трансформируется: не господство над жизнью инстинктов и жадной к наслаждению, а господство в самом наслаждении. Отвратительно не само наслаждение, а тот, кто им затянут, кто становится его жертвой. Зло не в том, чтобы идти навстречу своим страстям, а в том, что тот, кто, ими охвачен, не может вырваться, становится игрушкой своих страстей. Достойно осуждения не само наслаждение, но крайности, им инспирируемые.

Таким образом, сократовская добродетель уже не цель, а скорее, средство и инструмент достижения счастья, в коем надлежит, по мысли киренаиков, сохранять самообладание и самоконтроль.

Нельзя не отметить радикально новую позицию Аристиппа в понимании политического этоса. По традиции общество состояло из тех, кто повелевает, и тех, кем повелевают. Как следствие, система образования была ориентирована, на формирование людей, готовых либо к управлению, либо к подчинению. Аристипп предполагает существование третьей возможности, породы людей, “странников” по духу, не замкнутых в рамках одного города и живущих повсюду, умеющих и управлять, и подчиняться.

Последующие космополитические суждения киренаиков были, по правде сказать, скорее негативными, чем позитивными, ибо, из взломанной системы полиса на поверхность выходили мотивы эгоизма и гедонистического утилитаризма. Ведь ясно, что участие в политической жизни своего города не оставляло много возможностей для наслаждений жизнью.

Соотнеся позицию Аристиппа с позицией Сократа, чье учение служило родному городу, а смерть явилась символом верности закону и этосу полиса, трудно не увидеть контраста между ними.

2.4. Евклид и мегарская школа

Евклид родился в Мегаре, где и основал свою школу. Ученые реконструируют даты его жизни приблизительно 435—365 гг. до н.э. Его привязанность к Сократу была необыкновенной. Рассказывают, что в момент наихудших отношений между Мегарой и Афинами, афиняне грозили смертной казнью каждому мегарцу, который посмеет войти в их город. Но Евклид, невзирая на эту угрозу, продолжал регулярно бывать в Афинах; под покровом ночи он проникал в город в женских нарядах.

Взгляды Евклида соединяют в себе взгляды Сократа и элеатов, об этом говорят наши скудные источники. Благо, по Евклиду, это Единое, он видит их абсолютную тождественность и равенство. Подобно тому, как Парменид элиминировал небытие, так Евклид удаляет все, что противоречит Благу, утверждая, что этого нет. Впоследствии он вернулся к понятию небытия для обоснования множественности и становления. Методологически Евклид предпочитал аргументам по аналогии, широко использовавшимся Сократом, диалектику зеноновского типа, атакуя не посылки, но заключения. Единое-Благо наделялось атрибутами, несомненно сократическими: “то как мудрость, то как Бог, то как ум” и т.д. Познание и мудрость как Благо, а Бог как умопостигающее начало были характерными чертами сократовской теологии. То же самое с прибавлением утверждения, что добродетель одна, мы находим у Евклида.

Евклид и другие мегарики много времени посвящали эристике и диалектике, приписывая последней немалую роль в этическом совершенствовании. В той мере, в какой диалектика разоблачает заблуждения оппонентов, она очищает от ошибок и ведет к счастью, ведь заблуждение — причина несчастья.

2.5. Федон и элидская школа

Среди младших сократиков Федон был оригинален в меньшей степени (хотя Платон и посвятил ему свой прекрасный диалог). Диоген Лаэртский сообщает: “Федон из Элиды был пленен с падением его города и заключен в дом для нечестивых. Но и при закрытых дверях он сумел войти в контакт с Сократом, при содействии которого он был выкуплен Алквиадом и Критоном. Став свободным, он посвятил себя философии”. Написанные им диалоги “Зопир” и “Симон” утрачены. После смерти Сократа он основал свою школу в родном городе. Работал в трех направлениях — эристики, диалектики и этики.

В “Зопире”, свидетельствуют источники, разрабатывается понятие логоса, который не знает никаких препятствий, в состоянии доминировать над самыми мятежными натурами. Зопир был в своем роде физиогномист, т.е. мог определять моральные качества человека по физиономической пластике лица. Анализируя черты лица Сократа, он делал заключение о порочной натуре своего учителя, вызывая при этом всеобщее веселье, и только сам Сократ вступался за Зопира, свидетельствуя, что действительно он был таким до того момента, пока философский логос не трансформировал его до самого дна.

Очевидно, что Федон углубил сократическую философию, предложив проверку собственным опытом (как мы помним, логос был той силой, которая спасла его от унижения во время тюремного заключе-

ния). Всемогущество логоса и познания в моральной сфере было типическим свойством сократова интеллектуализма.

Жизнь элидской школы была непродолжительной, За Федоном последовал Плистен (уроженец Элиды). Но уже Менедем из Мегарской школы Стилпона, собрав наследие элидцев, перенес центр школы в Эретрию, где вместе с Асклепиадом из Флиунта продолжил изыскания в направлении эристики и диалектики.

Заключение

Говоря о круге сократиков, мы употребляли такие квалификации, как “младшие” (или “малые”), “полусократики”, “односторонние сократики”. Некоторые исследователи отвергают их, однако, безосновательно. Смысл таких определений в следующем.

“Малыми”, или “младшими” их называют по результатам, сопоставляя которые с незаурядными результатами, полученными Платоном, мы соглашаемся с такой квалификацией.

“Полусократиками” их называют потому, что и киники, и киренаики остаются наполовину софистами, а мегарики — наполовину элеатами. При этом они не перерабатывают Сократа, наряду с другими источниками, в синтетический образ собственного вдохновенного видения, но, колеблясь между ними, не умеют найти собственный путь и новое основание.

Сократиков еще называют односторонними по той причине, что они пропускают через призму собственного учения лишь один луч того богатого источника света, который был зажжен Сократом. Развивая один аспект учения или личности учителя и упуская другие, они неизбежно деформировали их как целое.

Вместе с тем прав был L. Robin, обращая наше внимание на то, что на них заметное влияние оказали восточные источники, которые заглушают рационалистическую тенденцию греческого духа. Это дает себя знать в образе мышления Антисфена, сына бывшей рабыни, и Аристиппа, сына африканского грека. L. Robin также прав, говоря, что эти сократики — уже эллинисты. Киники предвосхищают стоиков, киренаики — эпикурейцев, мегарики готовят почву для скептиков.

Теоретическое открытие становится различным в горизонте платоновских образов, название которому дает сам Платон в диалоге “Федон” — “вторая навигация”. Это открытие метафизики сверхчувственного: именно опираясь на Сократа в его интуитивных поисках ферментов этой новой сферы, Платон занят уже ее возгонкой, расширением, обогащением, что вывело его к новым рубежам, беспрецедентным в философском и историческом смысле.

Зарождение медицины как автономного научного знания

1. КАК РОЖДАЕТСЯ МЕДИК И НАУЧНАЯ МЕДИЦИНА

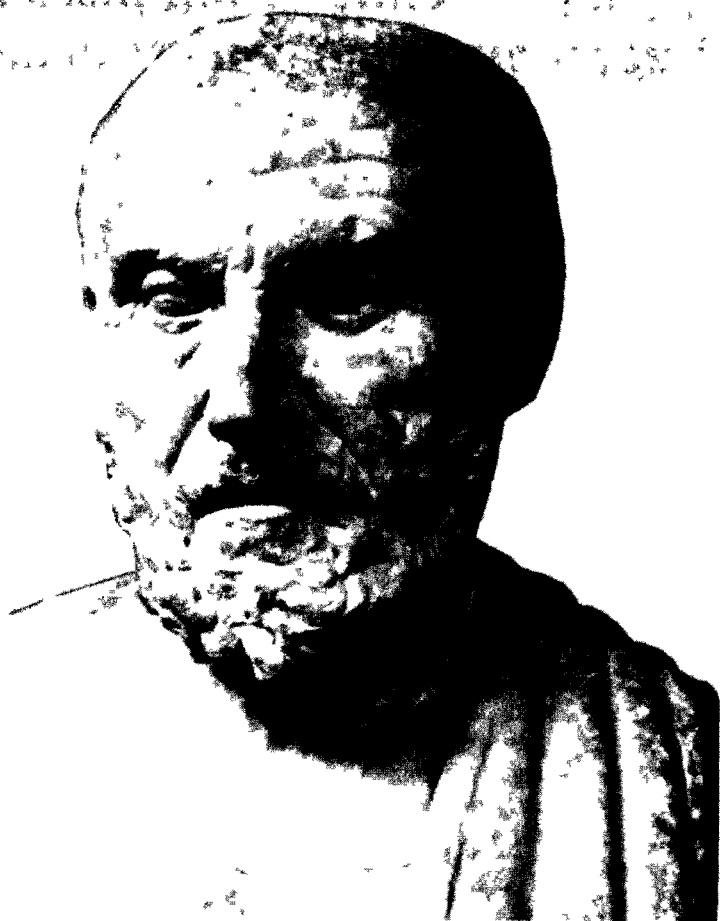
Самая древняя медицинская практика восходит к жреческой.

Согласно мифологии, первым, кто начал обучать людей искусству врачевания, был кентавр Хирон. Асклепий, ученик Хирона, был сыном Бога, носил титулы “медика”, “спасителя”, а его символом была змея. Ему были посвящены особые храмы в благоприятных местах с целебными источниками, где отправлялись культовые обряды. Этим медикам разрешалось лечить в миру, в лавках, на площадях, со временем эти “светские” медики обрели собственный статус и право на специальную подготовку. Для такой подготовки возникали медицинские школы вблизи храмов Асклепия, куда стекались больные, и где медики имели дело с множеством разнообразных патологических случаев. Понятно, что со временем наименование “асклеиады” стало широко использоваться не только для жрецов, но и всех владеющих искусством врачевания, т.е. всех медиков.

Наиболее известные медицинские школы возникли в Кротоне (откуда был родом знаменитый Алкмеон, последователь Пифагора), Кирене, Родосе, Книде, на Косе. Наиболее высокого уровня достигла медицина в Косе, где, основываясь на достижениях поколений медиков, Гиппократ придал медицине статус науки, что означало род занятий, использующих точный метод.

В нашем столетии был обнаружен папирус с трактатом по медицине, доказывающий, насколько высок был уровень медицинских работ у древних египтян, их понимания закономерностей связи причин и следствий. Но относительно Египта можно говорить о предвосхищении медицины как науки, и только.

Сама по себе научность как свойство менталитета была создана философией физиса, что, в свою очередь, способствовало конституиро-



*Гиппократ (460—370 гг. до н.э.), создатель греческой научной
медицины.*

ванию медицины как науки. “Всегда и везде были медики, но греческое искусство оздоровления стало таковым исключительно благодаря эффективно действующему методу, преемственно связанному с ионийской философией природы” (Jaeger). За этим методом стояло усилие древних философов дать естественное объяснение каждому феномену, попытка найти любому эффекту причину посредством построения цепочки причин и следствий, открытие универсального и необходимого порядка, вера в который, как и вера в возможность проникновения во все тайны мира, была безусловной и нерушимой. Без этого беспристрастного наблюдения за явлениями, которые рационально упорядочиваются, никогда бы не возникла медицина как наука.

2. ГИППОКРАТ И “КОРПУС ГИППОКРАТА”

Итак, Гиппократ — герой-основатель научной медицины. К сожалению, мы очень мало знаем о его жизни. Он жил во второй половине V в. и первые десятилетия IV в. до н.э. (460—370 гг., датировка приближительная). Гиппократ был главой школы о. Коса, учил медицине в Афинах, где и Платон, и Аристотель уже признавали его парадигматический талант медика. Слава его была столь велика, что не только его сочинения, но все сочинения по медицине V и VI веков — свыше пятидесяти трактатов — стали именоваться “Корпусом Гиппократа”.

Книги, которые с элементом вероятности приписываются Гиппократу, и которые так или иначе можно считать зеркалом мышления великого медика, это: “О древней медицине” (своего рода манифест об автономии медицинского искусства); “О священной болезни” (полемика с представлениями магическо-религиозной медицины); “Прогнозист” (открытие сущностного измерения медицины); “О водах, воздухе и местностях” (о связи болезней с окружающей средой); “Эпидемии” (классификация клинических случаев); “Афоризмы” и, наконец, знаменитая “Клятва”.

3. “КОРПУС ГИППОКРАТА”

3.1. “Священная болезнь” и редукция всех болезненных феноменов к одному измерению

“Святой недуг”, каким была эпилепсия в древности, понимался как проявление сверхъестественных причин, а значит, божественного

вмешательства. В своей блестящей работе Гиппократ выдвигает следующие примечательные тезисы: 1. Эпилепсия считается святым недугом, поскольку видится феноменом, внушающим трепет своей необъяснимостью. 2. В действительности, существуют болезни, ничуть не менее ошеломляющие (как например, некоторые симптомы лихорадки или сомнамбулизма). 3. Значит, мы имеем дело с непониманием причины того, что называют “священной болезнью”. 4. А если так, то тот, кто претендует лечить ее магией, — либо шарлатан, либо самозванец. 5. Вдобавок они не в ладу с собой, ибо, порешив, что болезнь священная, божественная, они применяют плоды человеческой практики; и вместо того, чтобы взывать к силе Богов, они используют то, что как нельзя более далеко от набожности и религиозного духа, а напротив, атеистично и святотатственно.

Гиппократ, далекий от атеизма, великолепно понимает статус божественного и демонстрирует абсурдность смещения естественных причин заболеваний с чем-то им внеположным. Буквально он пишет: “Я не верю, что человеческое тело может быть осквернено каким-либо божеством; наиболее уязвимое не может быть продуктом наиболее святого и чистого. И ежели случилось, что человек осквернен или обижен каким-либо внешним участием, то естественнее считать, что с божьей помощью он будет очищен и обретет вновь здоровье, а не наоборот. Ясно поэтому, что божественным можно считать лишь то, что очищает и оздоравливает, храня нас от ошибок наиболее тяжелых и непоправимых; и никто иной как мы сами ставим границы храмов и определяем владения Богов, ибо никто да не переступит их, пока не очистится, и, войдя, окропим себя и благословим уже не как оскверненные, а как стоящие на пути очищения, дабы не осталось на нас ни единого пятна”.

Какова же в таком случае причина эпилепсии? — Это есть некое изменение в мозге, происходящее из тех же рационально постигаемых причин, что и прочие болезненные изменения, как вариации “соединения” и “вычитания” сухого и влажного, горячего и холодного и пр. Следовательно, тот, кто “умеет посредством режима найти правильное сочетание сухого и влажного, холодного и горячего, тот в состоянии излечить этот недуг, находя подходящий момент для лучшего применения и обращения, без того, чтобы прибегать к магии очищения”.

3.2. Открытие структурной соотнесенности между болезнью, характером человека и окружающей средой в сочинении “О водах, ветрах и местностях”

Трактат “О водах...” — один из самых необычайных в “Корпусе Гиппократа”, и по сию пору читатель не может не изумляться современному звучанию некоторых положений, выраженных в нем.

В его основе лежат два тезиса.

Первый содержит обоснование медицины как парадигматической науки, о чем шла речь выше. Рациональная структура медицины родилась из рационального философского дискурса. Человек представляется как вплетенный естественным образом в контекст всех систем, образующих сферу его жизни: времен года, атмосферных потоков, типичных для каждого из регионов, водных ресурсов и характеристик местностей и их богатства, типов жизни их обитателей. обстоятельное понимание каждого отдельного случая зависит, таким образом, от полного видения всех этих координат; это означает, что для понимания части необходимо понимание целого, к которому часть принадлежит. Природа мест и все то, что эти места характеризует, накладывают отпечаток на конституцию и характер людей, а значит, на их болезни и здоровье. Врач, чтобы лечить больного, должен точно знать об этих соотношениях.

Второй тезис (более интересный) состоит в том, что и политические институты оставляют отпечаток на здоровье и основных условиях жизни людей. “По этой причине, мне представляются слабыми народы Азии, в большей степени благодаря институтам. Большая часть Азии тяготеет к монархии. Там же, где люди не предоставлены сами себе и собственным законам, а подчинены деспоту, там они уже не думают о том, как лучше подготовиться к войне, а, скорее, о том, как казаться негодными к борьбе”. Демократия, следовательно, закаляет характер и здоровье, деспотизм же вызывает противоположные эффекты.

3.3. Манифест Гиппократа: “Древняя медицина”

Мы уже говорили, что в широком смысле слова медицина многим обязана философии. Однако необходимо отметить, что, развиваясь в контексте общего духа рациональности, она достаточно быстро дистанцировалась от самой философии настолько, чтобы не быть вновь ею поглощенной. Итальянская медицинская школа использовала четыре эмпедокловых элемента (воду, воздух, землю, огонь) для объяснения здоровья, жизни и смерти, и, забывая о конкретном опыте, стала впадать в догматизм, губительный, по убеждению Гиппократа. “Древняя медицина” отвергает этот догматизм и отстаивает антидогматический статус медицины, ее независимость от философии Эмпедокла. “Сколько же охотников говорить или писать о медицине, — замечает Гиппократ, — основывая свои рассуждения на одном постулате, горячее или холодное, или влажное, или сухое, либо выберут что-то другое, слишком упрощая при этом глубинную причину болезней и смерти людей,

все случаи объясняя одной причиной, а раз взяв за основу один или два постулата, они очевидным образом впадают в ошибку”.

Гиппократ не отрицает участия этих четырех факторов в процессе заболевания и выздоровления, но он подчеркивает, что участвуют они всегда вариативно и сочлененно, ибо все в природе живет в смешении (заметим, что для корректировки постулатов Эмпедокла Гиппократ уместно использует постулат Анаксагора “все во всем”. “Кто-то скажет: заболевший лихорадкой, воспалением легких или другой тяжелой болезнью, не так скоро способен погасить жар, а значит, надо признать чередование горячего и холодного. Но я вижу именно в этом лучшее доказательство, того что не просто горячее возбуждает лихорадку в людях, что это не единственная причина болезней, а то же самое есть одновременно горькое и горячее, кислое и горячее, соленое и горячее, и так до бесконечности, подобным образом и холодное со всеми его свойствами. То же, что приносит здоровью вред, есть, следовательно, все это, и в частности, горячее, которое по силе есть доминирующий фактор, и вместе с ним болезнь нарастает в своей тяжести...”

Медицинское знание — это точное и строгое понимание подходящей диеты и ее выверенной меры. Эта точность не вытекает из абстрактных или гипотетических критериев, а единственно лишь из конкретного опыта, “от самочувствия тела” (как не услышать здесь эхо Протагора).

Медицинский дискурс, следовательно, не должен вращаться вокруг сущности человека вообще, причин его внешнего поведения, но должен задаваться вопросом: что есть этот человек как конкретное физическое существо, в отношении к тому, что он ест и пьет, к его специфическому режиму жизни и прочим условиям. “Я полагаю, — писал Гиппократ, — что наука, хоть как-то связанная с природой, не может исходить из чего-либо другого кроме медицины, этого можно достичь лишь тогда, когда сама медицина вся будет развита на основе точного метода, от чего мы еще очень далеки, т.е. от завоевания точного знания о том, что есть человек, о причинах, определяющих его поведение и о других подобных вопросах...”

Его работа “Эпидемии” — конкретная демонстрация того, что Гиппократ требовал от искусства медика, т.е. позитивного эмпирического метода в действии, систематического и организованного описания различных заболеваний, — единственно верного основания медицинского искусства.

Это внушительное сочинение пронизано насквозь духом, который концентрированно выражен в принципе, открывающем собрание его афоризмов: “Жизнь коротка, искусство вечно, случай мимолетен, эксперимент рискован, судить трудно”.

Вспомним также, как Гиппократ кодифицировал “прогнозы”, представляющие собой некий синтез прошлого, настоящего и будущего: только в видимом горизонте прошлого, настоящего и будущего большого медик в состоянии предложить ему безукоризненную терапию.

4. КЛЯТВА ГИППОКРАТА

Гиппократ и его школа не ограничились тем, что медицине был придан статус теоретической науки, но с блеском воистину впечатляющим определили этический устав медика, высокую планку морального долженствования как основную его характеристику. На хорошо различимом социальном фоне поведения медиков (с древности повелось, что медицинские знания передавались от отца к сыну, этот же тип отношений внедрял и Гиппократ между учеником и учителем) смысл клятвы может быть сформулирован в современных терминах достаточно просто: врачующий, помни, что больной не есть вещь или средство, а цель, самоценность. В целом это звучит так: “Клянусь врачующим Аполлоном, и Асклепием, и Гигией, и Панацеей, всеми богами и богинями, призываю их в свидетели, что буду оставаться верным этой клятве и подписанному мной договору во всех своих суждениях, и отдавать этому все свои силы. Буду помнить тех, кто обучил меня этому искусству, и разделю свои богатства с моими родителями, и в случае необходимости верну им свой долг, и приму в долю их потомков, моих братьев, и научу их этому искусству, ежели захотят воспринять его, не требуя воздаяния; буду передавать поучения письменные и устные, а также любые другие виды знания, моим детям, равно как и детям моего учителя, и другим ученикам, что поклялись быть верными и полезными, но никому другому. Употреблю все свои силы для помощи больным и воспрепятствую несправедливости и нанесению вреда. Никому не поднесу лекарства смертноносного, даже если о том попросят, также не дам такого совета другому, не допущу и беременных женщин до аборта. Сохраню в чистоте и святости мою жизнь и мое искусство. Не стану оперировать страдающего каменнопочечной болезнью, но предоставлю это искушенным практикам. Во всех случаях иду на помощь больному, остерегаясь вреда и несправедливости, в особенности, возбуждения похоти в телах мужчин и женщин, свободных или рабов. А ежели доведется услышать и увидеть по долгу профессии или вне ее в моих отношениях с людьми нечто, что не подлежит разглашению, о том сохраню молчание, и как священную тайну уберегу. И если сохра-

ню верность этой клятве и не унижусь, пусть мне ниспошлется лучшее из этой жизни — искусство и вечная честь. Если же нарушу клятву, да буду покрыт бесчестьем и позором”.

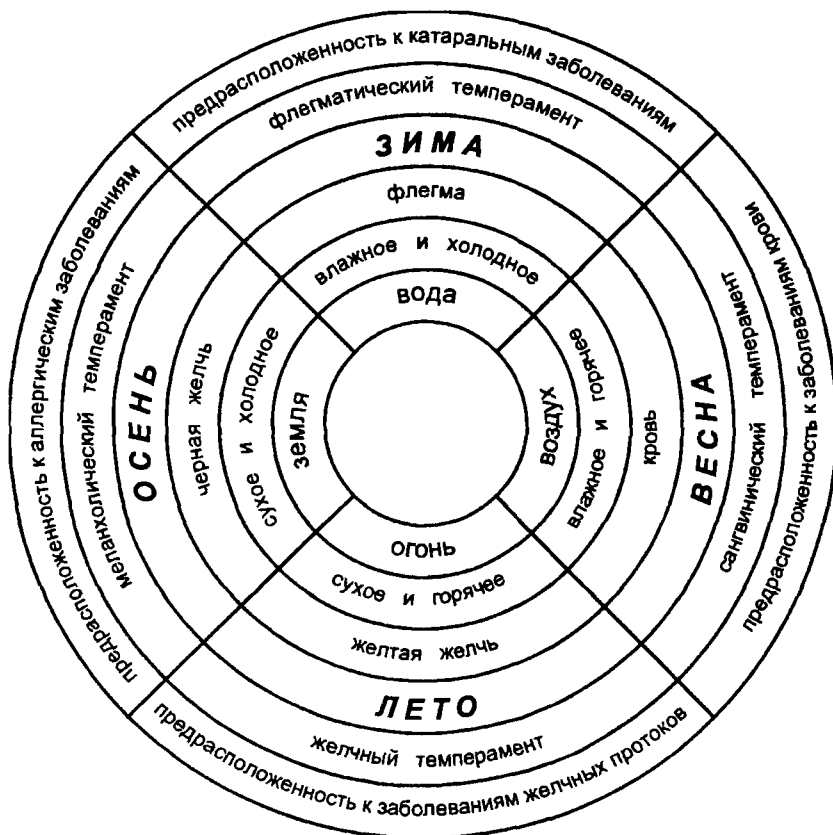
И сегодня врачи приносят клятву Гиппократу, из чего видно, сколь многим обязана западная цивилизация грекам.

5. ТРАКТАТ “О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА” И ТЕОРИЯ ЧЕТЫРЕХ СОСТОЯНИЙ

Гиппократова медицина вошла в историю как теория четырех состояний (или жидкостей): “крови”, “флегмы”, “желтой желчи” и “черной желчи”.

В “Корпусе Гиппократу” есть трактат под названием “О Природе человека”, где образцово изложена эта теория. Древние приписывали ее Гиппократу, но, скорее всего, ее автором был Полибий, зять Гиппократу. “Природа человека” и “Древняя медицина” находятся текстуально в разных плоскостях. В самом деле, в последней работе мы находим теоретическое завершение, некую генеральную схему, рамками которой упорядочивается врачебный опыт. Гиппократ говорит о “жидкостях”, не систематизируя их по количеству и качеству, так же как о влиянии горячего, холодного и времен года, но лишь как о внешних координатах. Полибий комбинирует доктрину четырех качеств итальянских медиков с гиппократовой и получает следующую картину. Природа человеческого тела состоит из крови, флегмы (слизи), желчи желтой и желчи черной. Человек здоров, когда эти жидкости между собой хорошо темперированы, соразмерны качественно и количественно, а смесь находится в равновесии. Напротив, он болен, когда один из этих элементов находится либо в избытке, либо в недостатке, от чего теряется соразмерность. С четырьмя жидкостями соотносятся четыре времени года, а также холодное и горячее, сухое и влажное.

Нижеследующий график иллюстрирует связь этих понятий с некоторыми экспликациями (первый круг представляет элементы итальянского происхождения, второй — соотнесенные между собой качества, третий — жидкости, четвертый — родственные им времена года, последние два — темпераменты человека и соответствующие им предрасположения к болезням. Можно было бы дополнить схему соотношением с возрастом человека, но это и само по себе понятно; замечательно совпадение с временами года).



Эта простая и ясная схема и блестящий синтез на ее основе медицинских теорий гарантировали трактату безмерный успех. Гален позже будет отстаивать гиппократову аутентичность этого трактата и дополнит его своей теорией темпераментов, но так, что схема сохранит свое значение "миллиарита", каменного столба на римских дорогах, т.е. эпохального явления в истории медицины на многие тысячи лет.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ΠΛΑΤΟΝ И ГОРИЗОНТ ΜΕΤΑΦΙΣΙΚΗΣ



"ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιτάττω
γινῶναι ἑαυτόν"

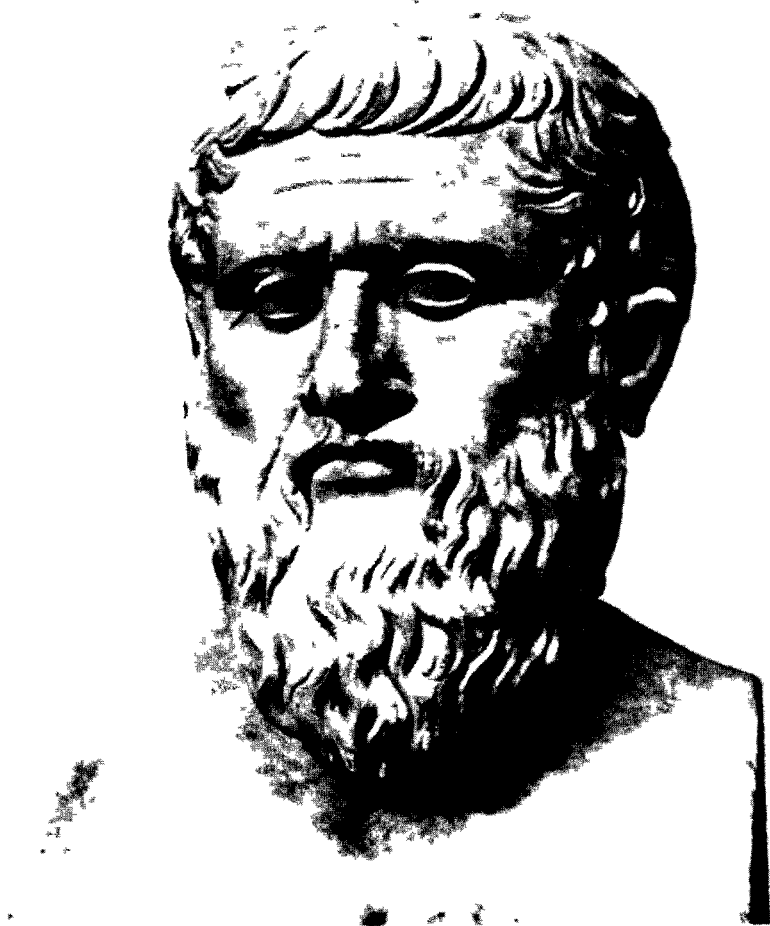
*"... тот, кто велит нам познать самих себя,
приказывает познать свою душу".*

Πλάτων, "Ἀλκιβιάδης ὁ πρεσβύτερος", 130 e.

"μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ
θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ
αὕτη".

*"Это чувство – удивление – чрезвычайно
свойственно философу: ибо у философии
нет иного начала чем это".*

Πλάτων, "Τεττακός", 155 d.



*Платон (428/427—347 гг. до н.э.), основатель западной метафизики.
“Платон — это сама философия” (Emerson).*

Глава шестая

Платон и античная Академия

1. ПРОБЛЕМА ПЛАТОНА

1.1. Жизнь и сочинения Платона

Платон родился в Афинах в 428—427 гг. до н.э. Его настоящее имя — Аристокл, Платон — псевдоним, которому он обязан своим мощным телом; по другим сведениям, он получил его, благодаря размахистому стилю и широкому лбу (“платос” по-гречески означает полноту, широту, просторность). Отец его имел среди предков царя Кодра, мать гордилась своим родством с Солоном. И нам понятно, что для Платона с младых лет открывалась поистине идеальная перспектива политической жизни: рождение, образование, личные склонности, все продвигало его в одном направлении. Все эти биографические данные существенны, ибо вошли в ткань его мышления.

Аристотель сообщает, что Платон поначалу был учеником Кратила (последователя Гераклита), и лишь позже — Сократа (встреча с учителем произошла в возрасте около 20 лет). Ясно, что Платон последовал за Сократом первоначально по тем же соображениям, что и другие юноши, т.е. не за тем, чтобы сделать философию целью своей жизни, а чтобы лучше приуготовить себя к политической жизни. Однако события придали жизни Платона совсем иной смысл.

Первое непосредственное включение Платона в политическую жизнь относится к 404—403 гг. до н.э., когда аристократия пришла к власти, и двое его родственников — Хармид и Критий — оказались на первых ролях в олигархическом правительстве. Однако это был, без сомнения, опыт горький; разочарование вызвали методы интриг и насилия, пущенные в ход теми, к кому Платон всегда питал доверие.

Кульминационным событием, приведшим к полному разочарованию в практической политике Афин стало осуждение Сократа к смерти в 399 году, ответственность за которое легла на демократов, вновь пришедших к власти. Итак, Платон решает держаться подальше от политики воинствующих невежд.

После 399 г. Платон удаляется в Мегару вместе с другими учениками Сократа, где они были приняты Евклидом, но не задерживается там слишком долго.

В 388 г., в свои 40 лет, он посетил Италию. Ранее он побывал также в Египте и в Кирене, но об этих путешествиях он умалчивает в своей автобиографии (Письмо VII). И этого Письма мы узнаем, что в Италии он знакомится с пифагорейцами, в частности, с Архитом. Затем он отправляется на Сицилию, в Сиракузы по приглашению тирана Дионисия I. Понятно его желание внушить тирану идеал правителя-философа, который он основательно разработал в диалоге “Горгий” еще до путешествия. Однако очень скоро возникли неприязненные отношения с тираном и его придворными (как прямое подтверждение принципов, выдвинутых в “Горгии”), зато, напротив, завязалась дружба и понимание с Дионом, родственником тирана, в ком Платон по-прежнему не отчаивался найти достойного ученика и в будущем философа на троне. Между тем гнев Дионисия достиг такого накала, что он как раба продал Платона спартанскому послу в Эгине. Возможно, все было проще: высаженный в Эгине, находившейся в войне с Афинами, Платон почувствовал себя рабом по тому, как с ним обращались. Но, по счастью, скоро он был освобожден Анникеридом из Кирены, который нашел его в Эгине.

По возвращении в Афины Платон основывает Академию (в гимназии, расположенной в парке, посаженном в честь героя Академа), о чем впервые заявлено в диалоге “Менон”. Академия утвердилась очень быстро и стала собирать множество молодых и не очень молодых талантливых людей.

В 367 г. до н.э. Платон снова отправляется на Сицилию, где вслед за умершим Дионисием I воцаряется его сын Дионисий II, который, по мнению Диона, куда более отца благорасположен к проектам Платона. Впрочем, скоро выясняется, что одним льком шиты и сын, и отец. Дион по обвинению в заговоре сослан, Платона ждала участь узника. И лишь по причине своей занятости военными приготовлениями Дионисий, в конце концов, позволил Платону вернуться на родину.

В 361 г. предпринят третий вояж на Сицилию. В Афинах Платон нашел бежавшего туда Диона, которого ему удастся убедить принять настойчивые приглашения Дионисия. Тиран снова возжелал иметь при дворе философа, дабы укрепить себя в познаниях и мудрости. Платон едет с Дионом, надеясь утвердиться в Сиракузах. И вновь его ждет расплата за наивную веру в изменение природы тирана, на этот раз едва ли не ценой жизни. И лишь благодаря Архиту и тарантинам Платону удалось спастись. В 357 г. Дион пришел все же к власти, однако править Сиракузами долго ему не довелось, в 353 г. он был убит.

В 360 г. Платон вернулся в Афины и не расставался с Академией до своей смерти, наступившей в 347 г. до н.э.

Сочинения Платона дошли до нас в своей полноте, упорядоченные грамматиком Трасиллом, они могут быть сгруппированы по следующим девяти тетралогиям:

1. *Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон.*
2. *Кратил, Тэтет, Софист, Политик.*
3. *Парменид, Филеб, Пир, Федр.*
4. *Алкивиад I, Алкивиад II, Гиппарх, Любовники (Соперники).*
5. *Феаг, Хармид, Лахет, Лисид.*
6. *Евтидем, Протагор, Горгий, Менон.*
7. *Гиппий Меньший, Гиппий Большой, Ион, Менексен.*
8. *Клитофонт, Государство, Тимей, Критий.*
9. *Минос, Законы, Эпиномид, Письма.*

Интерпретация и оценка этих сочинений породили целую серию сложных проблем, образовавшую так называемый “платоновский вопрос”.

1.2. Вопрос аутентичности и эволюции творчества

Первая проблема следующая: все ли из 36 сочинений аутентичны, подлинны, и если нет, то какие из них?

Критика прошлого века, озабоченная этой проблемой, дошла до гиперкритического экстремизма, сомневаясь в подлинности едва ли не всех диалогов. Позже проблема утратила резкость и остроту, и сегодня есть тенденция считать аутентичными почти все диалоги, и даже про-сто все.

Вторая проблема относится к хронологии сочинений. Речь идет не о проблеме эрудиции, а скорее, о том, что платоновская мысль развивалась постепенно, превосходя саму себя в процессе самокритики и самокорректировки. С конца прошлого века, благодаря критерию стилиметрии (т.е. на базе стилистических характеристик работ разных периодов), наконец, удалось дать, по крайней мере, частичный ответ.

Если отталкиваться от “Законов”, определенно последнего сочинения Платона, то после внимательной установки его стилистических характеристик можно датировать и другие сочинения, соотнося их стилистические характеристики с предыдущими произведениями по критерию смежности.

И тогда к последнему периоду можно отнести, вероятно, следующие диалоги: “Тэтет”, “Парменид”, “Софист”, “Политик”, “Филеб”, “Тимей”, “Критий”, “Законы”. Таким образом получается, что “Государство” принадлежит к среднему периоду творчества Платона, предшествуют ему “Федон” и “Пир”, а перед ним — “Федр”. Можно также определить группу диалогов периода созревания, перехода от юношеских работ к более оригинальным. “Горгий”, похоже, был напи-

сан непосредственно перед первым путешествием в Италию, а “Менон” — сразу после него. К тому же периоду созревания относится “Кратил”. Диалог “Протагор”, возможно, есть блестящее завершение периода начального творчества. Большая часть других диалогов, преимущественно коротких, является, безусловно, юношескими сочинениями, в них обсуждается весьма изысканно сократическая проблематика. Некоторые из них могли быть переданы в зрелом возрасте. В любом случае, самые значительные метафизические диалоги (“Парменид”, “Софист”, “Политик”, “Филеб”) — продукты зрелого творчества последнего периода, что позволяет реконструировать платоновскую мысль достаточно убедительным образом.

Духовное развитие Платона началось с разработки преимущественно этикополитической проблематики, начиная с позиции, к которой пришел Сократ. Затем Платон подошел к необходимости восстановить некоторые онто-космологические моменты философии физиса. Однако сделал он это неожиданно оригинальным, воистину революционным образом, который сам Платон назвал “второй навигацией”, т.е. путем, приведшим к открытию сверхчувственного бытия (сверхприродного, надфизического), как позже мы увидим.

Открытие инобытия и его категориальная разработка привели к ревизии целой серии вечных проблем и запустили серию новых, которые Платон неустанно углублял до самой старости.

1.3. “Записанные” и “незаписанные” теории

В последние десятилетия на первый план вышла третья проблема — “незаписанных теорий”, которая усложнила “платоновский вопрос”. Многие ученые полагают, что от решения этой проблемы зависит корректная постановка платоновского вопроса и понимание значения платонизма в античной истории.

Древние источники свидетельствуют, что Платон в стенах Академии вел курсы под названием “Вокруг Блага”, не желая видеть их записанными. В них шла речь о последней высшей реальности, предельных основаниях и первопринципах, причем Платон добивался от учеников их понимания через суровую систему воспитательных методов. Учитель был убежден, что знание об этих последних основаниях нельзя передать иначе как посредством приуготовления и строжайшего самоконтроля, а это может иметь место только в живом диалоге и в режиме оральной (устной) диалектики.

В своем “Письме VII” Платон пишет: “Познание этих вещей не подлежит передаче, подобно другим знаниям, но лишь после долгих споров об этих вещах, в процессе совместной жизни, подобно внезапно вспыхнувшей искре, рождается душа сама себя понимающая... Этим вещам научаются необходимым образом лишь совместно, совместно же

постигают истину и ложь, которые и образуют реальность как таковую, после доскональной проверки в течение длительного времени, как я говорил вначале; методом притирки одних к другим имен, определенных, ощущений и образов, подвергнув их испытаниям, без зависти опробуйте их в споре, опровергая заблуждения, и воссияет внезапно познание каждой вещи в луче интеллектуальной интуиции, которая требует максимальных человеческих усилий”. По этому вопросу решение Платона категорично: “Об этом я ничего не писал. И никогда не напишу”.

Однако ученики, ассистировавшие Платону в его лекциях, кое-что все же записывали, и, таким образом, до нас эти записи дошли. Платон порицал их, более того, осуждал, считая их вредными и бесполезными, впрочем, признавал, что некоторые из его учеников неплохо поняли его лекции.

Стало быть, для понимания Платона мы не можем не учитывать эти устно выраженные доктрины, переданные устной традицией. Исследователи заметили, что некоторые диалоги, считавшиеся загадочными, непонятными в прошлом, будучи связаны с устными текстами, обретают четкий смысл.

1.4. Платоновские диалоги и Сократ как персонаж диалогов

Платон не желал писать о последних основаниях. Но даже в тех вещах, о коих решался писать, он отказывался быть систематичным и пытался воспроизвести дух сократовского диалога, имитируя его особенности, некое вопрошание без позы с прищпоривающим сомнением, с неизбежными разрывами, через которые майевтика выводит на свет истину из потаенности, настаивая и понуждая слушателя услышать свою душу, свой голос, со всеми драматическими муками, сопровождающими последние поиски. Так родился “сократический диалог”, ставший литературным жанром, воспринятый бесчисленными учениками Сократа, среди которых Платон, вероятно, был едва ли не единственным подлинным наследником; ибо лишь в нем мы видим истинную природу философствования Сократа, тогда как в других не находим ничего, кроме заурядного маньеризма.

Итак, философское письмо Платона — диалог¹⁰⁹, герой которого Сократ, беседующий с одним или несколькими слушателями. Рядом с ними есть еще один, куда более важный персонаж, — читатель, который есть собеседник абсолютно незаместимый, ибо именно ему, читателю, часто выпадает задача, назначенная самой майевтикой, принять решения большинства обсуждаемых проблем.

Очевидно, что Сократ в диалогах Платона из исторической личности превращается в персонаж диалогического действия, поэтому, чтобы

понять Платона, как уже прекрасно видел Гегель, “не важно расследовать то, что принадлежит Сократу, а что — Платону”. Действительно, Платон рано начал практиковать смещения исторического и теоретического планов, и именно в такой теоретической перспективе читаются его сочинения.

Сократ, стало быть, в диалогическом пространстве — это Платон, а Платон “письменный”, т.е. в сочинениях, известных публике, должен читаться под знаком Платона “бесписьменного”, Платона умолчаний.

1.5. Возрожденный и новый смысл “мифа” Платона

Мы уже видели, что философия родилась в результате высвобождения “логоса” и обособления его от мифа²²⁹ и фантазии¹. Софисты придали мифу функциональный характер (рационально-просветительский), однако, Сократ не одобрял этого, требуя строго диалектического обоснования. Поначалу и Платон разделял позицию Сократа. Но уже в диалоге “Горгий” он восстанавливает миф в правах, потом постоянно его использует, понимая его огромную важность.

Как объяснить этот факт? Возвращение философии к мифу — это инволюция, регресс, или, может быть, это частичное отречение философии от собственных прерогатив, отказ от последовательности, или, в любом случае, симптом неверия в себя?

На этот вопрос по-разному ответили Гегель и школа Хайдеггера. Гегель (и его последователи) видели в мифе помеху платоновскому мышлению, неразвитость логоса, который не завоевал еще полной свободы.

Напротив, школа Хайдеггера указала на миф как на подлинное выражение духа платонизма. В самом деле, логос схватывает бытие, но не жизнь, миф же уловляет и объясняет жизнь, не покрываемую логосом.

Истина посередине. Платон восстанавливает миф, реактивируя некоторые тезисы орфизма и религиозные компоненты. Для него миф есть нечто большее, чем фантазия, миф — выражение веры и доверия. Во многих диалогах, от “Горгия” и дальше, мы видим желание некой формы рациональной веры: миф ищет разъяснения в логосе, а логос хочет найти завершение в мифе. Платон, значит, верит в силу мифа, когда разум достигает своих пределов и крайних возможностей, он интуитивно преодолевает эти границы, поднимая дух в его трансцендирующем усилии.

Кроме того, необходимо заметить, что миф, употребляемый Платоном систематично, существенно отличается от дофилософского мифа, не знавшего логоса. Речь идет о мифе, который как уже было сказано, есть более чем восторг фантазии, выражение веры, но еще более того, миф, который не подчиняется логосу как таковому, но дает

стимул последнему. Это миф, который в процессе сотворения выступает демифологизированным, а от соприкосновения с логосом сбрасывает свои фантастические элементы, удерживая при этом силу аллюзии, намек и эвристической интуиции. Вот один яркий иллюстрирующий пассаж из “Федона”, непосредственно следующий за рассказом о родах душ и их участи по ту сторону земного мира: “Конечно, утверждать, что дела обстоят таким, а не другим образом, так, как я это показал, не значит убедить человека здравого смысла; однако утверждать так или иначе нечто подобное о том, что должно произойти с нашими душами и об их обиталище, включая то, что вытекает из нетленности души: все это, мне представляется, обогащает и возвышает того, кто верует в это, ведь риск прекрасен! И необходимо, чтобы вместе с этими верованиями мы очаровывались самими собой: именно поэтому я продлеваю немного жизнь моему мифу”.

Следовательно, чтобы понять Платона, необходимо признать роль мифа и отдать ему должное, и вместе с тем, признать роль логоса затем, чтобы соотнести их для тех, кто желает, в пользу логоса, или же, если угодно, в духе преодоления логоса (мифо-логии).

1.6. Многогранность и многозначность платоновской мысли

На протяжении веков Платон обрел множество ликов, и именно в этой многоликости секрет обаяния платонизма, пронизывающего духовную историю Запада.

а) Начиная с философов Академии, сложилась традиция чтения Платона в ключе метафизики и гносеологии, что указывало на то, что в теории и познании идей нельзя обойтись без опоры на платонизм. б) Впоследствии, в неоплатонизме была найдена аутентичная форма платонизма в религиозной проблематике, в предвосхищающем ожидании божественного, в мистическом измерении, в котором исполнена большая часть диалогов. в) Вплоть до настоящего времени сохранились эти две интерпретации, но в нашем столетии возникла третья, которая усматривает сущность платонизма в этикополитической проблематике; в том, что он отталкивается от прошлого, не принимая его почти во всем, по крайней мере, в самоценности этого прошлого. В Письме VII Платон определенно заявляет, что его истинной глубинной страстью была политика. Сама жизнь, его сицилийские эксперименты подтверждают это. г) Наконец, в последние десятилетия ученые вновь вернулись к ландшафту устной диалектики в том смысле, что так называемые “последние истины”, по убеждению Платона, не могут быть выражены письменно. Думается, что подлинный Платон не схватывается ни одной из этих перспектив, взятых по отдельности как единственно значимая точка зрения, а, лишь, в совокупности этих

направлений в динамике. Первые три позиции прочтения освещают три реальных лика, три ракурса метафизики Платона, которые, будучи по-разному соотносены дают эффект полисемии платоновских сочинений. Четвертый аспект объясняет природу этой многогранности, оставляя контуры платоновской системы ясными в своей прозрачности.

2. ОБОСНОВАНИЕ МЕТАФИЗИКИ

2.1. “Вторая навигация”, или открытие метафизики

В философии Платона существует момент, относительно которого все философские проблемы обретают новое основание, что инициирует иной духовный климат, служащий фоном для постановки и решения новых проблем. Это — открытие реальности сверхчувственного, надфизического пространства, признаки которого не просматриваются в предшествующей философии физиса, искавшей причины феноменов физического и механического порядка (вода, воздух, земля, огонь, горячее, холодное, конденсация, разряжение и т.п.).

Даже Анаксагор, заметил Платон, который лучше других увидел необходимость введения универсального интеллигибельного начала, не смог разработать эту интуицию, отдавая дань традиционным физическим первоначалам. Но проблема лежит в самом основании: являются ли причины физического и механического характера истинными? Или же, напротив, они суть “со-причины”, т.е. сопутствующие, ведущие и служащие другим, более высоким причинам? Может ли, наконец, быть причиной того, что физично и механично, нечто нефизическое и немеханическое?

Для ответа на этот вопрос Платон прибегает к образу, им же эмблематически названному, — “второй навигацией”²³³. По терминологии древних мореплавателей, когда утихал ветер и паруса не функционировали, судно переходило на управление веслами, и это называлось второй навигацией. В образной системе Платона первая навигация символизировала ход философии по ветру на парусах натуралистической мысли. Ясно, что вторая фаза персонифицировалась Платоном и его вкладом, с тем, что, без метафор, было результатом его собственных усилий. Первая навигация, по существу, закончилась неудачей, ибо досократикам не удалось до конца объяснить чувственно воспринимаемое посредством чувственного же. Через эту брешь философия вышла в новое измерение бытия сверхчувственного, умопостигаемого. “Вторая навигация” Платона предприняла решительное

отстранение от чувств и чувственного, произошло смещение центра философской оси на чисто рациональное, на то, что может быть схвачено лишь интеллектуально. В “Федоне” мы читаем: “Едва ли есть страх, что душа моя и вовсе ослепнет, глядя на вещи очами и пытаюсь ухватить их каким-либо другим из чувств. А посему укрепил меня в необходимости прибегнуть вновь и вновь к доводам логоса, и лишь в них буду искать истину вещей... Стало быть, я сам определил себя в этом направлении, и мало-помалу, приняв за основу рассуждение, которое мне представляется наиболее прочным, решаю о том, что с ним согласуется, как об истинном, будь то причины, или другие вещи, а если не согласуется, как о неистинном”.

Смысл “второй навигации” станет еще яснее, если обратиться к примерам самого же Платона. Мы хотим объяснить, почему некая вещь красива? Так что ж, натуралист призвал бы для объяснения элементы чисто физические: цвет, фигура и т.п. Однако, считает Платон, они не есть истинные причины, скорее, средства или со-причины. Надобно постулировать существование некой последней причины, каковая, чтобы быть подлинной причиной, должна быть чем-то нечувственным, но умопостигаемым. Таковой является Идея, или же чистая форма Красоты-в-себе, которая в силу своего участия, присутствия или сходства, т.е. некоего отношения, определяет, какие из вещей, данных в опыте, красивы, т.е. через форму, цвет и пропорции обнаруживает, каковы они есть и какими должны быть в точном смысле, чтобы быть прекрасными.

Вот второй пример, не менее красноречивый. Сократ находится в тюрьме и ждет своего приговора. Почему он в тюрьме? — Объяснение механико-натуралистическое: да потому, что Сократ имеет тело, которое сделано из костей и нервов, мускулов и сочленений, которые, в свою очередь, способны двигаться путем сокращения и ослабления нервов: по этой причине Сократ, передвигая ноги, мог бы войти в карцер, где мы его и обнаружили бы. Всякому очевидна неадекватность такого объяснения, ибо ясно лишь, посредством чего тело Сократа оказалось в тюрьме. Истинная же причина этого — морального и духовного порядка: он сам решил принять вердикт судей и подчиниться афинским законам, рассудив, что это было бы благом и обладало бы силой убеждающего аргумента. И лишь вследствие этого морального и духовного выбора были приведены в движение мускулы, ноги и все прочее.

Примеры можно умножать. Платон убеждает, что это имеет силу для всех вещей, что любая вещь физического мира имеет свою высшую и последнюю причину, которая имеет природу не физическую, но метафизическую.

“Вторая навигация” привела к пониманию двух планов бытия: феноменального, видимого, и невидимого, метафеноменального, улав-

ливаемого исключительно интеллектом. Можно также утверждать, что это завоевание со временем обозначило основание и важнейший этап в истории западной мысли, которая впредь будет определена этим размежеванием, как в той мере, в какой она его приняла (и это очевидно), так и в той мере, в какой не приняла; в этом последнем случае она будет полемически отстаивать свое неприятие.

Только после этой “второй навигации” можно говорить о “материальном” и “нематериальном”, “чувственном” и “сверхчувственном”, “эмпирическом” и “метаэмпирическом”, “физическом” и “надфизическом”. В свете этих категорий предшествующие философы физически выступают материалистами, ибо природа и космос есть тотальность вещей не как таковых, а вещей являющихся. “Истинное бытие” теперь уже образует умопостигаемую, интеллигибельную реальность.

2.2. Гиперурания, или мир идей

Эти причины не физической природы, т.е. умопостигаемая реальность, были определены Платоном терминами Идея, Эйдос, или Форма. Платоновские идеи, стало быть, не есть просто понятия, т.е. чисто умственные представления (это позже термин принял такой смысл), это, скорее, целостность, сущность. Идеи — не мысли, а то, по поводу чего мысль думает, когда она свободна от чувственного, это подлинное бытие, бытие в превосходной степени. Идеи — сущность вещей, т.е. то, что каждую из них делает тем, что она есть. Платон употребляет термин “парадигма”, указывая, что идеи образуют перманентную модель каждой вещи (чем она должна быть).

Другие термины, и более выразительные, мы находим у Платона — “в себе”, а также “для себя” (“Прекрасное само по себе”, “Благо в себе” и т.д.), — часто неверно поняты, ставшие объектом острой полемики уже во времена Платона. Эти выражения, в действительности, обозначали характер безотносительности и стабильности, короче говоря, выражали абсолютность. Утверждение “идеи в себе и для себя” означало, к примеру, что Прекрасное и Истинное таковы не только относительно отдельно взятого субъекта (как этого хотел Протагор), но что они не подлежат манипуляциям в угоду субъективному капризу, а, напротив, они предписаны субъекту абсолютным образом. “Идеи в себе” суть то, что не вовлечено в вихревой поток становления, в водовороте которого живет мир чувственного: чувственно воспринимаемые вещи, первоначально красивые, становятся безобразными, но то, что непричастно к становящемуся безобразным, и есть причина прекрасного, т.е. идея Красоты. Итак: истинные причины вещей чувственных, меняющихся по своей природе, не могут сами по себе меняться, иначе

они не будут последними причинами, предельными основаниями и высшим смыслом.

Комплекс Идей с вышеописанными чертами вошел в историю под названием “Гиперурания”⁷⁶ употребленным в “Федре”. “Это место над небесами, — писал Платон, — Гиперурания, никто из земных поэтов его не воспевал и не воспоем должным образом. И все же это так, ибо надо же иметь мужество, чтобы говорить правду, в особенности, когда говорят об истине. Ведь это и есть субстанция (реальность, бытие, т.е. идеи), которая лишена цвета, фигуры и неосязаема, которую, возможно, созерцает лишь водительница души, нус, это и есть подлинный объект истинной науки, которой это посильно. Кроме того, сама мысль о боге питается интеллектом и чистой наукой, а также это дело каждой души, имеющей сердце, воспринять то, что к ней взывает; и ведомая бытием, она возрадуется, созерцая истину, пока, вращаясь, не будет приведена в то же состояние. В процессе эволюции мысль видит справедливость как таковую, видит мудрость, видит науку, не ту, что вовлечена в становление, и не ту, что разнится, имея дело с разными объектами, кои мы называем существами, но ту науку, которая есть реальное знание об объекте, который есть реальное бытие. И только созерцая подобным образом другие реальные целостности, наполнившись ими, она затем снова окунется в целокупность неба и вернется домой”.

Заметим, что “местность Гиперурания”¹⁹² означает локальность наднебесную, или “поверх физического космоса”, и, стало быть, есть мифическое представление, образ, указывающий, в точном смысле, место, которое не есть место. Действительно, идеи тут же описаны как то, что не имеет ничего в предметном смысле (без фигуры, цвета, неосязаемые). Гиперурания, следовательно, есть образ непространственного, умопостигаемого, надфизического мира. Платон усердно подчеркивает, что Идеи “доступны лишь наиболее возвышенной части души”, т.е. открыты понимающему уму и только ему.

2.3. Структура идеального мира

Как уже не раз отмечалось, мир идей образован из некоего множества, поскольку в нем есть идеи всех вещей: идеи эстетических ценностей, идеи моральных ценностей, идеи различных телесных образований, идеи математических и геометрических формул и фигур и т.п. Таковые идеи никем и ничем не порождены, они неразложимы, неизменны, как элеатово бытие.

Различение двух планов бытия, чувственного и умопостигаемого, теперь преодолевало антитезу Гераклита и Парменида. Вечная текучесть относительно друг друга флюидных свойств есть бытие чувствен-

но осязаемое. Напротив, неизменность и все, с ней связанное, есть бытие умопостигаемое. Но у элеатов возникли две проблемы, которые и плюралистам не удалось разрешить: как возможно существование “многого”, и каким образом существует небытие? Как видим, эти проблемы теснейшим образом связаны, ибо имеют один и тот же фундамент. Чтобы сформулировать собственную концепцию идей, где структурно содержится множественность, Платон должен был дать четкое решение обеих этих проблем.

Уже в диалоге “Парменид”, возможно, самом сложном из всех других диалогов, Платон подверг критике концепцию унитарности, которая стала сердцевинной элеатизма. Единое (или целостность) не может мыслиться в модусе абсолюта, т.е. так, чтобы исключалась любая множественность: единого нет без многого, а многое есть лишь в едином.

Возможность существования множественности дана Платоном в диалоге “Софист”, она разрабатывается устами персонажа без имени, некоего чужестранца из Элеи. Парменид прав, говоря, что небытия нет, если его понимать как абсолютное отрицание бытия. Но ошибка его состоит в предположении, что это единственная форма небытия. Ведь существует небытие как “отличность”, или “инаковость”, чего элеаты не принимали в расчет. Любая идея, чтобы быть этой идеей, должна отличаться от других, т.е. должна быть “небытием” всех прочих. И, таким образом, каждая идея наделена некоторой дозой бытия и бесконечно небытием. Наконец, удалось преодолеть Парменида путем введения понятий “покоя” и “движения” как идеальных в умопостигаемом мире: каждая идея неподвижна сама по себе, но, в динамическом смысле слова, она есть идеальное движение по отношению к другим, участвуя в других, или же, исключая участие других.

Здесь сразу же становится ясно, что Платон понимает свой мир идей как иерархически организованную систему, в которой идеи нижнего яруса подчинены более высоким, и дальше, и выше, вплоть до Идеи на вершине иерархии, которая есть условие всех остальных и не обусловлена никакой другой (необусловлена, значит, абсолютна).

По поводу этого необусловленного начала Платон красноречиво пишет в “Государстве” о том, что есть Благо. О Благe он говорит не только как об основании, делающем идеи познаваемыми и ум познающим, но и как о том, что производит бытие и сущность: “Благо — не субстанция, или сущность, но превыше ее, будучи в своем превосходстве достоинством иерархии и ее потенцией”. Об этом начале он более ничего не пишет, но оставляет для досказывания в “оральном”, устном пространстве живого слова, о чем известно по его лекциям “Вокруг Блага”, которые образуют финальную фазу платоновской мысли, и, как установили недавние исследования, лекции шли параллельно с созданием диалогических композиций, начиная с “Государства”.

Высшее начало, названное в “Государстве” Благом, в параллельном текстовом пространстве было “Единым”. Различие примечательное и вполне объяснимое, ибо “Единое” есть Благо в себе, поскольку все, что ни производится им, — благодно, поэтому Благо — функциональный аспект Единого. Единому противостоит начало, также упорядочивающее, но рангом ниже, понимаемое как безусловное и неограниченное начало множественности. Сей второй принцип получил название Диады, или Дуализма, Дуальности большого-малого, в одно и то же время бесконечно великого и бесконечно малого, ничтожного, потому назван Дуальностью неограниченной, неопределенной.

Из соединения этих двух начал вырастает тотальность всех идей. Единое воздействует на неограниченную множественность в духе ограничения и детерминации, обозначения границ, т.е. как формальный принцип, дающий форму, границы и пределы. В то же время принцип множественности исполняет роль субстрата, подобно интеллигибельной материи, если использовать позднейшую терминологию. Каждая и взятые все вместе идеи, следовательно, есть своего рода “смесь” двух принципов (ограничения и безграничного). Единое, сверх того, давая границы, манифестирует себя как Благо, поскольку, определяя неопределенное, оно конфигурирует и воплощает единство множества бесформенных элементов, давая им форму, сущность, порядок, совершенство, высшую ценность. Итак, Единое есть: а) принцип бытия (ибо, как сказано, это сущность, субстанция, Идея); б) принцип истинности и познаваемости, ибо лишь то, что определено, — умопостижаемо, познаваемо; в) принцип ценности, ибо именно ограничение влечет за собой порядок, совершенствование, а значит, позитивность.

Наконец, “насколько можно заключить, следуя целой серии указаний и уточнений, Платон определял унитарность, целостность как “меру”, или, точнее, строжайшую соразмерность” (Г.Крамер).

Эта теория, как заметил Аристотель и его комментаторы, несет в себе знаки отчетливой инспирации и воодушевляющей силы пифагореизма. В терминах метафизики она выразила характерным образом особую статью греческого духа во всем его богатстве, все ценности которого ведут к наложению пределов тому, что не определено, находя при этом всему порядок и точную меру.

Два существенных штриха необходимо наметить еще для понимания структуры идеального мира Платона.

Рождение идей из принципов Единого и Диады нельзя понимать как временной процесс, это, скорее, метафора, иллюстрирующая анализ онтологической структуры. Ее цель — сделать доступным в дискурсивной манере раскрытие порядка бытия, который сам по себе не процессуален и атемпорален (вне времени и вне становления). Следовательно, сказать, что сначала порождены эти определенные идеи, а затем — другие, совсем не значит допустить хронологическую после-

довательность одних за другими, напротив, — это иерархическая градация, своего рода примат и апостериорность, старшинство онтологического свойства. В этом смысле сразу после первоначал возникают “генеральные” идеи; о пяти из высших идей говорится в диалоге “Софист” — Бытие, Покой, Движение, Тожественность, Различие, за ними следуют другие — Равенство, Неравенство, Сходство, Неподобность и т.д. Возможно, в этой плоскости Платон располагал так называемые идеальные числа, или идеи-числа, архетипы идеального характера (не смешивать с математическими числами). Эти идеи иерархически расположены выше других, ибо последние участвуют в первых (а значит, содержатся в них), но не наоборот. К примеру, идея человека включает в себя идентичность и равенство самому себе, но также различие и неравенство — относительно других людей, но ни одной из высших идей не заключается в идее человека. Аналогично отношение идей-чисел к остальным идеям. Платон, должно быть, мыслил некоторые идеи как монады, диады, триады и т.п., поскольку они соотносились с единицей, двумя, тремя по внутренней конфигурации или по типу соотношения с другими идеями. Впрочем, здесь информация ограничена.

Ступенькой ниже в иерархии интеллигибельного мира расположены математические объекты, числа и геометрические фигуры, которые, в отличие от идеальных чисел, множественны (много единиц, 2, 3..., много треугольников и т.п.), впрочем, они также доступны познанию.

Позже Филоном Александрийским и Плотиним эта сложная сфера платоновской умопостигаемой реальности будет названа “ноэтический космос”. В самом деле, Платон выстраивает некую тотальность бытия мыслимого во всех его связях и отношениях, и того, что в диалоге “Федр” названо “Гиперуранией”, или “Долиной правды”, т.е. некоей обители, где души блаженствуют, созерцая.

2.4. Генезис и структура чувственно воспринимаемого космоса

От мира чувственного с помощью “второй навигации” мы совершили восхождение к миру умопостигаемому как к его истинной причине. Теперь, поняв структуру высшего мира, нетрудно постичь генезис и структуру мира чувственного. Подобно идеальному миру, проистекающему из Единого как формального принципа и Диады как принципа материального (вместе умопостигаемого), физический мир происходит также из идей — принципа формального и принципа материального, однако на этот раз доступных чувствам, т.е. из начала неограниченного и неопределенного, физического по характеру.

Единое действовало на неопределенную Диаду в сфере умопостигаемого без посредников, ибо оба принципа идеальны, не так дело обстоит в сфере чувственного. Материя, лежбище чувственного, кото-

рую Платон называет “choга”, “хора” (пространственность), существует лишь благодаря смутным образом участвующему в ней умопостигаемому миру, и она находится во власти бесформенного и хаотического движения. Так каким же образом идеи воздействуют на чувственный физический мир, и из хаоса рождается космос?

Ответ Платона таков. Существует Демиург, некий Бог-творец, Бог мыслящий и волящий (стало быть, личностный), который, взяв за образец мир идей, слепил как мастерской так называемую “хору”, и таким способом породил физический космос.

Схема объяснения чувственно воспринимаемого мира по Платону, следовательно, ясна: модель (идеальный мир), копия (физический мир) и Творец, автор копии согласно модели. Модель-образец вечна, вечен также творец, но чувственный мир, продукт мастерской, рожден в точном смысле слова. “Он порожден, — читаем в “Тимее”, — ибо его можно видеть и трогать, он имеет тело и все прочее чувствующее, а как таковые они суть процессы порождения и генерирования”.

Так отчего же Демиургу захотелось породить этот мир? По мнению Платона, божественный мастерской произвел мир для добра и из любви к благу. Вот его ответ, который столетиями отмечен как одна из вершин философской мысли: “Скажем, по какой же прихоти Творец вызвал к жизни этот универсум? Он был благостен, а в благом нет зависти никогда и ни в чем. Свободный от порока, восхотел он, чтобы все вещи стали бы похожими на него, насколько это возможно. Если кто-либо из людей благоразумных воспримет это как главный мотив рождения универсума, то воспримет главное. Ведь Бог, желая видеть все вещи благими, и, насколько это возможно, ни единой с изъяном, принял на себя все из видимого, что, лишенное покоя, металось неправильно и беспорядочно, и привел все это из разобщения к порядку, рассудив, как лучше подобает ему быть. С тех пор не делалось ничего иного, как если только, чтобы вещь была еще более прекрасной. Рассудив так, он нашел, что среди вещей видимых, учитывая их интерес, ни одна из них, лишенная понимающего начала, не может быть прекрасней другой, а имея она хоть толику интеллекта, не может же быть совсем без души. И, основываясь на этом рассуждении, вложил он понимание в душу, а душу — в тело, произведя так универсум, чтобы творение его рук было бы прекраснейшим по натуре его и благим настолько, насколько это возможно. Таков второй мотив, надобно сказать, чтоб этот мир был в действительности одушевленным животным и понимающим, ибо порожден, согласно божественному провидению”.

Итак, демиург создал творение наипрекраснейшее из возможных, одухотворенное и пронизанное желанием добра: зло и все негативное маргинальны, явления “хаотической распыленности” (чувственной матери) сведены к интеллигибельному, иррациональное — к рациональному.

Из вышесказанного ясно, что Платон видит мир наделенным жизненной силой и пониманием, а это фактически означает, что, по его мнению, быть живым и понимающим есть состояние более совершенное, чем быть не-живым и не-понимающим. Именно поэтому Демиург наделил этот мир совершенным телом, а сверх того, душой совершенной и пониманием возможно более полным. Так была создана душа мира (с использованием трех принципов: сущности, тождества и различия), а внутри души — тело мира. Мир выступает как некий “видимый Бог”, и звезды, светила суть ничто иное как “видимые Боги”. Так, сконструированный мир не подвержен коррупции, порче; мир рожден, но не исчезнет вовек.

Обозначим еще один момент. Интеллигибельный мир пребывает под знаком вечности, что надо понимать как неподвижную “естественность”, вне категорий “было” или же “будет”. Мир чувственный, напротив, протяжен во времени. А что же такое — время? Ответ Платона изящен: время — это “движущееся подобие вечности”, своеобразное мелькание, просвет “естественности” сквозь “было” и “будет”. Структурно это мерцание влечет за собой движение и порождение. Время, в таком понимании, рождено “одновременно с небесами”, т.е. с возникновением космоса, это значит, что “раньше” рождения мира не было времени, оно началось с миром.

Чувственный мир выступает у Платона как космос, восхитительный порядок, символизирующий триумф логосного начала над слепой необходимостью материи, побежденной Демиургом. “Бог, скомпоновав все части всех вещей с тщанием и точностью, насколько позволила природа необходимости (т.е. материи), спонтанная и ускользающая, повсюду придал им согласованные пропорции и гармонию”. Древняя пифагорова концепция “космоса” нашла у Платона свою торжественную каденцию.

2.5. Бог и божественное у Платона

Мы уже много раз использовали термины “Бог” и “Божественное”. Наконец, пришла пора определить, каков собственный смысл этих слов в платоновой теологии.

Кто-то заметил, что Платон был основателем западной теологии. Это верно, если ее понимать в определенном смысле. “Вторая навигация” Платона, открытие сверхчувственного в ходе нее, впервые дали ему возможность увидеть божественное в новой перспективе так, что и сегодня для нас фундаментальным образом равнозначно: верить в божественное = верить в сверхземное. Несомненно, под таким углом зрения Платон был создателем западной теологии, введя категорию нематериального, в модусе которой осмыслено божественное.

Отдав должное Платону в обнаружении нового яруса бытия, в который была имплантирована вся теологическая проблематика, нель-

зя терять из виду, что понятие сверхчувственного есть константа всей философии, а также структурный фундамент греческой ментальности с ее многогранным пониманием божественного.

Поэтому в теологии Платона мы должны различать безличное божественное начало и Бога и богов персонифицированных. Божественное — это идеальный мир во всех своих измерениях, Божественна Идея Блага, тем не менее, это не есть Бог-личность. На вершине иерархии идеального мира находится божественное Существо, но и это не Бог-личность, также как Идея суть божественные имперсональные (безличные) Существа.

И уж если кто и обладает личностной характеристикой, т.е. является Богом в старом смысле, то это Демиург, мудрый, понимающий и волящий, но и он, иерархическое завершение мира, — вне мира идей, ибо он не только его не создает, но и не зависит от него. Демиург не сотворяет и так называемой “хоры”, или материи, из коей состоит физический мир; материя предшествует ему как идеальное условие. Демиург — это ваятель, зодчий, формовщик мира, но не творец его. Боги, созданные Демиургом, — подобны звездам и светилам, одушевлены и проникнуты логосом. Поразительна привязанность Платона к той божественности, в которой так много от античного традиционного политеизма. Божественна душа мира, божественны души звезд и души людей, рядом с которыми — их демоны-хранители и демоны-посредники, медиумы, наиболее типический из которых — Эрос.

Как видно, в самом теологичном из мыслителей Греции структурно внедрен политеизм. Позже Аристотель сделает в этом отношении шаг вперед, сместив границы иерархии, он предпочтет Бога-личность взамен имперсонального божества. И все-таки никто из греков, в т.ч. и Аристотель, не откроет монотеистического облика мира, принести который будет суждено лишь Библии.

3. ПОЗНАНИЕ, ДИАЛЕКТИКА, РИТОРИКА, ИСКУССТВО И ЭРОТИКА

3.1. Источники познания

До сих пор мы говорили об интеллигибельном мире, его структуре и о том, как он отражается в мире чувственном. Остается выяснить, каким образом человек может приблизиться к идеальному миру.

Проблема познания так или иначе дискутировалась всеми предыдущими философами, хотя вряд ли, впрочем, можно сказать, что кем-то из них она была поставлена и определена как таковая. Платон был в

этом смысле первым, кто со всей ясностью связал проблему познания с понятием интеллигибельного, хотя его решения, по большей части, сохраняли характер апорий.

Первую такую попытку мы находим в диалоге “Менон”. В этом диалоге эристы устраивают коварную ловушку с целью заблокировать проблему, убеждая, что исследование и познание невозможны. Действительно, как можно искать и узнавать то, что еще не найдено, не известно. Ведь если нечто мы находим, то лишь потому, что оно уже известно; и если искомое было бы найдено, то каким образом оно было бы опознано, если не располагать эффективным средством сличения и опознания.

Для разрешения этой апории Платон находит в высшей степени остроумный выход: познание — это “анамнез”, т.е. некая форма “вспоминания”, реактивация того, что уже от века есть в глубинах сокровищницы нашей души.

В “Меноне” представлены два пути решения задачи — мифический и диалектический. Во избежание возможного искажения замысла Платона необходимо рассмотрение и того, и другого.

Первая, мифорелигиозная трактовка проблемы озвучивает орфики-пифагорейские мотивы, согласно которым душа бессмертна и рождается много раз. Душа, стала быть, видела все, и вся реальность для нее доступна, как по эту сторону мира, так и по другую. Если это так, заключает Платон, нет ничего проще, чем увидеть, как душа познает и понимает: она извлекает из самой себя истину, которой владеет как своей сутью. Вот это извлечение из себя и есть “вспоминание”, “анамнез”.

И тут же в “Меноне” все части развернуты в обратном порядке: то, что было выводом, подвергнуто философской интерпретации как факт, данный для экспериментальной проверки, в то время как то, что поначалу было мифологической предпосылкой, функцией основания, становится, напротив, умозаключением. Значит, Платон находит важным дополнить мифологическую экспозицию “майевтическим экспериментом”. Он, задавая вопросы рабу, не сведущему в геометрии, приводит его сократическим методом к решению одной из теорем Пифагора. Следовательно, аргументирует Платон, поскольку раба не обучали геометрии, и никем решение не было подсказано, полученное им самим знание — его заслуга, не оставляющая сомнения в том, что источник знания — его душа, способная вспомнить. Ясно теперь, что на основе аргументации, далекой от какого бы то ни было мифа, раб, как и любой человек, способен добыть изнутри себя истину, которой прежде не ведал, которой его никто не учил.

Очевидно, условием извлечения истины из души, произрастания ее, должен быть факт наличия истины в душе. Поэтому доктрина

анамнеза есть не только неизбежное следствие из орфико-пифагорейской теории метемпсихоза, но, в не меньшей степени, удостоверение в реальных возможностях сократической майевтики.

Еще одно доказательство этой теории на основе переработки математических познаний мы находим в диалоге “Федон”. Мы констатируем при помощи чувств существование вещей равных, больших, меньших, квадратных, круглых и др. Но — при внимательном рассмотрении — мы обнаруживаем, что данные, сопровождающие эксперимент, все без исключения, не адекватны, в точном смысле, тем понятиям, которыми мы неоспоримо обладаем. Ни одна из вещей, чувственно нам данных, не бывает абсолютно и совершенно квадратной или круглой, тем не менее, это не отнимает у нас понятий равного, квадратного, круглого в совершенном и абсолютном смысле. Значит, необходимо заключить, что между опытными данными и нашими понятиями существует некий зазор: последние содержат в себе нечто большее относительно первых. Так откуда же берется эта плюсовая величина? Если ее нельзя структурно обнаружить вовне, т.е. чувством, стало быть, ее источник внутри нас. Причем, этот плюс не есть творение думающего субъекта, последний его находит, следовательно, он предпослан субъекту объективным образом, будучи абсолютным и независимым. Итак, чувства поставляют знания несовершенные, но наш интеллект вскрывает, отталкиваясь от этих знаний, замыкаясь и углубляясь в собственные глубины, знания иные, совершенные, коррелирующие с первыми. А, поскольку наш ум их не производит, правильно заключить, что он их находит, как изначально существующие, вспоминая.

Подобное обоснование Платон воспроизводит по поводу эстетических и этических понятий (прекрасное, истинное, благое, здоровое и т.п.), которые нельзя объяснить иначе как исходящие из чистого родникового источника нашей души, образы которой дают нам эти понятия, а в целом, и идеальное видение мира, метафизика которого представлена в “Федре”, и позднее в “Тимее”.

Кто-то из ученых увидел в платоновских реминисценциях первый западный аналог понятия “априори”. Этот термин, хотя и не платоновский, может быть здесь использован, но не в кантианско-субъективистском смысле, а в объективистском. Мир идей — абсолютная объективная реальность, которая посредством анамнеза становится предметом ума. И, поскольку интеллект не производит, но собирает и сортирует идеи независимым от опыта образом (хотя и при содействии опыта: для “вспоминания” идеи равенства мы должны чувственно воспринимать некоторые вещи как равные), в этом случае уместно говорить об открытии “априорного” в западной философии в том отношении, что независимо от опыта в человеке присутствуют чистые формы знания.

3.2. Ступени познания: мнение и наука

Понятие анамнеза объясняет источник, или возможность познания, залог которого — изначальная интуиция правды в нашей душе. Этапы и специфические способы познания Платон определяет в “Государстве” и диалектических диалогах.

В “Государстве” Платон отталкивается от положения, что познание пропорционально бытию так, что лишь максимальным образом существующее познаваемо наисовершенным образом; ясно, что небытие абсолютно не познаваемо. Но, поскольку есть промежуточная реальность между бытием и небытием, т.е. сфера чувственного, смесь бытия и небытия (поэтому она — объект становления), постольку есть и промежуточное познание между наукой и невежеством: и эта промежуточная форма знания есть “*doxa*”, “докса”, мнение.

Мнение, по Платону, почти всегда обманчиво. Иногда, впрочем, оно может быть и правдоподобным, и полезным, но никогда не имеет в себе гарантии собственной точности, оставаясь неустойчивым, как в своей основе неустойчив мир чувств, в котором обретается мнение. Для сообщения ему устойчивости, необходимо, утверждает Платон в “Меноне”, “каузальное основание”, которое позволяет зафиксировать мнение с помощью познания причин (т.е. идей), и тогда мнение превращается в науку, или “эпистему”.

Платон специфицирует и мнение (*doxa*), и науку (*episteme*)¹⁸: мнение разделяется на простое воображение (*eikasia*) и на верование (*pistis*) наука же бывает родом опосредования (*dianoia*)¹¹⁰ и чистой мудростью (*noesis*)¹⁸⁹. Каждая из ступеней и форм познания коррелирует с формой бытия и реальности. Двум ступеням чувственного соответствуют *eikasia* и *pistis*, первая — тени и образы вещей, вторая — сами вещи; *dianoia* и *noesis* — две ступени интеллигибельного, первая — математико-геометрические познания, вторая — чистая диалектика идей. Математико-геометрическое познание — медиум, поскольку использует визуальные элементы (фигуры, к примеру) и гипотезы, “нозис” есть начало высшее и абсолютное, от которого все зависит, и это чистое созерцание, удерживающее Идеи, гармоническим завершением которого выступает Идея Блага.

3.3. Диалектика

В повседневном обиходе люди довольствуются первыми двумя формами познания, доверяясь мнениям; математики поднимаются к дианоэе, но лишь философы достигают высшей науки, ноэтического знания. В интеллекте и незаинтересованном созерцании, оставив ощущения и все связанное с чувственным, в процессе дискурса и интуитив-

ного проникновения собирают чистые идеи, их позитивные и негативные отношения, связи включения и изъятия, восходят от идеи к идее, пока не достигнут вершины, т.е. Безусловного. Вот этот процесс восхождения и есть “диалектика”, а философ, по определению, есть “диалектик”.

Итак, есть диалектика восходящая, которая, освободясь от чувств и чувственного, ведет от идеи к идее, вплоть до высшей; но есть также диалектика нисходящая, дорога на спуск: от высшей идеи — к идеям общим, через разделение, она ведет к данной идее, которая обнимает некую иерархическую структуру идеального мира. Этот процесс, т.н. диалектический, обстоятельно проиллюстрирован в диалогах последнего периода. Отсюда хорошо видно, что новое значение слова “диалектика” прямо вытекает из “второй навигации” Платона.

3.4. Искусство как удаление от истины

Платоновская проблематика искусства вплотную примыкает к метафизике и диалектике. В определении сущности, функции, роли и значимости искусства Платон озабочен одним: какова его ценность для истины? Ясно, что его ответ во всем негативен. Искусство не только не раскрывает истины, но скрывает ее, а потому оно не есть форма истинного познания; оно не улучшает природу человека, но портит ее, ибо лжет. Оно не воспитывает, но развращает, поскольку попустительствует иррациональным способностям человека, которые, понятное дело, далеко отстоят от высших.

Так, уже в первых своих сочинениях он низко оценивает поэзию, решительно возвышая над ней философию. Поэт становится поэтом не по науке и познаниям, но по наитию. Создавая нечто, он бывает “вне себя”, в исступлении, и значит, не ведает, что творит. Он не в состоянии объяснить, ни того, что сделал, ни научить другого тому, что делает. Поэт таков, каким его “Бог обидел”, “Божьей милостью”, но никак не благодаря познанию.

Уточнения понятия искусства мы находим в 10-й книге “Государства”. Искусство (поэзия, живопись, пластика), с точки зрения онтологии, есть некий “мимесис”²²⁵, имитация, подражание чувственному (людям, вещам, фактам, событиям разного рода). Известно, что последние суть образы вечной идеальной парадигмы, отдаленные от истинного ровно настолько, насколько копия отстоит от оригинала. Так, если искусство, в свою очередь, есть имитация чувственного, то нельзя не понимать, что она тем самым является копией, воспроизводящей копию, а, стало быть, трижды удалена от истины.

Так фигуративное искусство имитирует простую видимость, поэты плетут вирши, не понимая, о чем говорят, и все это, с точки зрения

истины, не более чем игра, шутка. В довершение всего Платон полагает, что искусство льет воду на мельницу не самой благородной части нашей души, а потому должно быть изгнано из идеального государства, тем более, что люди искусства мало склонны подчиняться законам блага и истины.

Заметим, что Платон не отрицает силы и права на существование искусства, отрицая лишь его самоценность. Искусство служит добру и истине, либо злу и лжи, *tertium non datur*. Предоставленное самому себе искусство становится фальшью. Чтобы спастись от лжи, оно должно проверять себя философией, устремленной к истине. Поэт не может пренебрегать философскими правилами.

3.5. Риторика как мистификация истины

Говоря о софистах, мы имели случай показать исключительную важность риторики в условиях античной классики. Речь идет не о литературном мастерстве, — чем она для нас, теперешних, является, — неомаргинальном явлении практической жизни. Риторика была в полном смысле, гражданской и политической силой, первой в ряду первых. Согласно Платону, риторика (как искусство афинских политиков и их учителей) есть всего лишь угодничество, лесть, подхалимаж, фальсификация истины. Претендуя убеждать всех во всем, не имея ни малейшего представления об истинном, подобно искусству, создающему фантазмы, риторика занята произведением суетных уверений и иллюзорных верований. Ритор — это тот, кто, будучи несведущим, имеет обыкновение показывать себя публично более убежденным, чем действительно сведущий, играя на чувствах и страстях толпы.

Риторика (как и искусство) спекулирует на худших сторонах души, — на ее легковёрности и непостоянстве. В этом смысле ритор еще дальше артиста и художника отстоит от верного пути, ибо злонамеренно и сознательно создает фантазмы и подобию истины, чего не делают люди искусства. Как поэзия нуждается в философии, так риторика должна быть заменена “истинной политикой”, совпадающей с философией. Это горькое суждение-приговор риторике, заявленное в “Горгии”, несколько смягчено в “Федре”, где признаны права искусства дискурса, т.е. риторики, если она служит истине, путь к которой лежит через познание вещей, души, диалектики.

3.6. Эротика как алогичный путь к абсолюту

Тематика прекрасного никак не связана у Платона с проблематикой искусства. Последнее как простая имитация видимости не раскрывает интеллигибельности красоты. Тематика эроса и любви проявлена

при обсуждении медиума, моста, связывающего чувственное со сверхчувственным. Эрос и есть сила, дающая крылья, несущая через все ступени красоты к Красоте в себе, к метаэмпирической сути. А поскольку для всякого грека Прекрасное не мыслимо вне Блага, то и Эрос есть та сила, которая влечет к Благу, а эротика — еще одни ворота, это алогичный путь к Абсолюту.

Любовная аналитика — едва ли не самое впечатляющее из всего написанного Платоном. Любовь не есть ни прекрасное, ни благое, но — жажда красоты и добра. Любовь, стало быть, не Бог (ведь Бог — всегда благое и прекрасное), но и не человек. Она не смертна, но и не бессмертна. Она — одно из демонических существ, связующих человека и Бога.

Любовь, следовательно, это фило-софия во всей полноте смыслов этого термина. София, — мудрость, ею вполне владеет лишь Бог. Невежество — удел того, кто напрочь лишен мудрости. “Философос” — это, в точном смысле, тот, кто ни невежествен, ни мудр, но, не владея мудростью, он одержим страстью к ней; влекомый этой ненасытной жаждой, он — в вечном порыве: все, как в истинном любовном приключении.

То, что в расхожем смысле слова люди называют любовью, есть лишь частичка истинной Любви, суть которой в желании прекрасного, блага, мудрости, счастья, бессмертия, Абсолюта. Любовь знает много дорог, ведущих к разным ступеням блага (любая форма любви — жажда вечного обладания благом), но лишь истинный любовник знает, как преодолеть их все и достичь высшей точки зенита, чтобы увидеть то, что прекрасно абсолютным образом.

а) Низшая ступень “лестницы любви” — это любовь физическая, желание владеть красивым телом и породить в нем другое тело. И уже здесь есть желание бессмертия, ибо “путь в смертном зачатии, рождение — это вечность и бессмертие”.

б) Затем ступень влюбленной очарованности не телом, но душой: она несет семена, которые прорастают в пространстве духа. Среди них мы находим по восходящей влюбленных в души, одержимых искусством, приверженцев справедливости и закона, увлеченных чистой наукой.

в) Наконец, на вершине нашей лестницы нас ждет ослепительное сияние идеи Прекрасного как Абсолюта.

В диалоге “Федр” Платон углубляет синтетическое понимание любви как соединяющей силы, связывая его с теорией воспоминания. Душа, как мы уже знаем, в своей первоначальной жизни, во всем следуя Богам, видела Гиперуралию, т.е. мир идей. Затем, потеряв крылья и обретя тело, она все забыла. Но, с усилиями поднимаясь над собой, в размышлениях мало-помалу душа припоминает уже виденное. Специфика идеи Прекрасного состоит в том, что воспоминание о ней “чрезвычайно наглядно и восхитительно сладостно”. Это свечение иде-

альной Красоты в живом теле воспламеняет душу, пробуждая в ней желание полета, неистребимую волю вернуться туда, где ей не суждено было остаться. Это и есть работа Эроса с его тоской по сверхчувственному, возвращающего душам их древние крылья, влекущего в небесные дали. Любовь платоническая — это ностальгия по Абсолюту, запредельное влечение к метаэмпирическому, сила, возвращающая нас к изначальному бытию среди Богов.

4. КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

4.1. Дуалистическое понимание человека

Ранее мы говорили о том, что отношение мира идей к вещам достаточно определено, недуалистично в обычном смысле, ибо идеи являются истинной причиной всего сущего. Однако дуалистично понимание Платоном отношения души к телу, поскольку, кроме метафизико-онтологического плана, он вводит религиозную компоненту орфизма и свойственную ей оппозицию между душой (=сверхчувственным) и телом (=чувственным). По этой причине тело понимается не просто как обиталище души, благодаря которой тело живет (на службе у души, как это понимал Сократ), но, скорее, как могильный склеп, или как тюрьма души, где она изнуряется в муках. В “Горгии” мы читаем: “Как не восхищаться Еврипидом, когда он говорит: “Кто знает, жить — не значит ли умирать, а умирать — не значит ли вновь ожить?” и, быть может, мы, в действительности, мертвы. Ведь и я слышал от мудрецов, что мертвы мы, и тело наше — могила наша”.

Пока мы имеем тело, мы мертвы, ибо фундаментально мы есть благодаря душе, а душа, пока она в теле, — она как в могиле, значит, умершвлена. Смерть тела — это жизнь, ибо душа освобождается от неволи. Тело — корень всех зол, источник нездоровых страстей, неприязни, несогласия, невежества и просто безумия: т.е. всего того, от чего гибнет душа. Такая негативная оценка телесного несколько притушевывается в последних работах Платона, но не исчезает совсем. Надо сказать, что платоновская этика лишь частично обусловлена этим дуализмом. Его теоремы неизбежно основаны на метафизическом различии души (интеллигибельной сущности) и тела (чувственном существе) в значительно большей степени, нежели на мистериософии души как демона и тела как могильного склепа. Как бы то ни было, “вторая навигация” остается, по существу, истинным фундаментом платоновской этики.

4.2. Парадоксы “бегства от тела” и “бегства от мира” и их смысл

Первый парадокс отчетливо обнаруживается в диалоге “Федон”. Душа должна избегать тела, насколько это возможно, истинный философ желает смерти, а истинная философия — это “упражнение в смерти”. Смерть — всего лишь эпизод, онтологически имеющий отношение только к телу; она не только не вредит душе, напротив, дарует ей жизнь новую, праведную, предоставленную лишь ей самой, которая, наконец, беспрепятственно соединяется с миром умопостигаемого. Смысл парадокса не меняется, если формулировку перевернуть в обратном порядке: философ есть тот, кто желает истинной жизни (смерти тела), а философия есть упражнение в подлинной жизни, т.е. в чистом пространстве духа. Найти дух, значит, потерять тело.

Не менее ясен смысл второго парадокса, — “бегства от мира”¹⁶⁶. Платон сам объясняет это как средство соединения с миром идей и уподобления Богу в добродетели. “Зло не прейдет, скорее, оно будет вечно противостоящим благу; нельзя найти место среди богов, скитаясь по этой земле вокруг нашей смертной натуры. Вот почему надобно как можно быстрее покинуть этот мир ради другого. А это значит уподобиться Богу так, как это только возможно и доступно человеку, достигнув праведности, святости и вместе с тем мудрости”.

Смысл обоих парадоксов идентичен: бегство от тела и от мира значит одно: избавиться от телесного и мирского зла, уподобляясь Богу, “мере всех вещей”, как сказано в “Законах”, через добродетель и познание.

4.3. Очищение души как познание и диалектика как обращение

Высшим моральным долгом человека Сократ полагал “попечение о душе”. Платон закрепляет этот императив Сократа, придав ему некий мистический покров замечанием, что “забота о душе” означает ее очищение. Последнее достижимо через разрыв с чувственным и соединение с родственным миром интеллигибельного и духовного. Это очищение, весьма отличное от орфических инициаций, совпадает с подъемом и вхождением в чистую науку и познание, что, однако, не ведет к алогичности и экзатичности созерцания. Свообразие платоновского мистицизма — в акценте на силу катарсиса, сопровождающего научный поиск как прогрессирующее восхождение к знаниям. Понятно, что для Платона процесс рационального познания со временем становится процессом морального обращения, преображения. В той мере, в какой познание ведет от чувственного к сверхчувственному, один мир преобразуется в другой, из иллюзорного пространства мы попадаем в подлинное. В этом и состоит добродетель.

Этот тезис развернут не только в “Федоне”, но и в центральных частях “Государства”. Диалектика — это освобождение от цепей чувственного, обращение от становящегося к бытию, наконец, это вступление во владения высшего Блага.

В этом смысле Платон должен быть признан первооткрывателем понятия “преображение”, но не как христианского феномена, а исходного смысла этого понятия.

4.4. Бессмертие души

Для Сократа было довольно понять, что сущность человека — это его душа (психэ), чтобы обосновать новую мораль. Для него не было столь важно установление, смертна душа или же нет. Ведь добродетель сама себя награждает, подобно тому, как порок карает сам себя. Напротив, для Платона проблема бессмертия становится наиважнейшей. Если, умирая, человек разрешается в ничто, теория Сократа не в состоянии противостоять нигилистам, не признающим каких бы то ни было моральных принципов (софистам-политикам, например, или Калликлу, персонажу “Горгия”). Однако открытие метафизики и принятие ядра орфизма сделали для Платона проблему бессмертия фундаментальной: несколько раз он возвращался к ее аргументации в диалогах “Менон”, “Федон”, позже в “Государстве”, в “Федре”.

Центральный аргумент “Федона” можно суммировать следующим образом./ Душа человека способна, — говорит Платон, — познавать неподвижное и вечное. Однако, чтобы уловить это последнее, она сама должна иметь сходную природу, в противном случае, все вечно пребывающее оставалось бы вне способности души к восприятию. Стало быть, душа столь же вечна и неизменна, как вечность, ей подвластная.

В предшествующих “Тимею” диалогах души представляются вне рождения и вне границ. Однако в “Тимее” они уже порождены Демиургом вместе с душой мира, состоящей из “сущности”, “тождества” и “различия”. Значит, рождение души имеет начало, но, по своему божественному статусу, она не подлежит смерти, подобно тому, как недоступно смерти все то, что прямо произведено Демиургом.

Откуда бы ни зашел Платон в эту проблему, вывод все тот же: существование и бессмертие души осмыслены лишь в том случае, если душа понята как сверхэмпирическое существо, обитающее в интеллигибельном пространстве, а потому не подлежащее порче и отрицанию со стороны человека. Открытие Платоном двух измерений человеческого бытия стало настолько необратимым, что при последующих попытках отрицать одно из этих измерений, оставляя физическую природу человека как единственную, игнорируя духовную, смысл этого единственного начала обретал решительно иное содержание, чем прежде.

4.5. Метемпсихоз и судьба души после смерти

Участь души после смерти тела изложена Платоном в виде разных мифов и образует весьма сложную картину. Здесь нелепо искать логической линейности, уместной лишь в диалектическом дискурсе. Эсхатологические мифы имеют целью убедить уверовать, путем различных аллюзивных представлений, намеков на глубинную истину, недостижимую чистым логосом, которому они хотя и не противоречат, но питают и поддерживают его.

Для понимания обсуждаемого вопроса необходимо прояснить платоновское понятие метемпсихоза²²¹. Как мы уже знаем, это теория миграции души от одного тела к другому, т.е. перерождения душ в разных живых существах. Восприняв эту теорию от орфизма, Платон наполнил ее новым содержанием в двух аспектах.

Первый представлен в диалоге “Федон”. Здесь говорится о том, что, если души вели образ жизни, исключительно связанный с телами, страстями, вожделениями и наслаждениями, со смертью они не смогут полностью отделиться от телесного, срастившись с последним. Эти души бродяжничают некоторое время, страшась Аида, кружа вокруг могил, подобно фантомам, пока, захваченные желанием телесного, не соединятся снова с телами как человеческими, так и животными, в соответствии с низким моральным уровнем предшествующей жизни. Те же души, что жили по законам добродетели (в житейском, не философском смысле), воплощаются в телах кротких и общительных животных или же в телах вполне достойных людей. “Но, — заверяет Платон, — высокое племя Богов недоступно душам, не культивированной философией и не очистившим свое тело полностью, но доступно лишь тем, кто возлюбил мудрость”.

Вместе с тем в “Государстве” Платон говорит о втором типе реинкарнации души, заметно отличном от первого. Души количественно ограничены, и ежели каждая из них получит в ином мире свое вечное наказание или вознаграждение, то в один прекрасный момент на земле не окажется ни одной из них. По этой очевидной причине Платон полагает, что сверхземное возмездие за одну прожитую жизнь должно иметь определенную продолжительность. Поскольку одна земная жизнь длится максимально сто лет, Платон, очарованный лифягорейской мистикой числа 10, полагает, что внеземная жизнь должна иметь продолжительность в десять раз большую, чем земная — 10x100, т.е. тысячу лет. Для душ, отягощенных непоправимыми преступлениями, наказание не имеет предела. В общем же случае, пройдя этот 1000-летний цикл, души должны вернуться и воплотиться вновь.

Аналогичные идеи мы находим и в “Федре” с некоторыми вариациями во временных циклах, из которых следует, что души циклически падают в тела, а затем воспаряют на небеса.

Мы также находим рядом с индивидуальным циклом реинкарнаций, связанным с личными событиями, некий “космический” тысячелетний цикл. Ему посвящены два мифа: об Эре, содержащийся в “Государстве”, и миф о крылатой колеснице в диалоге “Федр”.

4.6. Миф об Эре и его смысл

В продолжении своего тысячелетнего путешествия, души собираются для определения своей дальнейшей судьбы. Согласно греческой традиции судьбу человека решают Боги, среди коих Необходимость ведет главную роль. Платон совершает здесь настоящий переворот. Парадигмы жизни, говорит Платон, сокрыты в лоне Мойры Лахесис, дочери Необходимости, но не так, что они вменены душам, а, скорее, вариативно предложены им, выбор между ними целиком и полностью принадлежит самим свободным душам. Человек не выбирает свободно, жить или не жить, но он свободен в выборе — жить по справедливости и в благе, либо жить в пороке и зле. “И рассказывал Эр тем, кто, придя сюда, должны были отправиться к Лахесис, что некий пророк, который первым делом расположил души по порядку, приняв с колен Лахесис судьбы и житейские парадигмы, поднялся на амвон и произнес: — Это глаголет девственница Лахесис, дочь богини Фемиды: “Души эфемерные, вот главный закон следующего периода жизни, который влечет вас к смерти. Нет и не будет демона, выбирающего вас, но будете вы, которые выберут своего демона. И первый шаг ваш будет выбором жизни, судьба которой впоследствии будет связана с необходимостью. Добродетель не имеет хозяина: каждый, кто либо ее почитает, либо пренебрегает ею, обретает или теряет что-то от нее. Выбор — источник вины; вина принадлежит выбирающему. Бог неймет вины”.

Сказав это, пророк Лахесис бросила в сторону судеб числа, чтобы определить порядок, по которому души назначены к выбору: число, упавшее рядом с какой-либо из душ, вызывает ее к самоопределению. Стало быть, прато, луговина парадигм, посреди которой возвышается пророк, являет взору всякой души все возможные образцы человеческих жизненных путей и судеб животных, стократ превышающих число присутствующих душ. В распоряжении выбирающего первым — множество путей, но и для выбирающего последним проблема выбора далеко не безнадежна. И для него остается возможность выбора благой участи, даже если она для него не самая лучшая.

Сделанный выбор затем скрепляется печатью двумя другими Мойрами — Клото и Атропос, и становится уже необратимым. Души при-

падают к водам реки Леты (река забвения), и затем падают и поселяются в телах, чтобы реализовать собственный выбор.

Можно сказать, что выбор зависит от “свободы души”, но точнее было бы сказать, от “знания”, от понимания сути благой жизни и порочной, т.е. от “философии”, которая, по Платону, выступает силой, спасающей всегда и везде, в мире этом и ином. Этический интеллектуализм здесь достигает крайних пределов: “Ведь если есть некто, — говорит Платон, — кто способен к здоровому философствованию в этой жизни, дело выбора сверхземной участи не застанет его среди последних; более того, есть у него возможность постольку, поскольку Эр сообщает о происходящем в этом мире, быть не только счастливым на этой земле, но и, путешествуя в иной мир, а затем обратно, не попадать в подземные сферы и тягостные испытания, но плавно двигаться к небу”.

4.7. Миф о летающей крылатой колеснице

В диалоге “Федр” Платон предлагает видение потустороннего мира еще более сложное. Возможно, он искал объяснения тому, что ни один из мифов, до сих пор рассмотренных, не показывает почему души вселяются в тела, почему души первородны, и в чем причина их сродства и однонаправленности с божественным.

Первоначально душа была в Боге, и в этой своей божественной жизни во всем следовала Богам, а пала она на землю в тело по причине своей вины. Душа — нечто подобное крылатой колеснице, запряженной двумя конями с возницей. И если кони, мчащие Богов, равным образом надежны, то кони, впряженные в повозку с душами человеческими — разной породы, один из них хорош, другой — дурен, отчего возникают сложности с управлением. Возница символизирует разум, кони — алогичные части души — вождедеющую и гневную, агрессивную. Другие полагают, что это три элемента, из которых Демиург в “Тимее” слепил душу человека. Следуя Богам, души летят небесными стезями, одной своей половиной периодически соединяясь с небом и Богами, созерцая в полете Гиперуралию, запредельный мир идей, или так называемую “Долину правды”. Но, в отличие от Богов, созерцать Бытие, упиваться дольными откровениями, — для наших душ все это многотрудное занятие по той простой причине, что плебейский конь, — наша вторая дурная натура, — тянет без устали вниз. Вот и получается, что некоторые души видели Бытие, или хотя бы часть его, и продолжают жить с Богами, тогда как другим не удастся достигнуть “Долины Правды”; они скучиваются, в давке им не удастся воспарить отвесно ввысь, к единению с небом, в стычках и драках их крылья крошатся, и отяжелевшие души падают на землю.

Следовательно, поскольку душе удастся увидеть Бытие и “Долину Правды”, она не падает на землю в чье-то тело, а продолжает, из цикла

в цикл, жить в компании Богов и Демонов. Человеческая жизнь морально более или менее совершенна в зависимости от того, как много душа видела в “Гиперурии”. По смерти тела душа вызывается на высший суд, где получает на тысячелетие награды или наказания, пропорционально своим заслугам и просчетам в земной жизни. После этого срока она вернется для новой инкарнации.

Впрочем, в “Федре” мы находим нечто новое. По прошествии десяти тысяч лет, все души вновь обретают крылья и возвращаются в лоно Богов. Те же души, что в течение трех жизней неуклонно философски совершенствовали себя, составляют привилегированное исключение и уже через три тысячи лет обретают вновь крылья. Ясно, что две картины представляются весьма различными: место, где живут с Богами и куда возвращаются души каждые десять тысяч лет (по “Федру”), и место, где протекает тысячелетнее блаженство после каждой прожитой жизни (согласно “Государству”).

4.8. Итоги эсхатологии Платона

По сути дела, мифы всегда приглашают к вере, своего рода “разумной вере”, как мы это видели из предыдущей главы. Суммируя сказанное, получаем следующее. Человек на земле — странник, а земная жизнь — некое испытание. Истинная жизнь начинается в невидимом — по ту сторону земного мира, где душа оказывается перед судом, совершаемом по одному критерию — справедливости и несправедливости, умеренности и разнузданности, добродетели и порока. Ни во что другое судьи не вникают: решительно ничего не значит факт, принадлежала ли душа Царю мира, либо самому ничтожному из подданных. Лишь знаки правоты или неправды идут здесь в расчет как самоценные. Участь же души может быть следующей: а) если прожитая жизнь была исполнена правоты, ее ждет награда (жизнь на сказочных островах Блаженных), или в месте превосходящем все остальные до неописуемости; б) несправедно прожитая до степени непоправимости жизнь получит вечное наказание в Тартаре; в) если прожитая жизнь лишь частично справедлива, а несправедливости поправимы, душу ждет наказание, но временное (позже, очистившись от вины, она получит все, что заслужила).

Все же, несмотря на идеи “суда”, “награды”, “кары”, сквозь все эсхатологические мифы просвечивает идея “освобождения” от человеческих мук и страданий; здесь же мы имеем своеобразное уточнение: “признание превосходства души высокой пробы обретают исключительно через боль, муки, страдания; да будет так на земле, как и выше: ведь и вправду никак нельзя освободиться от несправедности иным путем”.

5. ИДЕАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

5.1. Структура платоновского “Государства”

Устами Сократа Платон говорит в диалоге “Горгий”: “Я полагаю, что лишь немногие из афинян, чтобы не сказать единственный, владеют истинным искусством политика, и лишь одного из современников можно считать практиком”. Истинное политическое искусство есть искусство спасения и попечения души, требующее виртуозности, какую только можно себе представить. И потому такого рода искусство — философское по необходимости.¹ Этот тезис, начиная с “Горгия”, вызревал до выраженной в “Государстве” мысли о совпадении истинной философии с истинной политикой. Только если политик становится философом (и наоборот), можно построить подлинное государство, основанное на высшей ценности Правды и Блага. Чтобы осознать эти тезисы и чтобы избежать ошибки мы должны оживить их исторический контекст, а также некоторые понятия греческой ментальности: а) античный смысл понятия философии как “знания о целом”, любовь к согласному звучанию частей, сливающихся в дивную гармонию, знание о высших причинах всего; б) сведение сущности человека к его душе; в) совпадение индивида и гражданина; г) представление о Городе-Государстве как горизонте всех моральных ценностей и единственно возможной форме общежития.

Только поняв это, мы можем увидеть структуру “Государства”, шедевр Платона и почти “сумму”, итог размышлений нашего философа. Построить Город-Государство означает познать до конца человека и его место в универсуме. В самом деле, — говорит Платон, — Государство есть ни что иное как увеличенная фотография нашей души; эта гигантография в широких измерениях воспроизводит все то, что есть в нашей душе, психэ. Центральная проблема справедливости, являющаяся осью, вокруг которой вращаются все прочие, получает свое адекватное решение при наблюдении того, как рождается (либо как гибнет) совершенный Город.

Государство возникает тогда, когда любой из нас не “автархичен”, т.е. не самодостаточен, и нуждается в помощи многих других, ближних и дальних. 1) Во-первых, нужды в материальных факторах, — от пищи, одежды и жилья, до тех, кто это все поставляет; 2) во-вторых, услуги тех людей, кто призван охранять и защищать Город; 3) в-третьих, необходимость в тех немногих людях, кто умеет и может практически управлять.

Город, таким образом, должен состоять из трех классов: 1) крестьян, ремесленников и купцов; 2) стражей; 3) правителей.

1) Первый класс образован из людей, в коих преобладает вожделеющая часть души, т.е. наиболее элементарная; если в них преобладает добродетель умеренности, своего рода любовь к порядку, дисциплина желаний и наслаждений, а также способность подчиняться высшим классам, это — достойнейшие люди.

2) Второй класс образован из людей, в коих преобладает волевая часть души (они похожи на собак хорошей породы, наделенных послушанием и отвагой). Долг стражников — бдительность, как относительно внутренней опасности, так и внешней. К примеру, следует избегать как чрезмерной роскоши в первом классе (это приводит к праздности, лени, изнеженности и нескончаемым требованиям новизны), так и чрезмерной нищеты, которая рождает пороки противоположного характера. Государство не должно ни расширяться, ни уменьшаться сверх меры, а гражданам надлежит заниматься тем что соответствует их натуре и воспитанию.

3) Правителями же должны быть те, кто умеет любить свой Город более других, кто способен исполнить свой долг с наибольшим усердием. А всего важнее, если они умеют познавать и созерцать Благо; значит, рациональная часть души в них преобладает, и их можно назвать по достоинству “мудрецами”.

Итак, совершенное государство — это такое государство, где в первом социальном классе преобладает умеренность, во втором — мужество и сила, в третьем — мудрость. Справедливость же — это ничто иное как гармония, которая воцаряется меж этими тремя добродетелями. Реализует эту гармонию совершенного социального целого каждый гражданин и любой из классов, понимая собственное место и исполняя свое дело наилучшим образом по природе и по закону, в силу которых они избраны и призваны к этому делу.

Мы говорили о Государстве как о гигантографии души. Но и в душе всякого человека есть три способности (им соответствуют три класса в Государстве). Перед лицом объектов в нас есть: а) некая сила, что толкает нас к ним (это — желание); б) другая, напротив, отстраняет нас от них и доминирует над желаниями, и это — разум; есть также третья — страсть, когда мы увлекаемся и воспламеняемся, она не есть ни разум, ни желание (ни разум, т.к. это страсть, ни желание, т.к. часто контрастирует с ним). Итак, три части души: апетитородящая, вожделеющая (*epithymetikon*), страстная (*thymoeides*), рациональная (*logistikon*). Страстная, воспламеняющаяся часть души по своей природе должна припадать к разумной ее части, однако бывает наоборот, — и она страстается с нижней низменной частью по причине дурного воспитания. Получается великолепное по своей наглядности соответ-

ствие между добродетелями Государства и индивида. Индивид “темперирован”, уравновешен, когда его нижние этажи гармонизированы с верхним ярусом. Он мужественен и несокрушим, когда в любой опасности страсти прочно удерживаются диктатом разума, действующим по законам Блага.

Такова, следовательно, концепция справедливости “по природе”: каждый делает то, что ему надлежит делать: граждане и классы граждан в Городе и части души в душе. Справедливость во внешнем проявляется только тогда, когда она есть внутри, в корневой системе, в душе.

Платон выводит в таком духе систему ценностей, которые впоследствии станут кардинальными. Часто забывают, что она тесным образом связана с психологией Платона, с его идеей тринитарной структуры души.

Не забудем также, что в совершенном Городе должно быть совершенное образование и воспитание. Низший класс не нуждается в особенном образовании, ибо искусствам и ремеслам научаются в практическом освоении. Для сословия охранников Платон считает необходимым быть образованными в гимнастике и музыке для укрепления в их душе того элемента, который питает выносливость и мужество. Для этого сословия Платон предлагает общность имущества. Общность мужей и жен, а значит и детей, дополнялась запретом на любую форму собственности. Задача низшего класса — умножать богатство, заботиться о материальных нуждах общества. Мужчины и женщины сословия стражников подлежали одинаковому образованию и им предназначались одинаковые жилища. Дети должны были воспитываться в подходящих для этого местах и заведениях, вдали от родителей. Такая дерзкая концепция воспитания имела единственной целью построить город-семью, где все любили бы друг друга, как матери, отцы, дети, братья, сестры, родственники. Так Платон мыслил избавить общество от эгоизма и навсегда победить “мое” и “твое”. Все обязаны были говорить “наше”. Частная собственность должна была уступить место общественной.

Воспитание, достойное правителей, должно было соединять практические занятия с освоением философии, период пестования “истинного политика=истинного философа” назывался “длинной дорогой”, ибо продолжался он до 50 лет. Между 30 и 35 годами практические задания усложнялись, в 35—50, посредством внедрения в различных местностях, начинался контакт с эмпирической реальностью. Цель образования — максимальное познание Блага, затем — лепка себя самого по образцу Блага, чтобы потом внедрять и прививать Благо исторической реальности.

Итак, Благо — это первопринцип, благодаря которому образован весь идеальный мир; Демиург — генератор физического космоса как

блага; наконец, Благо — фундамент Города и гарант политического действия.

В финале IX книги “Государства” мы можем прочесть, что, в конце концов, “не так важно, как должно или как может быть” в идеальном государстве. Достаточно уже, если кто-то один живет по законам этого Города, т.е. по закону Блага, Добра и Справедливости. Ведь прежде, чем возникнуть в реальности внешней, т.е. в истории, платоновский Город рождается внутри человека, по крайней мере, здесь его позиция неоспорима.

5.2. “Политик” и “Законы”

После “Государства” Платон вернулся вновь к политической тематике. Теперь его интересует не проект идеального Города, но он пытается найти форму конструкции некоторого “Второго Государства”, т.е. государства как такового, состоящего из людей, какие они есть, а не только таких, какими они должны быть.

В идеальном городе нет дилеммы, должны ли быть суверенными человек и закон, поскольку закон — ничто иное как способ, посредством которого человек реализует в Государстве познанное Благо. Однако в реальности сложно найти тех, кто управлял бы “по добродетели и науке”, поэтому сувереном должен быть закон, а потому необходимо разработать конституцию.

Исторических конституций, имитирующих идеальную (или портящих последнюю) может быть три: 1) Если один управляет и имитирует идеального политика, — это монархия. 2) Если роль идеального политика играет группа богатых людей, — это аристократия. 3) Если идеального политика имитирует весь народ, — демократия. Когда эти формы конституции разлагаются если правители преследуют лишь собственный барыш, а не народный интерес, тогда рождаются: 1) тирания, 2) олигархия, 3) демагогия. Если государства здоровы и хорошо управляются, предпочтительна первая форма правления, но когда они коррумпируются, лучше третья: как утешение гарантирована свобода.

В “Законах” Платон предлагает два базовых понятия: “смешанной конституции” и “пропорционального равенства”. Чрезмерная власть порождает абсолютизм тирании, а чрезмерная свобода вырождается в демагогию. Наилучшее — “темперированная” свобода власти и “точность меры”. Истинное равенство не есть абстрактный эгалитаризм любой ценой, но “пропорционально” дозированное. Надо сказать, что выражение “точная мера” не сходит со страниц “Законов”. Более того, Платон делает из него фундамент, утверждая, что для нас, людей, “мера всех вещей — Бог”.

6. НЕКОТОРЫЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ О ПЛАТОНЕ

6.1. Миф о пещере

В центре “Государства” мы находим знаменитый миф о пещере. Мало-помалу этот миф превратился в символ метафизики, гносеологии и диалектики, а также этики и мистики: миф, который выражает всего Платона. На нем мы и закончим наш анализ.

Представим себе людей, которые живут в подземелье, в пещере со входом, направленным к свету, который освещает во всю длину одну из стен входа. Представим также, что обитатели пещеры к тому же связаны по ногам и по рукам, и будучи недвижимыми, они обращают свои взоры вглубь пещеры. Вообразим еще, что как раз у самого входа в пещеру есть вал из камней ростом в человека, по ту сторону которого двигаются люди, нося на плечах статуи из камня и дерева, всевозможные изображения. В довершение всего нужно увидеть позади этих людей огромный костер, а еще выше — сияющее солнце. Вне пещеры кипит жизнь, люди что-то говорят, и их говор эхом отдается в чреве пещеры.

Так узники пещеры не в состоянии видеть ничего, кроме теней, отбрасываемых статуэтками на стены их мрачного обиталища, они слышат лишь эхо чьих-то голосов. Однако они полагают, что эти тени — единственная реальность, и не зная, не видя и не слыша ничего другого, они принимают за чистую монету отголоски эха и теневые проекции. Теперь предположим, что один из узников решается сбросить с себя оковы, и после изрядных усилий он осваивается с новым видением вещей, скажем, узрев статуэтки, движущиеся снаружи, он понял бы, что реальны они, а не тени, прежде им виденные. Наконец, предположим, что некто осмелился бы вывести узника на волю. И после первой минуты ослепления от лучей солнца и костра наш узник увидел бы вещи как таковые, а затем солнечные лучи, сперва отраженные, а потом их чистый свет сам по себе; тогда, поняв, что такое подлинная реальность, он понял бы, что именно солнце — истинная причина всех видимых вещей.

Так что же символизирует этот миф?

6.2. Четыре значения мифа о пещере

Во-первых, это представление об онтологической градации бытия, о типах реальности — чувственном и сверхчувственном — и их подвидах: тени на стенах — это простая кажимость вещей; статуи — вещи чувственно воспринимаемые; каменная стена — демаркационная ли-

ния, разделяющая два рода бытия; предметы и люди вне пещеры — это истинное бытие, ведущее к идеям; ну а солнце — Идея Блага.

Во-вторых, миф символизирует ступени познания: созерцание теней — воображение (*eikasia*), видение статуй — (*pistis*), т.е. верования, от которых мы переходим к пониманию предметов как таковых и к образу солнца, сначала опосредованно, потом непосредственно, — это фазы диалектики с различными ступенями, последняя из которых — чистое созерцание, интуитивное умопостижение.

В-третьих, мы имеем также аспекты: аскетический, мистический и теологический. Жизнь под знаком чувства и только чувства — это пещерная жизнь. Жизнь в духе — это жизнь в чистом свете правды. Путь восхождения от чувственного к интеллигибельному есть “освобождение от оков”, т.е. преображение; наконец, высшее познание солнца-Блага — это созерцание божественного.

Впрочем, у этого мифа есть и политический аспект с истинно платоновским изыском. Платон говорит о возможном возвращении в пещеру того, кто однажды был освобожден. Вернуться с целью освободить и вывести к свободе тех, с которыми провел долгие годы рабства. Несомненно, это возвращение философа-политика, единственное желание которого — созерцание истины, преодолевающего себя в поисках других, нуждающихся в его помощи и спасении. Вспомним, что, по Платону, настоящий политик — не тот, кто любит власть и все с ней связанное, но кто, используя власть, занят лишь воплощением Блага. Возникает вопрос: что ждет спустившегося вновь из царства света в царство теней? Он не увидит ничего, пока не привыкнет к темноте. Его не поймут, пока он не адаптируется к старым привычкам. Принеся с собой возмущение, он рискует навлечь на себя гнев людей, предпочитающих блаженное неведение. Он рискует и большим, — быть убитым, как Сократ.

Но человек, который знает Благо, может и должен избежать этого риска, лишь исполненный долг придаст смысл его существованию...

7. ПЛАТОНОВСКАЯ АКАДЕМИЯ И ПОСЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНА

В 388 г. до н.э. была основана Академия, — событие достопамятное, поскольку в Греции еще не было институтов подобного типа. Чтобы придать Академии прочный статус, ее представили как священное братство людей, почитающих Музы и Аполлона.

Цель школы состояла не в том, чтобы собирать знание для эрудиции, но в том, чтобы формировать через определенным образом организованное знание людей нового типа, способных обновить государство. В основе лежало убеждение, что знание облагораживает людей, а значит, через последних, общество и государство.

Ради этой цели Академия открыла двери личностям самой разнообразной формации и несовпадающих тенденций. В горизонте сократовских установок Платон читал лекции математикам, астрономам, медикам, провоцируя среди них творческие дискуссии. Евдокс из Книды, математик и астроном, весьма известный в свое время, подвергал критике даже теорию идей своего учителя.

Но уже, начиная со Спевсиппа (внука Платона), принявшего Академию в 347—338 гг., начинался ее неуклонный закат. Спевсипп отрицал существование идей и идеальных чисел, сведя весь интеллигентный мир Платона к математическим сущностям. И хотя он допускал уровни возрастающей величины, душу, чувственное, все же ему не удалось органическим и систематическим образом отстроить этажи метафизики и скрепить их высшим принципом.

За Спевсиппом воспоследовал Ксенократ, управлявший Академией с 339 по 314 гг. Единое и Диада — два высших принципа, по Ксенократу, от которых проистекают все вещи. Он видел философию в виде триптиха: “физика”, “этика” и “диалектика”, эта схема имела успех в течение почти полтысячелетия эллинистической мысли.

После смерти Ксенократа Академию полстолетия возглавляли три мыслителя: Полемон, Кратет, Крантор, которые сделали детище Платона почти неузнаваемым. В их сочинениях, лекциях, как и в образе жизни доминировали уже знаки новой эпохи, которой, впрочем, эпикурейцы, стоики и скептики дали куда более яркое выражение.

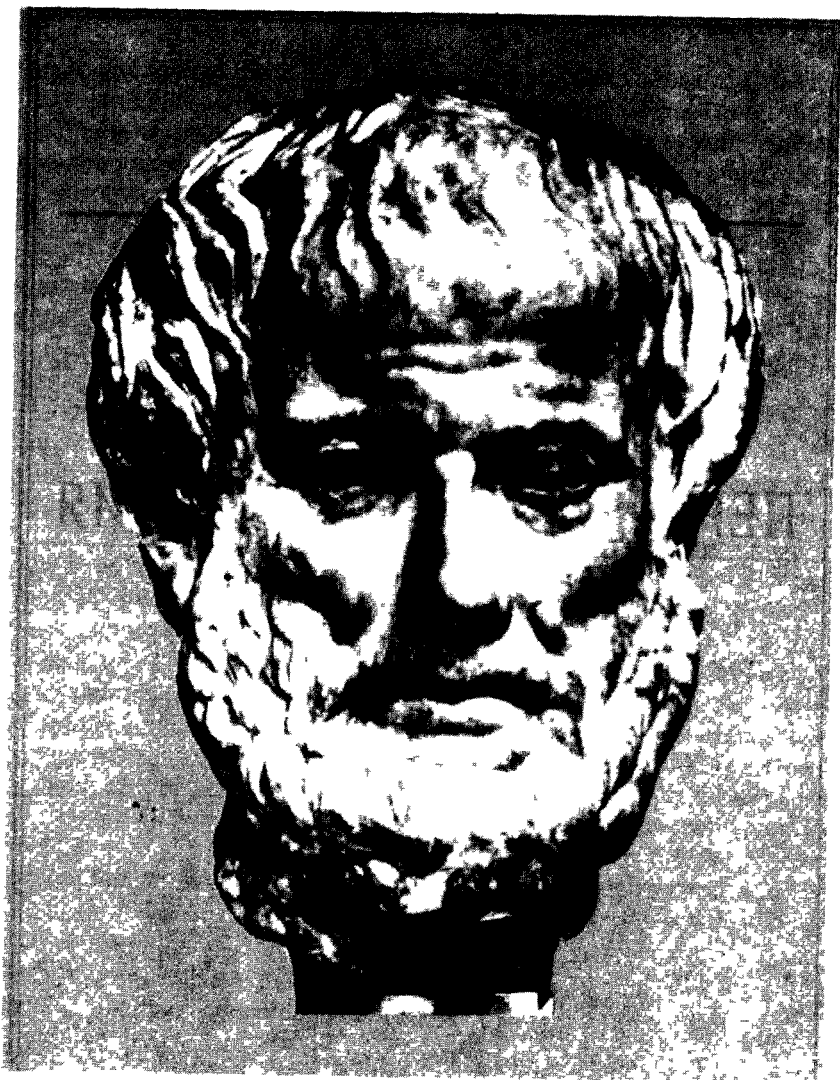
ЧАСТЬ ПЯТАЯ

АРИСТОТЕЛЬ
ПЕРВАЯ СИСТЕМАТИЗАЦИЯ
ЗНАНИЯ



"διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν
καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν".

*"Люди и теперь и впервые начали
философствовать вследствие удивления".
Аристотель, "Μεταφυσικα", Α 2, 982 d, 12.*



Аристотель (384/383—322 гг. до н.э.) — едва ли не самый универсальный ум античности, “Учитель тех, кто знает”, по выражению Данте.

Скульптура приписывается Лисиппу или его школе, находится в Вене.

Аристотель и перипатетики

1. АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ ВОПРОС

1.1. Жизнь Аристотеля

Аристотель родился в 384/383 гг. до н. э. в Стагире, на границе с Македонией. Его отец по имени Никомах был врачом на службе у македонского царя Аминта, отца Филиппа. Вместе с семьей молодой Аристотель жил некоторое время вблизи царских чертогов в Пелле, наблюдая придворную жизнь. Восемнадцать лет отроду, став сиротой, в 366/365 г. он прибывает в Афины, чтобы поступить в Платоновскую академию, где он и созрел как самобытный философ, на что понадобилось добрых 20 лет. Он оставался в стенах Академии вплоть до смерти Платона. Определенно, в течение этих лет Аристотель хорошо усвоил платоновские принципы, защищая их и одновременно подвергая критике, пытаясь придать им новое направление. “Земную жизнь пройдя до середины”, т. е. в 347 г., в год смерти Платона, наш герой покидает Академию, поскольку Спевсипп придал школе направление, во всем иное, нежели того хотел уже созревший духовный мир Аристотеля. Он оставляет Афины и направляется в Малую Азию.

С этого времени он живет в Ассе с другом по Академии Ксенократом, где они с платониками Эрастом и Кориском основывают свою школу под покровительством Гермия, тирана города Атарнео в Азии. В Ассе он остается почти три года и женится на некоей Пифиаде, затем уезжает в Митилену на о.Лесбос (возможно, его склонил к этому Теофраст, родившийся на этом острове; ему было суждено стать последователем Аристотеля). Этот период жизни Аристотеля необычайно важен, ибо им были прочитаны курсы лекций по философии, а в Митилене еще были проведены в творческом союзе с преданным перипатетиком Теофрастом естественнонаучные исследования.

С 343/342 г. начинается новый период жизни Стагирита. Его требует ко двору Филипп Македонский и поручает ему воспитание своего наследника Александра, человека, судьбой уготованного перевернуть новую страницу в истории Греции. Мы не так много знаем об отношениях между этими великими людьми, полководцем и философом, коих фортуна угодно было связать. Известно, что Аристотель разделял идею объединения греческих городов под македонским скипетром, но вряд

ли он принимал идею эллинизации варваров и приведения их к единому знаменателю с греками. Политический гений его ученика открыл исторические перспективы, настолько новые и дерзкие, что они и не снились учителю в свете философских и политических категорий, которые по сути своей были достаточно консервативными, и даже временами с оттенком ретроградства. При македонском дворе Стагирит оставался до тех пор, пока Александр не взойшел на трон. т. е. примерно до 336 г. (возможно, также, что он вернулся в Стагиру раньше, в 340 г., т.к. его ученик был слишком уж занят своими приготовлениями к походам).

Наконец, в 335/334 г. Аристотель вернулся в Афины, где снял в наем несколько зданий вблизи храма в честь Аполлона Ликейского, откуда пошло наименование школы — Лицей. А поскольку свои лекции Аристотель читал, прогуливаясь по тропинкам сада, школа стала называться *Peripatos* — от греч. — прогулка. В Лицее, противопоставлявшем себя на какое-то время Академии, прошли наиболее плодотворные годы Стагирита, годы завершения и систематизации его философских представлений.

В 323 г. до н.э. умер Александр, это событие вызвало сильную антимакедонскую реакцию в Афинах, что не могло не затронуть и Аристотеля, учителя великого монарха. Формально ему было предъявлено обвинение в “безбожии”, поскольку он сочинил гимн в честь Гермия в выражениях, подобающих лишь богам, но не смертным. Философ был вынужден бежать в Халкиду, где у него было поместье, оставив Теофрасту управление Лицеем. После немногих месяцев ссылки он умер в 322 г. до н.э.

1.2. Сочинения Аристотеля

Его сочинения делятся на две группы: “экзотерические”, составленные в форме диалога и предназначенные для широкой публики вне школы, и “эзотерические”, — продукт творческой активности Аристотеля в период преподавания, предназначенные не для публики, а только для учеников внутри школы.

Первая группа сочинений почти полностью утрачена, остались лишь отдельные фрагменты или только название работ. Возможно, одним из первых экзотерических произведений был “Сверчок, или О риторике”, где Аристотель защищал платоновскую позицию против позиции Исократ. Последними были “Протрептик и о Философии” (“Увещание” — распространенный жанр сочинений, приглашающих к созерцанию и размышлению). Упоминаются также его ранние работы: “Вокруг Идей”, “Вокруг Блага”, “Эвдем, или о душе”, о коих известно по фрагментам.

Напротив, до нас дошло множество работ школы по всей философской проблематике и некоторым разделам естествознания. “Корпус Аристотеликум” открывается “Органоном”, в котором собраны позже трактаты по логике: “Категории”, “Об истолковании”, “Первая аналитика”, “Вторая аналитика”, “Топика”, “О софистических опровержениях”. За ними следуют: “Физика”, “О небе”, “О возникновении и уничтожении”, “Метеорологика”. Произведения по психологии: “О душе”, “Малые труды по естествознанию”. Наиболее знаменитое сочинение — “Метафизика” — состоит из 14 книг. Этическое учение представлено в “Никомаховой этике”, “Большой этике”, “Эвдемовой Этике”, “Политике”. Биологические труды: “История животных”, “О частях животных”, “О передвижении животных”, “О происхождении животных”. Осталось упомянуть “Риторику” и “Поэтику”.

1.3. Эволюция творчества и реконструкция аристотелевской мысли

Вплоть до начала нашего столетия сочинения Аристотеля прочитывались под знаком унитарной систематики. Однако с 20-х годов нашего века этот метод был осужден как антиисторический, на смену ему пришел метод историко-генетический, цель которого — реконструировать эволюционную параболу творчества философа. Вернер Джегер, основатель этого метода, обозначил эту параболу от начальной позиции принятия платонизма, — к последующей все нарастающей критике трансцендентальных идей Платона, затем к метафизике, основанной на формах, имманентных материи, к достижению, наконец, позиции, если не отказа, то утраты интереса к метафизике, с акцентировкой на эмпирических науках, их точных данных и классификации. Таким образом, духовная история Аристотеля могла бы быть представлена как история разочарования в платонизме и метафизике и поворота к натурализму и эмпиризму. Эта эволюция просматривается как при реконструкции “экзотерических” сочинений, написанных в период пребывания в Академии, так, и еще более, на материале “эзотерических”.

Начиная с момента преподавания Аристотеля в Ассе, присутствие платонических элементов, поначалу сильных, постепенно убывает. Все же не лишним будет заметить, что его труды, стратифицированные последующими систематизаторами, не только не имеют литературного единства, но и лишены философской и теоретической гомогенности; между ними мы часто обнаруживаем и контрасты, и противоречия. Вместе с тем, уместно говорить о философском единстве аристотелевской мысли в самом основании, чем мы и займемся.

1.4. Отношения Аристотеля и Платона

Нельзя понять Аристотеля, не уяснив себе его отношений с учителем. Часто последующие эпохи противопоставляли этих двух мыслителей, делая из них разные символы. Но уже античный автор Диоген Лаэртский хорошо понимал, что: “Аристотель был самым гениальным из всех учеников Платона”. Точность этого суждения состоит в том, что ученик великого мастера не тот, кто повторяет его путь, но тот, кто продвигает его учение вперед, и в соответствии с духом теории, преодолевает ее.

Наиболее существенные расхождения меж ними относятся не к сфере философии, а лежат в плоскости других интересов. В своих эзотерических сочинениях Аристотель купировал мистико-религиозно-эсхатологический элемент, так сильно звучащий в трудах учителя. Как мы уже видели, этот элемент платонизма роднит его с орфизмом, где вера превалирует над логосом. Отказавшись от него, Аристотель, вне сомнения, пошел по пути ригоризации философского дискурса.

Вторая черта различия состоит в том, что Платона характеризовали интерес к математическим наукам (в порядке исключения, к медицине) и равнодушие к эмпирическим феноменам как таковым; Аристотель, напротив, имел неутолимый интерес к наукам эмпирическим и совсем скудный — к математике, что и определило его страсть собирательства и классификации феноменов как таковых, чего не было у его учителя. Сократовы ирония и майевтика, основанные исключительно на силе поэтического таланта, придали платоновскому дискурсу открытый характер философствования как вечного поиска вне окончательной позиции. Научный дух и гений Аристотеля, напротив, вели его к органическому синтезу и систематизации, к разведению тем и проблем по их природе, к дифференциации методов, с помощью которых решаются разного рода проблемы. Так что на смену платоновской извивающейся спирали, втягивающей в себя все проблемы, должна была прийти некая стабильная систематизация, где раз навсегда кадр за кадром фиксировалась проблематика философского знания, прокладывались магистрали, по которым впредь будут разрабатываться метафизика, физика, психология, этика, политика, эстетика, логика.

2. МЕТАФИЗИКА

2.1. Определение метафизики

Аристотель разделял науки на три больших раздела: 1) теоретические науки, т.е. те, которые ведут поиск знания ради него самого;

2) практические науки, которые добиваются знания ради достижения морального совершенствования; 3) науки продуктивные, цель которых — производство определенных объектов. По критерию ценности и достоинства выше других стоят науки теоретические, образованные из метафизики, физики (в т.ч. психологии) и математики.

Что же такое метафизика? Известно, что термин “метафизика” (буквально то, что после физики) не аристотелевский. Введен он либо перипатетиками, либо в связи с изданием сочинений Аристотеля Андроником Родосским в I веке до н.э. Сам Аристотель употреблял выражение “первая философия” или “теология” в отличие от второй философии как физики. “Первая философия — это наука о реальности-по-ту-сторону-физической”. Собственно аристотелевский смысл этого понятия означает любую попытку человеческой мысли выйти за пределы эмпирического мира, чтобы достигнуть метаэмпирической реальности.

Четыре определения дает Аристотель метафизике: а) исследование причин, первых, или высших начал; б) познание “бытия, поскольку оно бытие”; в) знание о субстанции; г) знание о Боге и субстанции сверхчувственной. Аристотель дает разметку силовых линий, по которым развивалась вся предыдущая спекулятивная мысль от Фалеса до Платона, при этом объединяет их с блеском и виртуозностью в мощный синтез. Однако заметим, что эти четыре определения метафизики находятся в гармонии не только с предшествующей традицией, но и, замечательным образом, между собой. Действительно, кто ищет причины и первопринципы необходимости, должен встретить непременно Бога, ибо он — первоначало по преимуществу. Задаться же вопросом, — что есть бытие, — значит, оказаться перед проблемой, существует ли только чувственно воспринимаемое бытие, или же есть также сверхчувственное, божественное. Вопрос — “Что такое субстанция?” — включает в себя и проблему: “Какие типы субстанции существуют”; т.е. встречный характер этих дефиниций очевиден.

Но вот вопрос: а зачем нужна метафизика? Метафизика — наиболее возвышенная из наук, говорит Аристотель; и просто потому, что она не связана с материальными нуждами, она не преследует эмпирические или практические цели. Другие же науки подчинены этим целям, а потому ни одна из них не самоценна и значима лишь постольку, поскольку оправдана эффектами, к которым ведет. Метафизика имеет сама в себе свое тело, и потому эта наука в высшей степени свободна, ибо она самоценна. Все это значит, что метафизика, не связанная с материальными запросами, все же отвечает на запросы духовные, т.е. такие, которые проявляются, когда удовлетворены физические потребности. Это чистая жажда знания, страсть к истине, удерживающая от лжи. Это радикальная необходимость ответственного на “почему”, и особенным образом, на “последнее почему”.

Поэтому, — заключает Аристотель, — “все прочие науки более необходимы людям, но ни одна из них не превзойдет эту” — метафизику.

2.2. Четыре причины

После формального уяснения метафизики, мы можем перейти к оценке ее содержания.

Итак, метафизика — это исследование первых причин. Каковы они и сколько их? Аристотель полагает, что, поскольку они относятся к миру становления, то могут быть сведены к четырем: 1) причина формальная, 2) причина материальная, 3) причина действующая, 4) причина финальная.

Первые две причины есть ничто иное как форма (сущность) и материя, образующие все вещи. Напомним, что причина, по Аристотелю, — это условие и основание. Материя и форма суть достаточные условия для объяснения реальности, если ее рассматривать статически. Данный человек, с этой точки зрения, есть его материя (мясо и кости) и его форма (душа). Но ежели его рассматривать с точки зрения становления, динамически, то мы спросим: “Как он родился?”, “Кто его родил?”, “Почему он развивается и растет?”. Значит, необходимы еще две причины — двигательная (т.е. родители, давшие жизнь человеку) и финальная (т.е. цель, в направлении которой развивается человек).

2.3. Бытие и его смысл

Второе определение метафизики, как мы уже видели, дано Аристотелем в онтологическом ключе: бытие как таковое. В этом метафизика не совпадает ни с одной из частных наук: ведь ни одна из них не знает бытия в его универсальности, но, ограничив себя частью его, каждая из них изучает характеристики этой части. Метафизика идет к первопричинам бытия как бытия, к такому “почему”, которое дает основание реальности в его тотальности.

Так что же такое бытие? Парменид и элеаты понимали бытие как единое в его однозначности и унитарности. Платон пошел значительно дальше, введя понятия “небытия” как отличного, что позволяло оправдать множественность интеллигибельного. Однако Платону не хватало мужества ввести в сферу бытия чувственный мир, он назвал его промежуточным (метаху) между бытием и небытием. Аристотель реформирует и преодолевает онтологию элеатов. Бытие имеет не одно, но много смыслов. Все, что не есть чистое ничто, по праву входит в сферу бытия,

как чувственное, так и умопостигаемое. Но множественность и разнообразность смыслов бытия не ведут к чистой омонимии, одноименности, ибо каждый из них имеет общую связку, т.е. структурно соотнесен с субстанцией. Ведь бытие есть либо субстанция, либо ее аффект, либо активность субстанции, в любом случае, нечто-имеющее-отношение-к-субстанции.

Более того, Аристотель ищет некую схему, которая собрала бы все возможные смыслы бытия, группируя их по четырем позициям: 1) бытие как категории (или бытие в себе), 2) бытие как акт и потенция, 3) бытие как акциденция, 4) бытие как истина (небытие как ложь).

1) Категории представляют главную группу значений бытия, или, как говорит Аристотель, высшие роды бытия. Их десять: 1. Субстанция, или сущность. 2. Качество. 3. Количество. 4. Отношение. 5. Действие. 6. Страдание. 7. Место. 8. Время. 9. Иметь. 10. Покоиться.

Возьмем последние две в скобки, ибо Аристотель редко их упоминает (возможно, они были введены ради пифагорейской декады). Очевидно, что автономное существование имеет лишь первая из них, остальные, без сомнения, основаны на ней, отсылают к ней.

2) Вторая группа значений бытия — потенции и акта — весьма существенна. Они и в самом деле изначальны, ибо их нельзя определить через другое, но только взаимобразно, через связь их между собой. К примеру, есть громадная разница между слепым и тем, кто будучи зрячим, закрыл глаза. Первый фатально незряч, второй имеет эту способность, но в потенции, и лишь закрыв глаза, актуально. Зерно, росток рассады — это урожай в потенции. Мы увидим позже, насколько существенную роль играет в аристотелевской системе это разделение, посредством его разрешаются любые апории в разных плоскостях.

3) Бытие акциденций — это бытие случайное и непредвиденное, т.е. тип бытия, который не связан с другим бытием существенным образом (чистая случайность, к примеру, что я сижу, или что я бледный): этот тип бытия является таковым “не всегда и не по преимуществу”, но иногда, по случаю.

4) Бытие как истина — это тип бытия, который принадлежит собственно человеческому интеллекту, рассматривающему вещи как соответствующие реальности, либо как не соответствующие ей. Небытие как ложь имеет место тогда, когда разум соединяет с реальностью несоединимое, а разъединяет то, что не подлежит разобщению.

Этот последний тип бытия изучает логика. По поводу третьего типа бытия не существует науки, ибо лишь необходимое, а не случайное, может быть его предметом. Первые две группы значений образуют предмет метафизики, в особенности, проблему субстанции: что такое бытие? — какова субстанция? — вот вечный вопрос метафизики.

2.4. Проблематика субстанции

Аристотель полагает, что теория субстанции включает в себя две главные проблемы: 1) Какие субстанции существуют? Только ли чувственно воспринимаемые субстанции, как утверждают некоторые из философов, или же сверхчувственные, как утверждают другие? 2) Что такое субстанция вообще? Методологически удобнее начать со второго вопроса, двигаясь от того, что нам, людям, более очевидно, к тому, что менее очевидно.

Субстанция вообще, полагали натуралисты, состоит из материальных элементов (первоначально). Платоники видели ее в форме. Здравый смысл, как кажется, ищет субстанцию в индивиде и в чем-то конкретном, сделанном из формы и материи одновременно. Кто же прав? По Аристотелю, правы все и никто в том смысле, что каждый из ответов, взятый отдельно, односторонне и частичен, напротив, вместе они, будучи согласованы, дают истину.

1) Материя (*hylē*²¹⁸ — гиле, от греч. — лес как строительный материал) есть начало, без сомнения, образующее реальность чувственно воспринимаемую, в этом смысле, она — “субстрат формы” (дерево — субстрат формы дома, глина — субстрат чаши). Теряя материю, мы теряем весь чувственный мир. Но материя сама по себе — это недетерминированная потенциальность. Стать чем-то определенным и актуализироваться она может, лишь приняв форму.

2) Форма же, напротив, поскольку она определяет, актуализирует, реализует материю, образует “естественность” всякой вещи, т.е. то, что есть ее сущность, а потому — это субстанция в полном смысле слова (которую на латинский переводили так: *quod quid est, quod quid erat esse*); греч. *eidos* — форма. Однако это не платонова форма Гиперурапии, но внутренне присущая самой вещи форма (форма-в-материи).

3) Эта композиция материи и формы, которую Аристотель называет “*synolōs*”,²³⁸ и есть субстанциональность, объединяющая начало материальное и начало формальное.

В “Категориях” мы читаем, что “первая субстанция” — это “*synolōs*”, индивид, форма же — “субстанция вторая”. Однако в “Метафизике” иначе: “я называю формой суть бытия всякой вещи и ее первую сущность первой субстанцией”. Однако это лишь видимое противоречие.

С точки зрения эмпирической, мы констатируем как факт, что отдельный, конкретный индивид выступает как субстанция по преимуществу. Но не так с точки зрения сугубо теоретической: ведь именно форма — начало, причина и основание бытия, благодаря которому индивид обусловлен и обустроен.

Итак, мы можем сказать, что бытие в наиболее точном значении — это субстанция. Субстанция в несобственном смысле есть материя, во втором смысле — это отдельное, а в третьем смысле — собственном — это форма по преимуществу. Бытие, следовательно, это материя; ступенью выше — отдельное, индивид; а еще выше — форма, которая обнимает материю и фондирует, дает основание отдельному, т.е. индивиду.

2.5. Субстанция, акт, потенция

Материя — это “потенция”, “потенциальность”, в значении способности принять форму: (бронза — потенция статуи). Форма же, напротив, выступает как “акт”, или “актуализация” этой способности. Соединение материи и формы есть акт; если мы рассмотрим его со стороны формы, это будет “энтелехия”¹³⁰, со стороны же его материальности — будет смешение потенции и акта. Все вещи материальные, стало быть, более или менее потенциальны. Все же нематериальное суть чистые формы, чистые акты, лишённые потенциальности.

Актуальность Аристотель называет “энтелехией”, что означает реализацию, совершенство. Душа, поскольку она есть сущность, или форма тела, это акт, или “энтелехия” тела. Бог — это чистая “энтелехия” (так же, как и другие движущие интеллигибельные силы небесных сфер).

Акт, по Аристотелю, обладает абсолютным приоритетом и превосходит над потенцией. Последняя, напротив, мыслима лишь как направленная к акту. Форма (акт) — условие, правило, конец и цель потенциальности, акт — это форма бытия субстанции вечной и не сотворенной.

2.6. Сверхчувственная субстанция

Здание аристотелевской метафизики завершает понятие сверхчувственной субстанции. Субстанции суть первая реальность, все прочие модусы реальности зависят от них. Как субстанции время и движение неразрушимы. Время не сотворено и не пройдет. Ясно, что протекание во времени предполагает наличие моментов “сначала” и “потом”, но время как условие этих моментов вечно. С другой стороны, время — это детерминация движения, следовательно, вечность первого постулирует вечность также и второго.

Однако, вопрошает Стагирит, благодаря какому условию существует вечное время и вечное движение? — и отвечает: благодаря наличестванию Первоначала (обоснование чего мы находим в “Физике”). И это Первоначало должно быть 1) вечным и 2) неподвижным: ибо лишь недвижимое может быть “абсолютной причиной” подвижного. Все, что

подвижно, движется чем-то иным (к примеру, камешек летит от удара трости, трость приведена в движение рукой, рука — человеком). Значит, для объяснения любого движения мы должны прийти к началу, которое по отношению ко всему, что движется, само по себе абсолютно неподвижно, и только поэтому дает движение всему универсуму. В противном случае, мы имеем движение в бесконечности, что немислимо.

3) Первоначало должно быть напрочь лишены потенциальности, т.е. быть чистым актом. Ибо, что имеет потенцию, может и не быть в акте, поэтому вечное движение небес предполагает как условие чистый акт.

А это все есть “Неподвижный двигатель”, т.е. сверхчувственная субстанция, которую мы и искали.

Каким же образом Перводвигатель приводит все в движение, сам оставаясь недвижимым? Аристотель иллюстрирует это на примере т.н. “объектов желания и понимания”. Объектом наших желаний бывает нечто красивое и доброе, что привлекает и притягивает наши желания сами по себе без какого-либо усилия и движения. Вечный Двигатель выступает не как действующая причина, (по типу той, что ведет скульптора, работающего с мрамором, отца, рождающего сына), но как “*Causa finalis*”, т.е. целевая причина: ведь Бог притягивает, двигая к совершенству.

Мир не имеет начала, момента, когда был хаос (или не-космос), не существовало. В противном случае это противоречило бы положению о превосходстве акта над потенцией: ведь тогда сначала должен был быть хаос, т.е. потенция, а уж затем мир, т.е. акт. Однако, по Аристотелю, это абсурдно: ведь если бог вечен, то он извечно притягивал и обустроивал универсум как объект своей любви. А значит, мир всегда был таким, каков он есть.

2.7. Проблемы, связанные со сверхчувственной субстанцией

1) Первоначало, от которого “зависят небо и природа” — это Жизнь. Но какая жизнь? — Та, что возможна для нас лишь на короткое время, — исключительная в своем совершенстве. Это — Жизнь чистой мысли, созерцательной активности. “То, что для нас невозможно, для него, Бога, не невозможно, так как акт его жизни — это наслаждение. Как и для нас ощущения и познания на высшей ступени пробуждают уладу, надежды и воспоминания именно потому, что актуальны, но если в этом счастливом состоянии мы пребываем иногда, Бог остается в нем вечно... И Он есть также жизнь, поскольку активность понимающего разума и есть жизнь, а Он — сама активность. Так мы можем сказать, что Бог — вечно живущий и лучший из лучших”.

О чем думает Бог? О лучшем и замечательном. Но лучшее — это Бог. Следовательно, он думает о самом себе. Его созерцательная актив-

ность — это “мышление о мышлении”. Понимание и понимаемое в нем соединяются. Интеллект есть то, что в состоянии собрать понимаемое в субстанцию, это акт обладания мыслимым.

Бог, следовательно, вечен, недвижим, он — чистый акт, лишенный потенциальности и материи, духовная жизнь и мышление о мышлении. Будучи таковым, он не имеет величины, частей: он неделим, бесстрастен и неизменен.

2) Эта субстанция одна или же есть другие? Аристотель полагал, что одного Вечного Двигателя недостаточно, чтобы объяснить движение сфер, из которых состоит небо. Между сферой с неподвижно закрепленными на ней звездами и землей расположены еще 55 сфер, имеющих разный момент движения и движущиеся звезды. Все эти сферы приводятся в движение интеллигибельными силами, аналогичными Вечному Двигателю, но расположенными ниже него, иерархически организованными в межзвездном пространстве.

Так что же это, форма политеизма?

Для Аристотеля, как для Платона и, вообще, всякого грека, божественное означает широкую сферу, в которую под разными именами входят различные виды реальности. Божественное — это Вечный двигатель, сверхчувственные субстанции, двигающие небесами, человеческие души, т.е. божественно все, что вечно и неразруσιμο.

Впрочем, нельзя отрицать попытку Аристотеля унифицировать здание своей метафизики. В 12-й книге “Метафизики” мы находим торжественную тираду о том, что вещи не хотят быть управляемыми многими началами, подкрепленную стихом Гомера: “правление многих худо, лишь один пусть отдаст команды”.

У Аристотеля монотеизм более желаемый, чем эффективно действующий, ибо он хотел выделить в чистом виде Вечный Двигатель и положил на нижних этажах все прочее, в результате чего он надеялся получить единство мира. С другой стороны, это требование нарушается тем, что 55 субстанций-двигателей равным образом вечны, нематериальны и не зависят от Вечного Двигателя бытийно. Бог Аристотеля не есть создатель этих 55 разумных сфер: вот здесь возникают все трудности. Стагирит оставляет неясными отношения между Богом и этими субстанциями и сферами. Средневековье трансформирует эти субстанции в “ангельские разумные силы”, но эта трансформация станет возможной лишь благодаря понятию творения.

3) Каковы отношения субстанций с чувственным миром? Бог мыслит самого себя, но не реальный мир, не отдельно взятого человека, не вещи изменчивые и несовершенные. Такое ограничение в понимании Бога проистекает из того, что Аристотеля заботит не Бог, сотворивший мир, но, скорее, мир, предназначенный для Бога, мир, вспыхнувший жадой совершенства.

Другая сложность в понимании Бога имеет то же основание: Бог — объект любви, но сам не любит (т.е. любит, но самого себя). Люди как индивиды не суть объекты божественной любви. Бог не развернут в сторону людей, а еще менее, отдельно взятого человека. Всякий из людей, как всякая из вещей разным способом влекутся к Богу, но Бог не может никого из них любить. Другими словами: Бог любим, но он не любовник. Он субъект, но не субъект любви. Для Аристотеля (как и Платона) очевидно, что Бог как Абсолют не может любить кого-либо, если это не он сам. Ведь дано, что любовь — это всегда “желание обладать тем, чего у тебя нет”. Для грека неведомо измерение любви как дара безвозмездного и бескорыстного. Более того, Бог не может любить, поскольку он — чистый интеллект и как таковой он бесстрастен, а значит, не любит.

2.8. Платон и Аристотель о сверхчувственном

Вооружившись бесчисленными аргументами, Аристотель резко критиковал платоновскую теорию идей, показывая, что, если идеи трансцендентны, отделены от мира вещей, то они не могут быть ни причиной их существования, ни основанием их понимания и постижения. Чтобы избежать такой участи, формы были возвращены в чувственный мир как внутренне ему присущие. Теория синтеза материи и формы была предложена Аристотелем как альтернатива Платону. Однако он и не думал отрицать реальность сверхчувственного, но лишь не соглашался с ее платоновской трактовкой. Идеи, формы суть лишь умопостижаемое обрамление чувственного. Это был безусловный прогресс.

Однако в полемическом задоре он чрезмерно развел умопостижаемые формы и чистый разум, или чистый Интеллект. Разные формы рождаются от притяжения мира к Богу, но лишь через несколько столетий станет возможным синтезировать аристотелевскую позицию с платоновской, чтобы получить “ноэтический космос”, — мир Идей, присутствующий в мысли Бога.

3. ФИЗИКА И МАТЕМАТИКА

3.1. Характеристики аристотелевской физики

“Вторая философия”, по Аристотелю, есть физика. Она ведет исследование чувственной субстанции, внутренняя характеристика которой — движение, в отличие от недвижимой субстанции — объекта метафизики. Современный читатель может обмануться словом “физика”, идентифицируя ее с по-галилеевски понятой природой, т.е. в

количественном смысле. Напротив, для Аристотеля физика — это наука о формах и сущностях и, сравнивая ее с физикой наших дней, можно сказать, что это, скорее, онтология, или метафизика чувственно воспринимаемого мира.

3.2. Теория движения

Нам уже известно, что, начиная с элеатов, отвергнувших движение как иллюзорную видимость, теория движения стала философской проблемой. Движение обоснованным образом было восстановлено в правах плюралистами. Тем не менее, никто из философов, включая Платона, не установил, какова сущность и онтологический статус движения.

Элеаты отвергли движение и становление по причине, заложенной в их основании тезисов, которые не допускали даже возможности существования небытия, источника апорий. Аристотель предложил блестящее разрешение этих затруднений.

Из метафизики мы знаем, что бытие имеет множество смыслов и значений. Группа этих смыслов задана парой — “бытие как потенция” и “бытие как акт”. Относительно бытия-в-действии (акте) бытие-в-потенции выступает как небытие, точнее, как небытие-в-действии. Но ведь ясно, что это небытие относительное, поскольку потенция вполне реальна, поскольку это — реальная способность и эффективная возможность стать действием, т.е. актуализироваться. Ведь движение вообще есть ничто иное, как “актуализация того, что в потенции уже есть” (Аристотель). Стало быть, небытие не есть ничто, но это — форма бытия, которая раскручивается в русле бытия как перехода от потенциального к актуальному.

Однако мы находим дальнейшее углубление этой проблемы у Аристотеля в виде онтологической структуры всех возможных форм движения. Подобно тому, как потенция и акт относятся к различным категориям, так движение как переход от потенции к акту, тоже относится к разным категориям 1) субстанции, 2) качества, 3) количества и 4) места. Получаем четыре формы движения:

- 1) изменение в субстанции есть “возникновение или разрушение”,
- 2) изменение в качестве — “альтерация”, превращение,
- 3) изменение в количестве — “возрастание или убывание”,
- 4) изменение по месту — перемещение, “трансляция”.

“Изменение” — это термин, подходящий для всех четырех форм, “движение”, напротив, применимо лишь к последним трем, особенно, к четвертой.

Во всех трех формах предполагается наличие субстрата (бытия потенциального), которое переходит от одного состояния к противополо-

ложному. Возникновение — это приятие формы со стороны материи, разрушение — потеря формы. Альтерация — изменение качества; переход от общего к малому и наоборот — это “возрастание и убывание”, а от одного пункта к другому — “трансляция”. Лишь сложенные из материи и формы существа способны к изменению, ибо лишь материя имеет потенциальность. Таким образом, источник любого движения — гилеоморфные структуры, т.е. образованные из материи и формы.

3.3. Пространство, время, бесконечное

Объекты движутся не в небытии, которого не существует, но в некоем “где”, т.е. месте. По Аристотелю, есть не просто место, но “место природное”, к которому тяготеет всякая вещь, всякий элемент по своей натуре: огонь и воздух тяготеют “вверх”, земля и вода — “вниз”. Верх и низ не относительные, но суть природные детерминации.

Так что же такое место? Место — это граница вместилища тела, поскольку она соприкасается с его содержанием. Впоследствии Аристотель уточняет, что не следует смешивать место с резервуаром, вместилищем вещи. Первое неподвижно, второе, напротив, подвижно. В некотором смысле можно сказать, что место — это неподвижное вместилище, а последнее — подвижное место. “Как сосуд есть перемещаемая емкость, так место есть сосуд непеременяемый. Ведь, когда одно внутри другого, то двигается вместе с ним, как челнок со всем, что в нем, по глади реки. Место — это, скорее, река как целое, ибо лишь целое недвижно. Значит, место — это первая граница, неподвижно держащая содержимое, (что позднее вылилось в средневековую формулу: “*Terminus continentis immobilis primus*”).

Движение небес возможно, в соответствии с таким пониманием пространства, только как круговое, вокруг себя самого. Пустота немыслима. Ибо, если пустота есть место, где ничего нет, то, как следует из предыдущего определения, мы имеем противоречие в терминах.

А что же такое время, эта таинственная реальность, которая непрестанно ускользает? Момент, “какие-то части которого уже стали, какие-то готовятся быть, но нет того, что есть сейчас”.

(То, что время тесно связано с движением, приводит к тому, что мы не замечаем самого времени. Движение, по общей характеристике, — это континуальность. В континууме протяженности различимы “начала” и “потом”. Но и время тесно связано с моментами “начала” и “потом”. Отсюда знаменитое определение: “время — это исчисление движения на “начала” и “потом”).

Наконец, восприятие “начала” и “потом”, а, значит, исчисление движения, предполагает необходимым образом душу. “Когда мы мыслим движение крайнее как отличное от среднего, а душа подсказывает,

что моментов два, т.е. “сначала” и “потом”, то мы говорим, что между двумя моментами есть время, поскольку время представляется тем, что определено мгновением, и это остается как основание”.

Однако, если душа — это духовное исчисляющее начало, а значит, условие различения сосчитанного и числа, то душа же выступает и непременным условием времени, что очевидно из следующего блистательного разрешения апории. “Можно сомневаться, существует ли время без существования души. В действительности, если не принять существования нумератора, то и не будет числа. Число есть то, что сосчитано, либо исчисляемое. И если верно, что в природе вещей заключена душа, или интеллект, что именно в душе существует способность нумеровать, то выходит невозможным существование времени без той же души”.

Эта мысль явственно предвосхищает августинианскую перспективу и его спиритуальные характеристики времени, и это лишь недавно стало предметом внимания.

Аристотель отрицает актуальное существование бесконечного. И когда он говорит о бесконечном, то подразумевает именно бесконечное “тело”, аргументы против бесконечного в акте суть аргументы против существования бесконечного тела. Бесконечное существует лишь как потенция и в потенции. Бесконечное в потенции — это, например, число, поскольку всегда возможно найти какое угодно большее число, и нет пункта, от которого нельзя было бы идти дальше. Бесконечное в потенции — это пространство, поскольку делимо до бесконечности, ибо результат деления есть величина, которая, в конечном счете, всегда делима. Потенциально бесконечно и время, ибо оно не может существовать иначе, как возрастая без конца. У Аристотеля мы не найдем даже намека на идею о том, что бесконечное может быть нематериальным, именно в силу того, что он связывал бесконечное с категорией “количества”, которая имеет смысл лишь для чувственно воспринимаемого. Это объясняет, почему он отчетливо следует за пифагорейской идеей о том, что совершенно — конечное, напротив, бесконечное не совершенно.

3.4. Эфир, или “пятая сущность”, и разделение физического мира на мир подлунный и мир небесный

Аристотель разделял физическую реальность на две сферы: подлунную и надлунную.

Подлунный мир характеризуется всеми формами изменения, среди которых доминируют зарождение и разложение. Для небес характерно “локальное движение”, или циркуляция. В небесных и звездных сферах нет места ни рождению, ни гибели, ни изменению, ни возрастанию, ни убыванию. Во все времена люди наблюдали те же небеса, что

видим мы, и тот же опыт подсказывает, что они не были рождены, и нерожденные они суть неразрушимы. Различие надлунного мира и подлунного заключено в материи, из которой они образованы. Материя подлунного мира — это потенция контрарностей, противоположностей, данная в четырех элементах (земля, вода, воздух и огонь), которые, вопреки элеатам и Эмпедоклу, Аристотель понимал как взаимобратимые, что и позволило ему обосновать и углубить понимание процессов зарождения и распада. Напротив, материя, из которой образованы небеса, — это эфир, который обладает потенцией перехода из одного пункта в другой, а посему принимает лишь локальное движение. Поэтому к четырем уже известным элементам Аристотель добавляет “пятую сущность”, или “пятую субстанцию”. Поскольку для четырех первых элементов характерно прямолинейное движение, сверху вниз — для тяжелых элементов, снизу вверх — для легких, для эфира, поскольку он ни легок, ни тяжел, естественным движением следует считать круговое. Эфир никем не порожден, он не подлежит ни росту, ни изменению, ни разрушению, как небеса, из него образованные.

Эта теория Аристотеля будет позже воспринята средневековой мыслью, и разделение мира на подлунный и надлунный исчезнет лишь с началом нового времени. Уже говорилось о том, что аристотелевская физика (и большая часть его космологии) — это, по сути, метафизика чувственного, кульминацией которой является обоснование существования неподвижного перводвигающего. Убеденный в том, что “не будь вечного, не было бы становящегося”, Стагирит демонстрирует, что и физические исследования подтверждают этот принцип, что свидетельствует о необратимости завоеваний платонизма, его “второй навигации”.

3.5. Математика и природа ее объектов

Математическим наукам Аристотель не посвящал особого внимания, по сравнению с Платоном, который видел вход в метафизику только через математику, что подтверждает надпись на дверях Академии: “не геометр да не войдет”. Как бы то ни было, но особый вклад Аристотеля в математику состоял в том, что он впервые установил онтологический статус ее объектов.

Платон и многие платоники понимали числа и математические объекты как идеальные сущности, отдельно существующие от чувственного. Некоторые платоники пытались мифологизировать это представление, соединяя математические объекты и чувственное, удерживая, впрочем, интеллигибельную природу первых. Аристотель отказывается от этих точек зрения, полагая их абсурдными и неприем-

лемыми. Мы можем относиться к чувственным вещам, абстрагируясь от прочего, лишь поскольку они — тела в трех измерениях. Затем, рассуждает Аристотель, в процессе абстрагирования мы можем мыслить их в двух измерениях, т.е. как поверхности, затем, — как протяженную линию, и, наконец, как неделимую точку в пространстве, более того, как единицу в чистом виде, без пространственной позиции, и это будет числовая единица.

Такова позиция Аристотеля. Математические объекты не есть ни реальные единицы, ни еще менее, — нечто ирреальное. Они существуют потенциально в чувственных вещах, и наш разум умеет их выделить через абстракцию. Они, стало быть, — единицы разума, которые актуально существуют лишь в нашем уме, благодаря его способности к абстракции, а в потенции они существуют в вещах как внутренне им присущие.

4. ПСИХОЛОГИЯ

4.1. Душа и ее трехчастность

Аристотелевская физика исследует не только физический универсум и его структуру, но также и сущее в нем, т.е. существа неодушевленные, без разума, существа одушевленные и существа, наделенные разумом. Одушевленным существам Стагирит посвящает множество своих трактатов, среди которых особой глубиной и оригинальностью отличается трактат “О душе”.

Одушевленные существа отличаются от неодушевленных тем, что они обладают началом, дающим жизнь, и это начало есть душа. Так что же такое — душа? Для ответа на этот вопрос Аристотель воспроизводит свою гилеморфическую метафизику реальности, согласно которой все вещи суть сплав материи и формы, что материя — это потенция, в то время как форма — это *entelechia*, или акт. Это имеет силу, разумеется, и для живых существ. Живые тела обладают жизнью, но не сама жизнь — тело, оно — лишь материальный субстрат, потенциал, форма и акт которого — душа. Отсюда знаменитое определение души с долгой счастливой судьбой: “Необходимо считать душу субстанцией, формой физического тела, имеющего жизнь в потенции, но субстанция как форма есть энтелехия (акт); душа, следовательно, есть энтелехия таким образом устроенного тела”, “душа — первая энтелехия физического тела, имеющего жизнь в потенции”.

Поскольку феномены жизни, по Аристотелю, предполагают определенные постоянные операции, постольку душа как принцип жизни должна иметь способности, функции и части, ответственные за разные операции и их регулирующие. Поскольку фундаментальные функции и феномены жизни бывают: 1) вегетативного характера, т.е. рождение, питание, рост, 2) чувственно-моторного характера, как ощущение и движение, 3) интеллектуального характера, как познание, установление и выбор, Аристотель вводит разделение на 1) “душу вегетативную”, 2) “душу чувственную”, 3) “душу рациональную”.

Растения имеют только душу вегетативную, животные — вегетативную и чувственную, люди — душу вегетативную, чувственную и рациональную. Чтобы обладать рациональной душой, человек должен иметь две другие; животное должно иметь вегетативную душу, чтобы обладать чувственной, но вегетативной душой можно владеть без двух других.

4.2. Вегетативная душа и ее функции

Вегетативная душа — наиболее элементарное начало жизни, т.е. начало, которое управляет и регулирует биологическую активность. Объясняя витальные процессы, Аристотель преодолевает натуралистическую трактовку, считая, что причиной роста не являются ни огонь, ни тепло, ни материя вообще, а в лучшем случае, они — со-причины роста. В любом процессе роста и питания присутствует некое правило, несущее пропорции возрастания, что было бы необъяснимым без того, что не есть огонь, и это — душа. И так же обстоит дело с питанием, которое не есть механическая игра между подобными элементами, или, как полагали другие, между противоположными элементами. Питание — это ассимиляция неподобного, что становится возможным благодаря душе и ее теплоте.

Наконец, вегетативная душа ответственна за репродукцию, воспроизведение, которое является целью любой формы жизни, конечной во времени. Действительно, любая форма жизни, даже самая элементарная, создана для вечности, а не для смерти. “Операция, — говорит Аристотель, — из всех самая натуральная (для развивающихся живых существ, не имеющих дефектов), — это порождение другого существа, себе равного: животным — животного, растением — растения с целью участия в вечном и божественном... Поскольку живые не могут участвовать в вечном и божественном непрерывно, и, обреченные на неизбежный распад, эти существа не могут оставаться идентичными и едиными, постольку каждый из них участвует в той мере, в какой это возможно для него, один больше, другой меньше, так, что остается не он, но подобный ему, числом не один, но вид один, все тот же”.

4.3. Чувственная душа, чувственное познание, вожделение и движение

Животные, помимо вышеупомянутых функций, обладают также ощущениями, аппетитом (или вожделением) и движением. Необходимо принять конечный принцип, ответственный за эти функции, и это — душа чувственная.

Первая функция чувственной души — ощущение, которая из всех трех наиболее важная. Предшественники объясняли ощущение как аффект, страсть, или изменение, которое претерпевает схожее под воздействием схожего; другие (Демокрит и Эмпедокл) объясняли его как действие неподобного, несхожего. Аристотель идет дальше, отталкиваясь от этой гипотезы, и видит ключ в решении этой проблемы в концепции потенции и акта. Логика его такова: мы обладаем способностью ощущать не актуально, но потенциально. Топливо не горит, пока мы его не подожгли. Так и способность чувствовать становится актуальной, когда есть контакт с актуально чувственным объектом. Способность чувствовать потенциально есть то, что присутствует в самом чувстве. Оно страдательно, пока в контакте с неподобным, в совершившемся акте чужое становится своим, а неподобное — подобным.

Но, спрашивается, что значит стать узнаваемым, подобным в чувстве? Ясно, что идет речь не о такой ассимиляции, которая имеет место в процессе питания, где ассимилируется материя. В чувстве, напротив, ассимилируется форма. Чувство — это способность принимать чувственные формы без материи, говорит Аристотель, подобно тому, как воск принимает след от кольца, его форму, неважно, из золота оно или из железа. Подобным образом, на чувство действует какое-либо вещество, имеющее тепло, звук, запах, но не в силу своей особенности, а потому, что оно имеет данное качество благодаря форме.

Стагирит далее анализирует пять чувств и ощущений, характерные для каждого из них. Когда чувство воспринимает собственный чувственный объект, его ощущение безошибочно. Помимо специфических восприятий, есть и общие, как, например, движение, покой, фигура, величина, которые рассчитаны на прием не одним из пяти чувств, но сразу всеми. Можно, следовательно, говорить о т.н. “здравом смысле”, об общем чувстве, которое неспецифично, т.е. действует, собирая восприятия, общие для всех. Несомненно, можно говорить и о “здравом смысле”, имея в виду восприятие о восприятии, ощущение об ощущении, но, когда чувство работает в неспецифическом режиме, можно легко впасть в ошибку.

Из ощущения рождаются фантазия, продуцирующая образы, память, которая их сохраняет, наконец, опыт, аккумулятор мнемотических фактов.

Другие две функции чувственной души — аппетит³⁸ и движение. Аппетит возникает как следствие ощущения. “Все животные имеют, как минимум, осязание, а, значит, чувствуют удовольствие и боль; стало быть они испытывают желание: действительно, желание — это аппетит к приятному”.

Движение живых существ происходит из желания. “Способность желать — единственный мотор”, ведь желание — это разновидность аппетита. Желание приводит в движение животное в направлении к объекту желания, имеющего при этом чувственное представление. Стало быть, аппетит и движение самым тесным образом зависят от чувства.

4.4. Понимающая душа и рациональное познание

Если чувственность не редуцируема к вегетативной жизни и питательному механизму, но содержит в себе некий плюс, то и мысль, а также операции с ней связанные, такие, как рациональный выбор, не сводимы к чувственности, а содержащийся в них плюс можно объяснить только через введение более высокого начала — рациональной души.

Интеллектуальный акт аналогичен чувственному, поскольку он состоит в принятии или ассимиляции “интеллигибельных форм”, но отличен фундаментальным образом в том, что здесь нет смешения с телом и телесным. “Органы чувств не бывают вне тела, понимание же самостоятельно”.

Понимание само по себе есть способность и потенция познавать чистые формы, в свою очередь, формы содержатся потенциально в ощущениях и фантазийных образах. Но необходимо, чтобы нечто перевело эту двойную потенциальность в актуальность. Мышление при этом стягивает формы, содержащиеся в образах, актуализируя их в виде культивированного понятия. Прделанная таким образом дифференциация вызвала множество проблем и дискуссий и в эпоху античности, и в средневековье. Отличие “интеллекта актуального” от “интеллекта потенциального” сам Аристотель объясняет так: “действительно, ведь и свет имеет цвета в потенции и цвета в акте. И этот интеллект, отделенный, бесстрастный, несмешанный и чистый по своей сути, есть агент, превосходящий то, на что воздействует... Отделенный (от материи), он есть именно то, что он есть, и только это бессмертно и вечно”.

Аристотель определенно полагает, что этот активный интеллект — душа, не соглашаясь с античными интерпретаторами, для которых действующим интеллектом был Бог. Верно также, что, по Аристотелю, “интеллект приходит извне и, как таковой, он божественен”, в то время как низшие способности души уже потенциально есть в мужском семени, с которым они попадают в новый организм, формирующийся в

материнском лоне. Приходя издалека, интеллект остается в душе в течение всей жизни человека. Утверждение о том, что интеллект дан извне, означает, что он несводим к телу по внутренней своей природе, ибо трансцендентен по отношению к чувственному; что в нас есть метаэмпирическое измерение, сверхфизическое и духовное. Это — божественное в нас.

Но, если действующий интеллект не есть Бог, он все же отражает божественные черты, прежде всего, абсолютную бесстрастность. “Интеллект, — говорит Аристотель, — есть субстанциональная реальность и не подлежит порче. В самом деле, если бы он разрушался, то слабел бы, как дряхлеют старики. Случается, напротив, тоже, что случается и с органами чувств. Если бы старик обрел здоровые глаза, то видел бы как молодой человек. Старостью мы обязаны не душе, но субъекту, телу, в котором она находится, как это имеет место в случае опьянения или другой болезни. Мыслительная активность ослабевает, когда какая-либо внутренняя часть тела ослабевает или разрушается, но сама по себе она бесстрастна. Рассуждать, любить или ненавидеть суть аффекты не интеллекта, но субъекта, обладающего интеллектом, поскольку он им обладает. Поэтому человек умирающий не помнит и не любит. Помнить и любить — не собственные функции интеллекта, но субстрата, подверженного разрушению, интеллект же — нечто определенно наиболее божественное и невозмутимое”.

Как и в “Метафизике”, Аристотель принял понятие Бога со множеством вытекающих из него апорий. Утверждая, что духовное — в нас, он столкнулся с неразрешимыми затруднениями. Например, индивидуален интеллект или нет? Каким образом он приходит извне? В каком отношении состоит он с нашим я, нашей индивидуальностью? С моральным поведением? Совершенно ли он во власти эсхатологической судьбы? Как и почему он переживает тело?

Некоторые из этих вопросов даже не были подняты Аристотелем, и, чтобы получить структурно адекватные ответы, нужно было ввести понятие творения, чуждое Аристотелю, а также античности в целом.

5. ПРАКТИЧЕСКИЕ НАУКИ: ЭТИКА И ПОЛИТИКА

5.1. Высшая цель человека — счастье

После теоретических наук следуют науки практические, — относительно человека и его целей как индивида, и как члена общества. В первом смысле это этика, во втором — политика.

Начнем с этики. Все поступки человека тяготеют к неким целям как к благу. Поступки и цели между собой subordinированы и подчи-

нены некой “последней цели”, или “последнему благу”, относительно которого все согласны, что это — счастье¹⁵¹.

Так что же такое счастье? 1) Для многих это удовольствие и наслаждение, но жизнь, растроченная для наслаждений, — рабская жизнь, достойная животного. 2) Для других счастье — это почести (для античного человека это значило почти то же, что для современного — успех). Однако успех, по большей части, есть нечто внешнее, зависящее от тех, кто его присваивает, признает. 3) Для кого-то счастье состоит в умножении богатства, и это одна из наиболее абсурдных целей, — жизнь вопреки природе, ибо богатство — средство для чего-то другого, и как цель смысла не имеет.

Высшее благо и счастье, доступное человеку, — в совершенствовании себя как человека, т.е. в активности, отличающей его от всех прочих существ. Не просто жить, ведь и растения живут; не только чувствовать, ведь и животным открыты чувствования. Активность разума — цель, достойная человека. “Благо человека состоит в активности души, согласной с добродетелью, а коли добродетелей души много, — то в согласии с лучшей и наилучшей из них. Но, следует добавить, — и в жизни исполненной. Ведь и в самом деле, одна ласточка не делает весны, ни даже дня весны: один день не делает человека блаженным и счастливым”.

Мы видим здесь подкрепление сократического и платоновского дискурса. Не только каждый из нас — не просто душа, но ее высшая часть: “рациональная душа, вот доминанта и драгоценнейшая часть, в которой всякий себя находит”. Ясно, что человек есть прежде всего интеллект.

Аристотель, впрочем, с чувством реализма оценивает материальные блага, их полезность и необходимость, присутствие которых хотя и не дает само по себе счастья, но отсутствие которых вполне способно его скомпрометировать.

5.2. Этические добродетели как “правильное средоточие”, или “середина между крайностями”

Человек — это, главным образом, разум, но не только. В душе “есть нечто, чуждое разуму, что ему противоречит и сопротивляется”, но что, тем не менее, в нем участвует. “Вегетативная часть никак не участвует в разуме, в то время как способность желать, аппетиты, так или иначе в нем участвуют, заставляя его слушать себя и подчиняться”. В господстве над этой частью души, в умении вписывать вожделения в контуры здравого смысла, и состоит “этическая добродетель”, достоинство практического поведения. Этот тип поведения достигается повторением серии выверенных поступков, образующих потом привычку: “...завоюем же добродетель, действуя также, как в прочих искусствах: умения, которые надобно иметь прежде, чем начать делать, мы обре-

тем, делая, подобно тому, как зодчим становится тот, кто строит, а музыкантом тот, кто без усталости играет”. Так добродетели становятся второй оболочкой, или “способом бытия”, в котором мы сами создаем себя. Поскольку есть множество природных импульсов, которые разум должен дозировать, контролировать и “темперировать”, так есть множество добродетелей, но все они имеют одну существенную характеристику. Импульсы, страсти, чувства всегда тяготеют к излишествам, либо много, либо мало, всегда чрезмерны, в этом смысле, они дефектны. Вторжение разума несет с собой “точную меру”, средний путь между крайностями, величественный ритм согласия.

Мужество, к примеру, это путь между безрассудством и трусостью, щедрость — точная мера между жадностью и расточительством. Добродетель, стало быть, есть род умеренности, удерживающей нас от ошибок, к которым влекут страсти, и от проклятий. Путь правды и правоты — средний путь. И, если ошибаться можно разными способами, то, напротив, действовать по правде можно лишь так, а не иначе.

Ясно, что так понятая умеренность не есть посредственность, а есть высшая ценность, поскольку означает победу разума над инстинктами. В этом триумфе — синтез всей мудрости греческого гения, начиная, как мы видели, с гномических поэтов, афоризмов шести мудрецов, и заканчивая учением Платона о “мере”.

5.3. Дианоэтическая добродетель и “совершенное счастье”

Среди всех добродетелей есть одна, в которой спрессованы все прочие, — это справедливость. Она, как звезда, — и в ночи и на восходе — равно восхищает нас. Лишь по справедливости можно дать меру всем благам, достоинствам и их антиподам.

Совершенствование рациональной души — добродетель “дианоэтическая” (греч. “два”+“ноэсис”²³⁵). Рациональная душа двухаспектна, ибо имеет дело с меняющейся реальностью, с одной стороны, и с неизменными принципами, с другой. Отсюда две дианоэтические добродетели — “*phronesis*”, рассудительность, и “*sophia*”, т.е. мудрость. Рассудительность, или практическая мудрость, заключается в корректном установлении того, что благо, и что зло для человека. Мудрость же как “софия” состоит в познании реальности, которая лежит по ту сторону человека, выше него, и это теоретическая наука, метафизика.

Именно, испытывая себя в этой последней, т.е. совершенствуя себя в созерцательной активности, человек способен достичь высшего счастья и коснуться пальцем божественного. Интеллектуальная активность, поскольку она теоретическая, не преследует никакой другой цели, помимо себя, имея наслаждение собственное, состоящее в интен-

сификации этой активности, вплоть до самодостаточности. Тщетно советуют нам, говорит Аристотель, поскольку мы смертны, ограничиться тем, что конечно и соразмерно человеку. Напротив, следует измерять себя тем, что бессмертно, делая все доступное, чтобы жить в соответствии с наиболее благородной частью в нас, наименьшей, возможно, по размерам, но наиценнейшей по силе и превосходящей все прочие. Животные непричастны к понятию счастья, ибо они лишены этой способности. Боги в блаженной жизни счастливы постоянно. Лишь человек имеет счастье в той мере, в какой способен достичь подобной активности созерцания. Следовательно, насколько простирается созерцание, настолько простирается и счастье.

5.4. О психологии морального акта

Аристотелю принадлежит та заслуга, что он попытался преодолеть интеллектуализм сократовского типа. Как реалист он хорошо понимал, что одно дело — “познавать благо”, и другое дело — “действовать, актуализируя благо”, Итак, он попытался обнаружить психические процессы, определяющие это моральное действие.

В центре его внимания — акт выбора, “*prohairesis*”²⁴⁵, который тесно связан с актом установления, принятия решения. Когда мы хотим достичь определенных целей, то сначала устанавливаем, какие и сколько средств должны быть приведены в действие для достижения этих целей, как в прошлом, так и в будущем. Выбирая эти средства в отношении будущего, мы приводим их в действие. Стало быть, по Аристотелю, выбор относится к средствам, а не к целям; значит, последние не суть благие или худые по необходимости. Благими могут быть лишь достигнутые цели, которые являются объектом не выбора, а волеия. Но воля всегда желает только блага или, вернее, того, что ей представляется благом. Таким образом, необходимо желать блага истинного, а не кажущегося. В свою очередь, истинное благо признает только добродетельного человека.

Как видим, описан круг. Интересно то, чего Аристотель ищет и пока не находит, это — “свободная воля”. Он подтверждает, что “добродетельный человек умеет в чем угодно разглядеть благо и добро, поскольку это правило и мера любой вещи”. Однако как и почему некто становится добродетельным, неясно. Возможно, поэтому он приходит к утверждению, что если нечто стало порочным, то уже не может не быть таким, даже если в источнике оно порочным не было. Ясно, что в рамках языческой культуры эта проблема была неразрешимой.

5.5. Город-государство и гражданин

Благо отдельно взятого человека по природе своей то же, что и благо города-государства, только еще более “прекрасно и божественно”, ведь из частного оно перерастает в социальное. К последнему греки были особенно чувствительны, ибо понимали индивида в модусе государства, а не государство в модусе индивида. Греческая манера мышления просвечивает и в определении человека как “политического животного”. “Тот, кто не может войти и составить часть некоего сообщества, кто не нуждается ни в чем, ни в ком, достаточен самому себе, то, не являясь частью государства, он — либо зверь, либо Бог”.

Тем не менее Аристотель не считает “гражданами” всех, кто живет в государстве, и без кого государство не могло бы существовать. Чтобы быть гражданином, необходимо принимать участие в управлении, принятии законов, реализующих справедливость. Поэтому ни житель колонии, ни другого завоеванного города, ни ремесленник, ни даже свободные не могут быть гражданами, если они не имеют необходимого свободного времени, чтобы управлять своим государством. Таким образом, число граждан очень ограничено, прочие же лишь удовлетворяют нужды первых. Аристотель подходит здесь под давлением социально-политических структур к теоретизации рабства. Раб, — это “инструмент, предшествующий и определяющий другие инструменты”. “Все люди отличаются от себе подобных также, как душа отличается от тела. Человек — тогда животное, когда лучшее из того, что он имеет — это тело, он принадлежит к рабам по природе, а потому лучшая участь его — находиться в подчинении, быть во власти кого-то”. Раб по природе — это тот, кто принадлежит другому всесильному в потенции, а потому участвует в разуме только в мере непосредственной чувственности, в то время как другие не имеют даже этого, подчиняясь страстям. Он принадлежит разуму лишь постольку поскольку этого требует непосредственная чувственность, именно поэтому рабов и животных используют для удовлетворения телесных нужд. Поскольку часто рабами становились пленники в войнах греков против греков, то для Аристотеля было важным подчеркнуть, что имеются в виду именно жертвы войн греков против варваров, ибо последние явно ниже греков по природе. Вот такой расовый предрассудок эллинов был данью Аристотеля своей эпохе, несмотря на то, что он противоречил основным установкам его концепции.

5.6. Государство и его формы

Государство должно иметь различные формы, различные конституции. Конституция — структура, дающая форму, порядок государству. Поскольку власть может исходить: 1) от одного человека, 2) от

немногих, 3) от большинства, а также, поскольку тот, кто управляет, управляет в соответствии: 1) с общим благом, или же 2) собственным интересом, то получаем три правильных формы правления: 1а) монархию, 2а) аристократию, 3а) “политию” и три неправильные 1б) тиранию, 2б) олигархию, 3б) демократию.

Под “демократией” Аристотель понимает образ правления, который, пренебрегая общим благом, нездоровым образом потакает интересам нищих, не только в материальном, но и в духовном смысле слова, отсюда новый смысл слова демократия — демагогия, он уточняет, что ошибка состоит в том, что если все равны в свободе, не значит, что все равны во всем прочем.

Аристотель утверждает, что, в абстрактном смысле слова, лучше первые две формы правления, но с реалистической точки зрения, принимая людей, какие они есть, полития — лучшая из форм: ибо она воплощает средний путь, путь между олигархией и демократией, т.е. демократии умеренной, где удержаны достоинства олигархии и купированы дефекты демократии.

5.7. Идеальное государство

Поскольку цель государства — достижение нравственности, то, очевидно, что Аристотеля заботит увеличение и укрепление добродетелей. Ценности, справедливость, разумность любого государства имеют столько же силы, сколько ее имеет каждый отдельный гражданин. Так Аристотель подтверждает платоновское соотношение между государством и душой.

Совершенное государство должно соответствовать по человеческой мерке: т.е. быть ни слишком населенным, ни малонаселенным, как, впрочем, и территория: она должна быть достаточно большой, чтобы удовлетворять материальным нуждам, но не настолько, чтобы тяготить своими размерами. Черты гражданского характера предпочтительны греческого типа, включающие, впрочем, лучшие черты северных и восточных народов. Чтобы лучше использовать энергию молодых и мудрость старших, следует первых готовить для защиты государства, вторых — для богослужений, но и те, и другие участвуют в управлении.

Идеал совершенного государства — жизнь в мире и созерцательная активность. Все в жизни разделено на две части, одна, к примеру, тяготеет к заботам и труду, другая — к свободе; одна — к войне, другая — к миру, соответственно действия могут быть либо полезными, либо прекрасными. В выборе целей необходимо предпочитать более высокие цели, опираясь и отталкиваясь от более низких. Имея целью мир, мы готовимся к войне; работая на пределе, не забываем о свободе как о

цели; все полезное — для достижения прекрасного. Этим критерием должен руководствоваться законодатель, не путая средства с целями, удерживая правильное соотношение между способностями души и действиями: важно умело работать и искусно вести войну, но еще более важно уметь отдыхать, жить в мире и создавать прекрасное.

6. ЛОГИКА, РИТОРИКА И ПОЭТИКА

6.1. Логика, или “аналитика”

В рамках систематизации наук мы не находим у Аристотеля логики как таковой, но внутренним образом она присутствует в любом типе дискурса, не только когда возникает намерение что-либо доказать, быть убедительным. В логике²⁰⁷ мысль делает явным свой путь: если кто-либо мыслит, он находится в движении: определяет элементы, структуру доказательства, типы и виды его. Отсюда термин “органон”, который означает “инструмент”, он был введен Александром Афродисийским для обозначения логики в целом (позже он употреблялся для наименования комплекса аристотелевских работ по логике), который хорошо отражает суть дела — набор мыслительных операций, необходимых для проведения любого типа исследования.

Необходимо помнить, что смысл современного слова “логика” не совпадает с античным аналогом. Аристотель употребляет термин “аналитика”, (от греческого — *analysis*, т.е. разрешение), означавший метод, с помощью которого мы извлекаем из некоего заключения элементы и предпосылки, а, следовательно, понимаем, как нечто получено, обосновано и оправдано ли.

6.2. Категории и суждения

Трактат о категориях изучает элементы логики. Если, к примеру, из предложения “человек бежит” мы опустим связи, то получим элементы: “человек”, “бежит”. Среди вещей, — говорит Аристотель, — “о которых говорят вне связи, каждая означает либо субстанцию, либо количество, либо качество, либо связь. т.е. определяет где, когда, быть, делать, страдать или иметь”.

С метафизической точки зрения, категории⁷¹ суть фундаментальные смыслы бытия, “роды бытия”, к которым относится любой термин предложения.

Категорию Боэций перевел как “предикат”, однако латинский термин передает смысл греческого слова лишь частично, порождая при

этом множество затруднений, чего не было в оригинальном звучании. В самом деле, первая категория исполняет роль субъекта, и, лишь косвенным образом, предиката. К примеру, выражение “Сократ — человек” предполагает, что Сократ — субстанция, другие категории могут играть роль “высших родов” предикатов. Ясно, что, поскольку первая категория образует бытие, на котором как на основании бытийствуют другие, постольку она будет субъектом, а другие категории лишь постольку истинные предикаты, постольку соотносятся с первой, как с субъектом.

Изолированные и взятые сами по себе термины предложения ни истинны и ни ложны, и лишь в суждении, выражающем их связь, есть ложь или истина.

6.3. Определение

Поскольку категории — это не просто термины разъятого предложения, но роды бытия, поэтому они суть нечто первичное и нередуцируемое, а потому неопределимое именно в силу того, что нет чего-то более общего, прибегнув к которому, можно было бы дать определение. О дефинициях идет речь во “Второй аналитике”.

Неопределимы не только категории как роды бытия, но и индивиды в силу своей особенности, как антиподы категорий. По поводу них возможно лишь восприятие. Но меж этих двух полюсов бытует гамма понятий и концептов — от более общих до менее общих. Все эти термины, находящиеся между универсальностью категорий и уникальностью индивидов, мы познаем посредством дефиниций (*horismos*).

Что значит определить? Сам Аристотель полагает, что это означает выразить сущность вещей, для чего необходимо найти “ближайший род” и “специфическое отличие”. Если, например, мы хотим знать, что такое человек, то в процессе анализа выясняем, что это не просто живое существо (ведь растение — тоже живое), но животное чувствующее, крайним же отличием будет его рациональность.

Дефиниция может быть ценной или малоценной, но никогда — ложной или истинной, ибо связь строится по отдельным понятиям. Истинными или ложными могут быть лишь суждения, т.е. блоки концептов, о чем речь впереди.

6.4. Суждения и предложения

Объединяя термины, мы получаем суждения. Суждение — это акт утверждения или отрицания, логическая форма которого есть утверждение или пропозиция.

Истина и ложь возникают вместе с суждением, утверждением и отрицанием. Истина возникает, если связь между субъектом и предикатом найдена верно, если связано то, что связано в реальности, или, напротив разъединяется, то, что в реальности разъединено. Ложны, по этой логике, суждения, соединяющие или объединяющие нечто, вопреки реальности. Заметим, что речь идет о логическом дискурсе; мольбы, заклинания, декламация — все это за пределами логики. Среди суждений Аристотель выделяет утвердительные, отрицательные, особенные (партикулярные), по модальности — вероятностные и необходимые.

6.5. Силлогизм и его структура

Когда мы утверждаем или отрицаем нечто т.е. формулируем, — это не значит, что мы рассуждаем. Размышляем мы только тогда, когда идем от суждения к суждению, отслеживая необходимые связи между ними, т.е. находя одно как предшествующее, другое как вытекающее. Если нет этой связи, нет органической последовательности, то нет и мыслительного процесса, нет дискурса. Силлогизм¹⁰³ в точном смысле — это совершенный дискурс, где заключение с необходимостью вытекает из предпосылок. В нем есть три предложения, два из которых — предпосылки, третье — заключение, нечто вроде шарнира-застежки, скрепляющей первые два звена.

6.6. Научный силлогизм, или “демонстрация”

Силлогизм как таковой показывает, какова сущность дискурса, какой должна быть структура вывода. “Научный” силлогизм, или демонстративный, отличается тем, что, помимо формальной корректности, он показывает ценность и истинность предпосылок и заключения. Его посылки должны быть не только истинными, но и первичными, т.е. не требующими никаких других демонстраций, ясными, понятными, не нуждающимися в доводах.

Пункт наиболее деликатный в аристотелевской теории науки: как мы познаем посылки? Если с помощью следующих силлогизмов, то можно продолжать до бесконечности. А если иначе, то как?

6.7. Непосредственное познание: вывод и интуиция

Силлогизм — процесс, по сути, дедуктивный, поскольку из универсальной истины извлекается истина частная. Но как получить истины универсальные? Аристотель говорит об “индукции” и об “интуиции”, которые, будучи противоположны по характеру, обе предполагают тот же силлогизм.

1) Индукция — процесс движения от частного к общему. И хотя сам Аристотель в “Аналитиках” показывает, как та же индукция может трактоваться силлогистически, он все же признает, что индукция не есть обоснование, а есть отвлеченный процесс, который практика делает возможным.

2) Интуиция есть улавливание интеллектом первоначал. Следовательно, Аристотель, как и Платон, признает интеллектуальную интуицию; в самом деле, возможность “опосредованного” знания структурно предполагает знание “непосредственное”.

6.8. Принципы демонстрации и принцип непротиворечия

Посылки и принципы демонстрации культивируются как для индукции, так и для интуиции. В этом отношении, каждая наука принимает собственные посылки и принципы, свойственные лишь ей.

Сначала устанавливается сфера существования предмета-субъекта, вокруг которого вращаются все определения. Например, арифметика принимает существование числа и множества, геометрия — пространственной величины, каждая из наук характеризует свой предмет через определения. Затем определяется смысл серии терминов, принадлежащих данной науке, и в процессе демонстрации их, мы доказываем, что речь идет о характеристиках ее объекта (четного и нечетного, соразмерного и т.п.). Но, чтобы проделать все это, необходимо использовать определенные аксиомы, т.е. положения интуитивной очевидности, в силу которых возможна демонстрация. Пример такой аксиомы: “если из равных величин вычесть равные, то оставшиеся будут равны”.

Среди аксиом некоторые будут общими для определенного числа наук (подобно приведенной выше), другие — для всех наук без исключения. Из числа последних — принцип непротиворечия: нельзя утверждать и отрицать об одном субъекте в одно и то же время, в одном и том же отношении два противоречащих друг другу предиката. Другая аксиома того же типа: — принцип исключенного третьего: невозможно, чтобы между двумя противоположными терминами был третий. Эти известные принципы могут быть названы трансцендентальными, ибо обязательны для любой формы мышления. Это безусловные требования любой демонстрации, но сами они не демонстрируемы, т.е. не доказуемы, ибо любая форма доказательства их уже предполагает. В четвертой книге “Метафизики” Аристотель показывает диалектическую попытку “опровержения” принципа непротиворечия. Кто говорит, что он не имеет силы, тот претендует на то, чтобы его утверждение имело смысл, убедительную силу, а значит, исключило бы обратное;

выходит, он вынужден применить принцип непротиворечия именно в тот момент, когда он его отрицает.

Отсюда понятно, что природа последних истин именно такова: отрицая их, мы вынуждены их использовать, и, следовательно, тем самым, утверждаем их с новой силой.

6.9. Диалектический силлогизм и силлогизм эристический

Если научный силлогизм обладает неоспоримыми характеристиками, то диалектический силлогизм (Аристотель анализирует его в “Топиках”) включает в себя предпосылки вероятные, т.е. основанные на мнении. Диалектический силлогизм призван развивать у нас способности к дискурсу, он необходим, когда мы полемизируем в широком кругу людей, далеких от науки, а также тогда, когда мы принимаем исходные точки зрения других теорий, пытаясь гармонизировать их со своими, кроме того, помимо дебатов, он важен для принятия первоначал, которые, мы знаем, силлогистически невыводимы, но даны либо индуктивно, либо интуитивно.

Наконец, есть силлогизм, посылки которого, очевидным образом, основаны на мнении, согласно которому в реальности дело обстоит иначе; в этом случае мы имеем дело с эристическим силлогизмом.

Некоторые силлогизмы лишь создают видимость умозаключения, в действительности же они, благодаря совпадению, приводят к ложному выводу, через паралогизмы, т.е. неверное обоснование. Это так называемые софистические опровержения. Опровержение корректное есть силлогизм, вывод которого противоречит выводу оппонента. Софистический силлогизм, создавая видимость корректности, занят созданием серии трюков, улавливающих несведующих и неискушенных, оболванивая их.

6.10. Некоторые выводы по аристотелевской логике

Кант утверждал, что логика Аристотеля родилась уже совершенной. (Он имел в виду логику формальную, хотя, в реальности, эта логика основана на категориальной структуре бытия). После открытия символической логики это суждение не столь очевидно, ибо применение символов в логическом исчислении изменило многое; так что силлогизм уже не есть собственная форма любого умозаключения, как полагал Аристотель. Но, каковы бы ни были возражения, именно его логика сделала возможным появление “Нового Органона” Ф. Бэкона, “Системы логики” Дж. Стюарта Милля, трансцендентальной логики Канта и гегелевской логики бесконечного. Очевидно, что корни западного логического дискурса — в “Органоне” Аристотеля.

6.11. Риторика

Аристотель, как и Платон, был твердо убежден, что исследовать истину, культивировать знания — это задача философии, с одной стороны, и частных наук, — с другой. Задача же риторики — убеждать, или, точнее, — выяснять средства и методы эффективного убеждения.

Риторика — не просто “методология убеждения”, но искусство анализа и определения процессов, ведущих к завоеванию умов. Формально риторика — сестра логики, которая индивидуализирует структуры мышления и обоснования, в особенности, она близка диалектике. Последняя, как мы уже знаем, не имея научного фундамента, опирается на мнения, разделяемые всеми или большей частью людей. Так и риторика изучает способы, с помощью которых люди советуют, обвиняют, защищаются, восхваляют, используя как аргументы не первичные послылки, что обязательно для научной демонстрации, но распространенные убеждения. Такой способ называется “энтимемой”, он представляет собой силлогизм, идущий от вероятностного и общепринятого мнения к выводу, минуя логические пассажи, дабы слушатель не потерялся. Другой риторический прием — рассуждение от примера, он основывается на том, что интуитивно очевидно.

6.12. Поэтика

Какова природа поэтического дискурса и факта? Аристотель имел в своем распоряжении два ключа в решении этого вопроса: 1) понятие “мимесиса”, 2) понятие “катарсиса”.

1) Малопочтительное отношение Платона к искусству объясняется просто тем, что искусство есть мимесис, т.е. имитация, подражание феноменам, которые, по Платону, сами являются подражанием Идеям, вечным парадигмам. Искусство предстает копией копии, видимостью видимости, где подлинное истончается вплоть до исчезновения. Аристотель решительно не согласен с такой точкой зрения, рассматривая “артистический мимесис” как такую форму активности, которая вновь создает изображаемые объекты в новом измерении. “Цель поэта, — рассуждает Аристотель, — говорить не о том, что уже случилось, но о том, что должно бы случиться с той или иной степенью необходимости. В самом деле, разница между историком и поэтом не в том, что один выражается в прозе, — другой в стихах (сочинение Геродота и в стихах не перестало бы быть историческим). Разница — в том, что первый говорит о бывшем, поэт — о том, что должно быть. Именно поэтому поэзия более благородна и более философична, ибо она трактует об универсальном, история же погружена в частное, неповторяющееся”.

Пространство артистического подражания — это сфера “возможного” и “подобного”, т.е. то, что поднимает артефакты до уровня универсального (символы, фантазмы).

2) Если природа искусства заключена в подражании реальному в пространстве возможного, его цель — в “очищении от страстей”. Аристотель ссылается на трагедию, которая, возбуждая в публике сочувствие и ужас, способствует выходу страстей и очищает душу. Аналогичный эффект дает музыка.

Что же подразумевал Аристотель под “очищением от страстей”?

Некоторые полагают, что речь идет об очищении в моральном смысле, т.е. об элиминации продуктов моральной порчи. Другие интерпретируют “катарсис” как освобождение от страстей в физиологическом смысле слова, как средство обновления эмоциональной сферы. Из немногих текстов Аристотеля на этот счет следует, как представляется, понимание такого освобождения, которое сопутствует искусству, того которое сегодня мы называем “эстетическим наслаждением”. Платон осуждал искусство за то, что оно развязывает эмоции, чувства, которые начинают доминировать над рациональным. Аристотель переворачивает логику Платона: искусство не нагружает, но разгружает, расслабляя эмоциональную сферу. А тот тип эмоций, который культивирует подлинное искусство, не только не подавляет рациональную сферу, но, напротив, оздоравливает ее.

7. ЗАКАТ ШКОЛЫ ПЕРИПАТЕТИКОВ ПОСЛЕ СМЕРТИ АРИСТОТЕЛЯ

Судьба школы Аристотеля в эллинистическую эпоху, вплоть до христианской, не была счастливой. Его наиболее талантливый ученик и ближайший преемник Теофраст (возглавлял школу с 322 по 284 г. до н.э.) был, безусловно, крупным ученым в своей разносторонности, но, по глубине философского мышления, он не достиг уровня своего великого учителя. Еще менее были способны понять Аристотеля другие его ученики, что, собственно, имеет свою точную параллель и в истории платоновской Академии.

Теофраст, умирая, всю недвижимость завещал перипатетикам, но библиотеку, содержащую неопубликованные произведения Аристотеля, оставил на попечение Нелею. Теперь нам известно, что последний отвез ее в Малую Азию, где наследники Нелея прятали бесценные рукописи в подвале, чтобы они не попали в руки царя Атталэ, который собирал библиотеку в Пергамо. Так они оставались в тайнике, пока

библиофил по имени Апелликон не обнаружил их и не переправил снова в Афины. В 86г. до н.э. они были конфискованы силой и отправлены в Рим, где грамматику Тиранниону была поручена их транскрипция. Здесь было подготовлено первое систематическое издание этих рукописей Андроником Родосским во второй половине I в. до н.э.

Очевидно, что в течение длительного времени школа перипатетиков после смерти Теофрастата игнорировала т.н. “эзотерические” сочинения Аристотеля (материалы лекций), хотя изучение древних каталогов показывает, что отдельные их копии циркулировали, не были безызвестными. Все же два с половиной столетия никто не заговорил о них. Сочинениям же, которые были известны, как экзотерические, явно не хватало теоретической силы и глубины первых.

ЧАСТЬ ШЕСТАЯ

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

КИНИЗМ, ЭПИКУРЕИЗМ, СТОИЦИЗМ,
СКЕПТИЦИЗМ, ЭКЛЕКТИЦИЗМ



"κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὕφ' οὗ
μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται".

*"Напрасно учение того философа,
который не избавляет душу
от какого-либо недуга".*

Эпикур, фр. 221.



Александр Великий (356—323 гг. до н.э.), зачинатель “эллинизма”.

Глава восьмая

Философская мысль эллинистической эпохи

1. РЕВОЛЮЦИЯ АЛЕКСАНДРА ВЕЛИКОГО

1.1. Духовные последствия революции Александра Македонского и переход от классической эпохи к эллинистической

Великий поход Александра Великого (334—323 гг. до н.э.), помимо крупных политических перемен, привел к радикальному перевороту в греческом духовном мире, закрыв классическую эпоху.

Наиболее важным политическим следствием было крушение полиса. Уже Филипп Македонский, отец Александра, формально уважая греческие города-государства, воплощал собой угрозу их свободе. Однако смертельный удар по античному полису нанес молодой Александр своим проектом универсальной божественной монархии, под крылом которой он видел объединенными не только различные города, но страны, народы и расы. Ему не удалось до конца реализовать свой проект по причине скорой смерти в 323 г., а также потому, возможно, что не пришло то время, тем не менее, мы находим на карте того времени новые царства в Египте, Сирии, Македонии и Пергаме. Новые монархии сконцентрировали в своих руках власть, а города-государства мало-помалу стали терять свою свободу и автономию, а также историческое влияние, которое уходило в прошлое. Фундаментальная ценность духовной жизни классической Греции, которую Платон и Аристотель не только утверждали в теории, но и гипостазировали, — полис как идеальная форма совершенного государства — разрушалась на глазах, теряла смысл и свою жизненную силу, диссонировала с духом новой эпохи.

1.2. Распространение космополитического идеала

Закат полиса не сопровождался, к сожалению, рождением новых политических организмов достаточной моральной силы для включения новых идеалов. Эллинистические монархии, возникшие на обломках

александровой империи, в своей нестабильности породили понятие “подданный” вместо прежнего классического греческого “гражданин”. Новое окружение не требовало более древних “гражданских добродетелей”, а требовало, скорее, определенных технических навыков, которые не были обязательными для всех, но требовали специальной выучки. Управление общественными делами передается функционерам; солдат становится купцом, и постепенно рождается новый тип человека, который, не будучи ни античным гражданином, ни новым техником, перед лицом государства занимает позицию если не оппонента, то равнодушного нейтрала. Вот эту новую реальность пытались осмыслить новые философские течения, где политика и государство представляли как морально индифферентные феномены, или как то, чего следует избегать.

В 147 г. до н.э. Греция потеряла свободу, став римской провинцией. То, о чем мечтал Александр, реализовали по-своему римляне. Так греческая мысль, не найдя позитивной альтернативы полису, нашла свое убежище в “космополитизме”, объявив отечеством весь мир, включив широким жестом в него не только людей, но и богов. Тождество человека и гражданина было нарушено, необходимо было искать новую идентификацию.

1.3. Открытие индивида

Эта новая реальность была найдена — индивид. В эллинистических монархиях связи между человеком и государством ослабевали, ибо власть исходила от одного или немногих. Каждый из подданных, понимая, как мало от него зависит, оказывался перед необходимостью создания своего мира. Даже в Афинах, где античная гражданская жизнь, несмотря на репрессии, еще давала о себе знать, деградация старого идеала казалась уже необратимой.

Человек с обретением собственной персональности становился свободным. Не удивительно, что с открытием индивидуальности не могли не проступить эксцессы эгоизма и индивидуализма, социального индифферентизма. Духовная революция была настолько глубокой, что сохранять нравственное и интеллектуальное равновесие становилось все сложнее.

С разъединением человека и гражданина появились отдельно этика и отдельно политика. Старая классическая этика, включая аристотелевскую, исходила из тождества человека и гражданина, и этика была подчинена политике. Впервые в истории эллинистическая этика структурирует себя как самостоятельная дисциплина, понимающая человека как такового в его единичности и автономности. Эгоистические передержки возникали то здесь, то там, из ожесточения, от неумения справиться с этой новой проблемой индивидуальности.

1.4. Крушение расистских предрассудков по поводу естественных различий между греками и варварами

Греки говорили о “варварах по природе”, неспособных к культуре и к свободной активности и самореализации. Такие люди — “рабы по натуре”. И у Аристотеля мы находим такое убеждение. Напротив, Александр попытался, и не без успеха, ассимилировать завоеванных варваров, уравнять их с греками. Он организовал систему обучения молодых варваров по греческим образцам, включая искусство ведения войн, приказывал македонским солдатам и служащим брать в жены персидских женщин.

Тот же расовый предрассудок не раз подвергался критике, и не только теоретической. Эпикур обращался с рабами по-свойски, пытаясь участвовать в их образовании. Стоики громко объявили о том, что есть один вид безнадежного рабства — это невежество, а свободная воля к знаниям открыта как рабу, так и суверену. Сама история подтверждает это: Эпиктет и Марк Аврелий, освобожденный раб и император — философ и триумфатор.

1.5. Трансформация эллинской культуры в эллинистическую

Эллинская культура, защищавшая себя от других народов, рас и их влияния, переросла в эллинистическую. Такая диффузия фатальным образом привела к потере глубины и чистоты. Войдя в контакт с совсем другими традициями и верованиями, эта культура не могла не ассимилировать какие-то их элементы. Стали слышны восточные обертоны. Новые культурные центры в Пергамо, на Родосе и, особенно, в Александрии, Музеи и Библиотека, основанные Птолемеями, затмили славу Афин, которые еще оставались центром философской мысли, Александрия же стала центром процветания частных наук, а в конце эллинистической эпохи и философским центром. Рим, подчинивший в военном и политическом смысле Элладу, нашел новые импульсы к развитию в латинском реализме, один из феноменов которого — эклектизм, был ярко представлен Цицероном.

2. РАСЦВЕТ КИНИЗМА И РАСПАД СОКРАТИЧЕСКИХ ШКОЛ

2.1. Диоген и радикализация кинизма

Как мы уже знаем, основателем кинизма был Антисфен, но судьбе было угодно сделать символом движения киников Диогена Синопского.

Диоген был старшим современником Александра. Один из античных источников говорит, что он умер в Коринфе в тот же день, что и Александр в Вавилоне. Встречу Диогена с Антисфеном другой старый источник описывает так. Прибыв в Афины, Диоген нашел Антиоха, но тот не хотел брать учеников. Тем не менее Диоген упорно его преследовал, пока не вывел из себя. Когда Антисфен достал палку, Диоген подставил ему голову со словами: “Бей, сколько хватит силы, нет дерева прочнее, чем голова, которая хочет чего-то добиться”. С тех пор он мог слушать учителя.

Диоген не только усилил экстремизм Антисфена, но создал новый идеал жизни необычайной суровости, который на столетия стал парадигматическим.

Выразить всю программу нашего философа может одна фраза: “Ищу человека”, которую он повторял, как говорят, с фонарем в руках среди толпы и среди бела дня, провоцируя ироническую реакцию. Ищу человека, который живет в соответствии со своим предназначением. Ищу человека, который выше всего внешнего, выше всех общественных предубеждений, выше даже капризов судьбы, знает и умеет найти собственную и неповторимую природу, с которой он согласен, а, значит, он счастлив.

“Киник Диоген, — свидетельствует античный источник, — повторял, что боги даровали людям средства к жизни, но они ошиблись насчет этих людей”. Свою задачу Диоген видел в том, чтобы показать, что человек всегда в своем распоряжении имеет все, чтобы быть счастливым, если понимает требования своей натуры.

В этом контексте понятны его утверждения о бесполезности математики, физики, астрономии, музыки, абсурдности метафизических построений. Что же касается модели поведения, то кинизм стал наиболее антикультурным явлением из всех философских течений Греции и запада вообще. Одним из наиболее крайних выводов был тот, согласно которому наиболее существенные потребности человека суть животные. Теофраст рассказывает, что Диоген, увидев мышь, которая не искала места для ночлега, не боялась ни тьмы, ни чего-то другого, счел такой образ жизни за образец: без цели и без ненужных забот и страхов.

Образ жизни вне цивилизованного комфорта — бочка, где он жил. Свободен лишь тот, кто свободен от наибольшего числа потребностей. Киники без устали настаивали на свободе, теряя меру. Перед лицом всемогущих они были на грани безрассудства в отстаивании свободы слова “*parrhesia*”. “*Anaideia*”¹⁷, свобода действия, призвана была показать всю ненатуральность поведения греков. В одном роскошном доме в ответ на просьбу соблюдать порядок, Диоген плюнул в лицо хозяину, заметив, что не видал более скверного места. А когда брал деньги в долг, то говорил своим друзьям, что просил у них не подарков, а хотел лишь вернуть то, что они ему должны.

Метод и путь, ведущий к свободе и добродетелям, Диоген обозначает понятиями — “аскеза”⁴⁵, “усилие”, “тяжкий труд”. Тренировка души и тела до готовности противостоять невзгодам стихии, умение господствовать над похотями, более того, презрение к наслаждениям — фундаментальные ценности киников, ибо удовольствия не только расслабляют тело и душу, но серьезно угрожают свободе, делая человека рабом своих привязанностей. По этой же причине осуждался и брак в пользу свободного сожительства мужчины и женщины. Впрочем, киник также и — вне государства, его отечество — целый мир.

“Автаркия”⁵⁰, т.е. самодостаточность, апатия и безразличие ко всему суть идеалы кинической жизни. Символический эпизод: Диоген принимал солнечные ванны, когда Александр, сильнейший из сильных мира сего, обратился к нему: “Проси, чего хочешь”. — “Не засти мне солнца”, — был ответ. Перед лицом сверхпотенции монарха Диогену была достаточна естественнейшая вещь — солнце, этим он подчеркивал суетность любой власти. Ведь счастье приходит изнутри и никогда извне.

Возможно для самозащиты, Диоген называл себя “собакой” (кине); оскорбительное для других, это имя обозначало для него того, кто “торжественно приветствует дающего, лает на тех, кто не дает, и кусает тех, кто отбирает”. Диоген, без сомнения, сумел озвучить новые настроения своей эпохи, даже если это вышло односторонним образом. Это понимали уже современники, воздвигнувшие ему мраморный памятник в виде собаки с надписью: “Даже бронза ветшает со временем, но слава твоя, Диоген, во веки не прейдет, ибо лишь ты сумел убедить смертных, что жизнь сама по себе достаточна, и указать наипростейший путь жизни”.

2.2. Кратет и другие киники эллинистической эпохи

Кратет был учеником Диогена и видным представителем этой школы. Жил до начала III в. до н.э. Он подтвердил установку, что богатство и слава суть далеко не ценности, а для мудреца — просто зло, блага же — “бедность” и “невежество”. “Продав свою часть наследства, — сообщает один древний источник, — он выручил 200 талантов и раздал их согражданам. Он оставил свои пастбища и овец, а последний грош бросил в море. Банкиру же оставил распоряжение, что если его дети останутся невеждами, то отдать им деньги с его счета, если же станут настоящими философами, то тогда его деньги отдать нуждающимся, ибо в этом случае им не понадобится решительно ничего”.

Киник должен быть аполитичным, “*apolis*”. Полис неприемлем, для мудреца нет и не должно быть никакого прибежища. Александру,

который спросил Кратета, не желает ли он видеть свой родной город заново отстроенным, он ответил: “А зачем? Придет другой Александр и все разрушит”. “Моя родина, — писал Кратет, — не одна только башня, крыша, но то место, где возможно жить пристойно, так что любая точка универсума — мой город, мой дом”.

Кратет женился на Гиппархии и вместе с ней апробировал кинический образ жизни. Его отношение к браку как социальному институту он выразил так, что “отдал бы дочь замуж для пробы только на тринадцать дней”.

В III веке до н.э. гвардия киников пополняется такими именами, как Бион с Борисфена, Менипп из Гадеса, Телет, Менедем. Возможно, именно Бион составил кодификацию “диатриб”. Диатриба — короткий диалог популярного характера этической направленности, написанный часто язвительным языком, с сарказмом. По существу, речь идет о кинизированном сократическом диалоге. Литературными моделями стали композиции Мениппа; Лукиан немало вдохновлялся ими, как и латинская сатира в лице Луцилия и Горация. “Смеясь, бичуем нравы”, — говорили они, — “*ridendo castigant mores*”.

В последние два века языческой эры кинизм терял свои позиции. Помимо истощения внутреннего резерва кинизма, для этого были причины и социополитического плана. Прочно стоящий на ногах романский дух в его земной основе не принимал модель кинической жизни. Предельно красноречив был Цицерон: “Система киников не могла не провалиться в виду отсутствия у них чувства брезгливости, отвращения к грязи; без этого ничего не может быть правильного, ничего честного”.

2.3. Значение и границы кинизма

Смысл формулировок Диогена и Кратета, имевших грандиозный успех в свое тревожное время, состоял в отвержении и разоблачении великих иллюзий, двигавших поведением людей: 1) погони за удовольствиями; 2) очарованностью богатством; 3) страстного желания власти; 4) жажды славы, блеска и успеха — всего того, что влечет к несчастью. Воздержание от этих иллюзий, апатия и автаркия — условия зрелости и мудрости, а в конечном счете, счастья, — этот тезис стал общим местом для всех философских течений эллинизма, как для “Стои” Зенона, так для “Сада” Эпикура, скептиков.

Кинизм оказался менее жизненным, относительно других философских течений, в силу 1) экстремизма и анархизма, а значит, 2) неравновесия в основе, 3) духовного убожества.

1) Экстремизм кинизма заключается в том, что осуждение ценностей и пристрастий, освященных традицией, и преследование их без соответствующего выдвигания взамен альтернативных ценностей решительно ничего не спасает.

2) Неравновесие в основе и нетрезвость духа киников состояла в сведении человека, в конечном счете, к животному началу, считая необходимыми потребностями животные, а значит, потребности примитивного человека, вместе с тем, запрашивая активность духовного плана, т.е. то, что примитивному человеку недоступно, поэтому сократовское “психе” было обречено.

3) Наконец, духовная нищета кинизма заключается не только в том, что принижается наука и культура, но и в том, что философский аспект его редуцирован до такого уровня, на котором невозможно более никакое обоснование. Эмоциональное восприятие ценностей собственной миссии — единственное основание кинизма.

Древние называли кинизм наиболее краткой дорогой к добродетели. Однако, мы можем сказать, что кратких дорог в философии, как и в жизни, нет. Это явно обнаружилось в стоицизме, где “дорога к добродетели” уже длинна, и чтобы завоевать души, следовало переосмыслить кинизм.

2.4. Развитие и конец сократических школ

Другие сократические школы, угасая, развивались в течении IV в. до н.э., чтобы к III в. уже угаснуть совсем. Вторичные киренаики утратили единство оригинальной доктрины, что, конечно, привело их к кризису. Они распались на три течения. Первое во главе с Эгесием, “преследователем смерти”, объявило целью жизни наслаждение, которое, впрочем, недостижимо. Отсюда крайний пессимизм — все безразлично. Анникерид и его единомышленники пытались избежать таких крайностей, полагая дружбу, благодарность, почитание родителей и любовь к родине служить целям, основой для счастья. Теодор искал третий, средний путь между кинизмом и киренаизмом, ниспровергая мнения по поводу Богов, почему и был назван “атеистом”.

Школа мегариков развивала преимущественно диалектику, эвристический ее аспект. Идейный компонент элеатов доминировал у них над сократическим, поэтому их полемика против Платона и Аристотеля была, скорее, ретроградной, чем авангардной. Диодор Кронос был известен своей критикой аристотелевского понятия “потенции”, сведя все бытие к “акту”. Стилпон (360—280 гг. до н.э.) отрицал ценность любой формы дискурсивной логики, признавая лишь суждения тождества (человек-человек, благо-благо и т.п.), в духе элеатов, успех которых объяснялся виртуозностью эллинов в диалектическом диспуте.



Эпикур (341—279 гг. до н э), основатель “Сада”, влиятельной эллинистической школы.

3. ЭПИКУР И ОСНОВАНИЕ “САДА” (“Керос”)

3.1. “Сад” Эпикура и его новые идеалы

Первой из эллинистических школ в хронологическом порядке была школа Эпикура, возникшая в Афинах в конце VI в. до н.э. Эпикур родился на Самосе в 341 г. до н.э., практиковал в Колофоне, Митилене, Лампсаке. Перевод школы из Афин был настоящим вызовом Академии и перипатетикам и означал начало духовной революции. Если Эпикур хотел сказать нечто, что заключало в себе будущее, то последователи Платона и Аристотеля только прошедшее. Хотя оно и было хронологически ближайшим, но новые события изменяли интеллектуальные горизонты.

Даже место, выбранное Эпикуром для своей школы, было выражением революционного духа его мысли, — не форум как символ классической Греции, а постройка в саду, и даже огороде, в предместье Афин, вдали от шума городской жизни, в деревенской тиши, в обстановке, совершенно незнакомой классическому философу. По имени этого сада (“Керос” — по гречески) стала называться школа, а последователи — философами Сада. Богатейшая продукция Эпикура дошла до нас в виде “Писем”, адресованных Геродоту, Питоклу, Менекею и др., в виде собрания “Максим” и различных фрагментов.

Воззвание, исходившее из “Сада”, можно суммировать в нескольких положениях: 1) реальность вполне проницаема для человеческого разума и поддается осмыслению; 2) в пространстве реального есть место для счастья; 3) счастье — это вытеснение страдания и беспокойства; 4) для достижения счастья и покоя человек не нуждается ни в чем, кроме себя самого; 5) для этого также излишни государства, институты, знатность, богатство, и даже Боги; человек автархичен.

Ясно, что в рамках такой миссии все люди выступали равными, ибо все одинаково жаждут духовного мира и покоя, все имеют на то право, и, если хотят, то вполне могут достичь его. “Сад” открыл двери всем: знатным и безродным, свободным и несвободным, мужчинам и женщинам, и, ни больше ни меньше, гетерам в поисках искупления и освобождения. Новизна, исходившая из “Сада”, заключалась, следовательно, именно в его просветительском духе: в нем не было чистого интеллектуализма, он звал к жизни непривычной. Как верно замечено современными исследователями, в Эпикуре было нечто от пророка или святого, но в светском духе. “Сад” был центром обучения миссионеров, центром интенсивной пропаганды. Насколько широко распространилось это течение еще при жизни основателя подтверждает ряд сохранившихся фрагментов. Нам известны письма “друзьям из Лампсака”, “друзьям в Египте”, в Азии, “друзьям-философам из Митилены”, и

даже на Востоке. Эпикур напоминает нам предшественника святого Павла (В. Farrington). Ясно, что сходство здесь лишь по типу деятельности; ведь вера Эпикура отрицает любую форму трансценденции; она в корне земная, в модусе “физиса”, естественного. Метафизические выводы “второй навигации” Платона отвергнуты и забыты, как, впрочем, и аристотелевские завоевания.

3.2. Эпикурейский канон

Эпикур принимает ксенократовское деление философии на три части: логику, физику и этику. Первая изучает каноны, согласно которым мы познаем истину, вторая — строение реальности, третья — цель человека, счастье и способы его достижения. Первая и вторая реализуются только в функции третьей.

Платон полагал, что чувство смущает душу и отсекает ее от бытия. Эпикур переворачивает эту позицию, считая, что именно чувство схватывает бытие безошибочным образом. Чувства не ошибаются. Если бы чувство хоть раз обмануло, — ссылается на Эпикура Цицерон, — не было бы возможности верить ни одному из них. В этом смысле ощущения суть посланники истины. Аргументы Эпикура таковы: 1) Ощущения суть аффекты, значит, они пассивны, т.е. производны от чего-то, что они адекватно отражают. 2) Ощущения объективны и истинны, что гарантировано той же атомистической структурой бытия. От вещей истекают комплексы атомов, образующих образы, или подобия, которые в точности воспроизводятся нашими чувствами путем проникновения в нас этих образов, “*simulacra*”. Ощущения регистрируют эти образы, как они есть, а также те, что ошибочно называются иллюзиями, ибо — это различные формы проявления объекта, в зависимости от места и дистанции от нас; ясно, что объект вблизи нас будет отличаться от того, что вдали; это обстоятельство, в котором иные видят доказательство обманчивости чувств, на деле свидетельствует об обратном. 3) Наконец, ощущения — в силу своей нерациональности — не способны отнять или прибавить нечто от себя, а, значит, они объективны.

В качестве второго “критерия” истины Эпикур полагает т.н. “пролепсис”, “*prolepsis*”²⁴⁶, т.е. некие отпечатки чувственных впечатлений, остающихся в памяти в качестве резервов, выполняющих функцию предвосхищения будущего опыта. “Пролепсис” суть ментальные представления вещей, “память о том, что часто представляется извне”. Мы способны предвосхищать события, но лишь в той мере, в какой это позволяет прошедший опыт, можем догадываться о характере вещей и тогда, когда они не предстоят перед нами, но в рамках уже имеющегося чувственного опыта. “Имена” суть “естественные” выражения этих “пролепсисов”, образующихся в результате первоначального действия вещей на нас.

Третий критерий истины Эпикур находит в чувствах “наслаждения” и “страдания”. Эти аффекты объективны по тем же соображениям, что и ощущения. Однако, они еще более существенны, ибо, помимо того, что позволяют распознавать и отделять истинное от ложного, бытие от небытия, они образуют аксиологический критерий, благодаря которому возможно опознание блага и отделение его от зла, а, значит, это критерий выбора, т.е. правило действия.

Ощущения, “пролессис” и чувства удовольствия и страдания имеют одну общую характеристику, что гарантирует их ценность и истинность, это — непосредственная очевидность. Покуда мы способны останавливаться перед очевидностью, признавая за ней истину, не ошибемся, — ведь очевидность всегда есть прямое воздействие на нас реальности. Очевидно, в узком смысле слова, — это все непосредственное (чувства и предчувствия). Но, поскольку процесс мышления не в состоянии зафиксировать непосредственное, будучи операцией опосредования, то отсюда рождается мнение, а с ним рождается возможность ошибки. И, если все очевидное верно, то все опосредованное, т.е. мнения, бывает иногда истинным, иногда ложным.

Верными Эпикур полагает те мнения, которые 1) получают подтверждение в опыте и в сфере очевидного; 2) не получают опровержения со стороны опыта и очевидного; 3) не получают пробной аттестации. Надо заметить, что очевидность здесь выступает базовым параметром, но, в любом случае, очевидность эта только эмпирическая, т.е. такая, какой она представляется чувствам, но не разуму. Здесь как нельзя лучше заметны тяжелые последствия сенситивного эпикурейского канона.

Ясно, что основные понятия эпикурейской физики, такие как “атомы”, “пустота”, “отклонение атомов”, — далеко не очевидны сами по себе, по той простой причине, что сенсорно не воспринимаемы. Но, по Эпикуру, именно они предпосланы всем прочим феноменам, более того, призваны делать их осмысленными и внятными нашему разуму. Неясно, каким образом другие принципы и понятия, могут обнаружить недостаток опытного подтверждения.

Напомним также, что, как уже было показано, из суждения “все ощущения истинны” можно получить как абсолютный субъективизм в духе Протагора, так и абсолютный объективизм. По правде говоря, и физика, и этика Эпикура выходят далеко за пределы того канона, который тем же Эпикуром установлен.

3.3. Физика Эпикура

Для чего необходима физика как наука о природе? “Если не беспокоиться о небесных феноменах и не знать страха смерти, ее близкого дыхания, не искать границ наслаждения и страдания, то вряд ли нужна

была бы наука о природе". Все это означает, что физика должна дать основание этике.

Эпикурейская физика — это онтология, целостный взгляд на реальность в ее всеобщности и последних основаниях. Надо сказать, что Эпикур, не умея создать новую онтологию, для выражения своего материалистического взгляда на реальность позитивным образом, (т.е. не просто отвергая позицию Платона и Аристотеля), вынужден был искать уже отработанные теоретические фигуры, и он находит их. Ясно, что после "второй навигации" Платона наиболее материалистическими были посылки атомистов. Однако, как мы уже видели, атомизм был ответом на апории, вытекавшие из позиции элеатов, попыткой примирить крайности логоса элеатов с требованиями опыта. В логику атомистов перекочевала большая часть логики элеатов (первый атомист Левкипп был учеником Мелисса). Ясно, что также это было неизбежным и для Эпикура.

Основания физики Эпикура можно сформулировать так:

1) "Ничто не рождается из небытия", поскольку, в противном случае, нужно было бы признать, что нечто может возникнуть без порождающего семени, а также то, что нечто распадается в ничто, а, значит, признать исчезновение всего. Но, поскольку ничто не рождается из ничего и не исчезает совсем, то реальность в ее тотальности была, есть и будет, как она есть, вне принципиальных изменений.

2) Вся реальность образована из двух составляющих: тел и пустоты. Существование тел доказывается самими чувствами, существование же пространства и пустоты проистекает из факта движения, ибо для перемещения тел необходимо пространство. Пустота не есть небытие, а именно — пространство, "неосязаемая природа", по выражению Эпикура. Помимо тел и пустоты ничего третьего нет, ибо немислимо ничто другое, что бы не обладало телесным эффектом.

3) Реальность, в понимании Эпикура, бесконечна. Она бесконечна как тотальность, но бесконечны и ее составляющие: множество тел, пространство. Если бы множество тел было конечным, то они потерялись бы в бесконечном пространстве, а если бы пустота была конечной, то не смогла бы вместить бесконечные тела. Таковы аргументы против Платона и Аристотеля.

4) "Тела" бывают сложными и простыми, абсолютно неделимыми. Делимость тел до бесконечности нельзя принять, так как это, в конечном счете, означает разрешимость вещей в небытие, что, по логике Эпикура, абсурдно.

Понимание природы атома Эпикуром отличается от понимания Левкиппа и Демокрита по трем позициям:

1) Древние атомисты выделяли как существенные характеристики атома — фигуру, порядок и позицию. У Эпикура — это фигура, вес и

величина. Различия атомов по форме чисто количественные; это не качественные формы Платона и Аристотеля. Количественные различия, по Эпикуру, достаточны для объяснения существования феноменального многообразия вещей. Так же понятие величины достаточно для объяснения движения. Формы атомов различны и множественны, но их разнообразие не бесконечно, зато число их бесконечно.

2) Второе отличие заключается в теории минимумов. Согласно Эпикуру, все атомы, от самых больших до самых маленьких, физически и онтологически неделимы. Однако, тот факт, что речь идет о телах, наделенных фигурой, значит, объемом, величиной, означает, что они должны иметь части. Очевидно, речь идет о “частях”, онтологически неделимых, а только логически и идеально выделяемых, именно потому, что атом структурно неделим. В силу того же мотива элеатов невозможно, чтобы атомы уменьшались до бесконечности, но лишь до известного предела, который Эпикур называет “минимумом”, или “единицей меры”. При этом Эпикур говорит о “минимуме” не только относительно атомов, но и относительно пространства, времени, движения и т.н. “отклонения атомов”.

3) Третье отличие касается понятия первоначального толчка. Эпикур понимает движение атомов не так, как первые атомисты, — как равное во всех направлениях; для него движение — это падение вниз, в бесконечное пространство, под действием тяжести атомов. Тяжелые и легкие, все атомы падают (мышление же есть наибо́льшее движение). Такая поправка к древним атомистам дает нам яркий пример малосимпатичного гибрида понятия бесконечного с сенсуалистским представлением, в котором неизбежны эмпирические, наглядные представления о верхе и низе. Понятно, что последние суть относительные понятия в рамках конечного.

Но почему же атомы не падают в бесконечности по параллельным траекториям? Для разрешения этого затруднения Эпикур вводит теорию “отклонения” (или деклинации) атомов, (по-гречески “*clinamen*”¹⁰²), согласно которой атомы в любой момент времени и в любой точке пространства могут отклоняться от прямой линии на минимальный интервал и могут встречаться таким образом с другими атомами.

Однако теория “отклонения” была введена не только для физического обоснования, а, прежде всего, для обоснования этики. В системе античного атомизма господствует необходимость: фатум и судьба правят миром, для человеческой свободы места нет, а, следовательно, нет места для мудреца с его опытом жизни. “По правде говоря, лучше было бы верить в мифических богов, чтобы не быть рабами фатума, о котором говорят физики: мифы хотя бы оставляют надежду и утешитель-

ную возможность быть с Богами, в то время как фатум лишает и этого”, — полагает Эпикур.

Как заметили уже древние, т.н. “отклонение” противоречит основным установкам Эпикура, ибо оно возникает без причины из небытия. Но ведь сначала был заявлен принцип элеатов: “из ничего — ничто”, подтвержденный Эпикуром не раз.

Поскольку “клинамен” не связан ни с законом, ни с правилом судьбы (это также не свобода, ибо ему чужды любые цели и разумность), то ясно, что перед нами чистая случайность. Космос заброшен во власть слепой стихии.

Из бесконечных начал происходят бесконечные миры; некоторые из них совпадают с нашим, другие — иные, не похожи на наш. Миры рождаются и исчезают, одни быстро, другие медленно. Миры бесконечны не только в пространстве, но и во времени. И, хотя каждый миг миры рождаются и умирают, “в целом ничто не меняется”, утверждает Эпикур. Не только элементы, образующие универсум, но и их комбинации остаются вечно теми же по причине бесконечности универсума, где любая возможность актуализирована.

В основе такой конституции бесконечных универсумов нет никакого разума, или проекта, или каких-либо целей, нет даже необходимости. Не Демокрит, но Эпикур — философ, который “мир на случае отстроил”.

Душа, как и все прочее, есть агрегат атомов. Атомы воздухообразные и подвижные образуют алогичную часть души. Другие же, без специфического названия, образуют рациональную часть души. Кроме прочего, что с необходимостью вытекает из материалистических предпосылок, душа как агрегат, вовсе не вечна и подлежит разрушению и смерти.

По поводу существования Богов у Эпикура не было сомнений, однако он не допускал какой-либо их озабоченности по поводу человеческого мира. Они блаженствуют всем своим многочисленным семейством в межмировом пространстве, общаются между собой на языке мудрецов (разумеется, этот язык очень похож на греческий), проводят жизнь в радовании и мудром величии. Аргументы существования Богов, по Эпикуру, таковы: 1) от них у нас есть очевидное знание; 2) таковой очевидностью обладают не отдельные избранные, но все люди любой эпохи и любого региона; 3) знание о них мы имеем благодаря все тем же флюидам, а, значит, это объективное знание.

Эпикур описывает различие атомов рациональной души от прочих примерно также, как объясняет особенности конституции Богов: “не тело, но почти тело, не душа, но почти душа”. Вот это “почти” разрушает философский дискурс Эпикура и явным образом демонстрирует всю недостаточность принципа атомистического материализма. Как

все в мире, Боги не могут не иметь атомарной структуры. Но все сложное существует, разрушаясь, в то время как Боги должны быть бессмертными, или они не Боги. Утверждение, что это иные атомные агрегаты, ничего не объясняет: если они испытывают непрерывное влияние со стороны других атомарных структур, формируя образы, неизбежны потери атомов. В этом случае неясно, как они восстанавливаются; уход от возникающих осложнений означает смещение фокуса проблемы. В самом деле, утверждение “почти тело” означает структурную неподключаемость в рамках атомизма проблемы Богов, и “отклонение” атомов не объясняет феномена свободы, т.е. ведет к нарушению единства сознания.

3.4. Этика Эпикура

Материальное — сущность человека, материальное есть также, необходимым образом, его специфическое благо, которое как актуальное и реализованное, делает человека счастливым. Поскольку благо — природа в ее непосредственности, то ясно без околичностей, что благо — это и наслаждение.

Об этом говорили уже киренаики. Однако, Эпикур радикально реформирует их гедонизм. Киренаики утверждали, что удовольствие есть естественное движение, страдание же — движение насильственное, однако они отрицали понимание наслаждения как покоя, т.е. промежуточного состояния, в котором отсутствует страдание. Эпикур не только принимает такую трактовку, но и усиливает ее, понимая покой (“*catastema*”) как предельную границу счастья. Если киренаики полагали физические состояния удовольствия и страдания более сильными, чем психические, то Эпикур утверждает обратное. Такой исследователь человеческой природы, каким был Эпикур, великолепно понимает, что ограниченные во времени телесные переживания куда как менее интенсивны, чем сопровождающие их внутренние резонансы и движения “*psyche*”.

Истинное удовольствие, по Эпикуру, это “отсутствие телесного страдания” (“*aponia*”³⁶), апония, или невозмутимость души, “*ataraxia*”⁵³. Вот мнение самого философа: “Когда мы говорим, что благо — наслаждение, то это не указание на обжор и лентяев, ветренников и прощелыг, которые игнорируют или не понимают нашего учения. Мы говорим и указываем на отсутствие телесного страдания, беспокойства. Это не непрерывные празднества, не томления младых дев, не все то, чем изобильный стол нас искушает, но трезвое обсуждение, доискивающееся последних причин каждого акта выбора или отказа, которое разоблачает все фальшивые мнения, от коих все душевные револнения исходят”.

Если это так, то нравственной жизнью управляет не удовольствие как таковое, но разум, который судит и разделяет, т.е. практическая мудрость, отделяющая те удовольствия, что не несут страданий и возмущений, от тех, что несут наслаждения поначалу и — страдания впоследствии.

Для уверенности в достижении “апиии” и “атараксии” Эпикур считает важным различать: 1) естественные и необходимые удовольствия, 2) естественные, но не необходимые, 3) удовольствия не естественные и не необходимые. Затем он уточняет, что объективно достижимыми и несущими удовлетворение являются удовольствия первого типа, вторые необходимо ограничивать и всячески избегать третьих. Такая позиция Эпикура могла бы быть без особого преувеличения названа аскетической по следующим причинам.

1) Среди удовольствий первой группы — естественных и необходимых — лишь те, что тесно связаны с сохранением жизни индивида. Они единственно приносят истинную пользу, избавляя тело от страдания, как, например, чувство сытости в ответ на голод, — когда, жаждая, мы пьем, изнемогая от усталости, отдыхаем, — это состояние естественное. Философ исключает из них наслаждение любви, полагая ее источником беспокойства. 2) Среди удовольствий второй группы — те, что сверх естественных потребностей: изысканная пища и напитки, элегантная одежда и т.п. 3) Наконец, среди неестественных и ненужных, — все формы человеческого тщеславия, суетные желания роскоши, власти, славы.

1) Желания и удовольствия первой группы бывают всегда удовлетворены, имеют естественный предел: как только устранено страдание, желание затухает. 2) Желания второй группы уже не имеют естественного предела, ибо не связаны с телесным страданием, а потому могут спровоцировать заметный ущерб. 3) Желания третьей группы, никак не связанные с телесными потребностями, подвергают душу опасным волнениям.

И все же, что следует делать, если физические недуги нас настигли? Ответ Эпикура таков: если недуг легкий, он переносим и не может затмить радость души; острая боль проходит быстро; если же боль острейшая, то смерть не заставит себя ждать, а она есть абсолютная анестезия, бесчувствие.

А что же делать с душевными недугами? Поскольку здесь мы имеем дело с продуктами заблуждений разума, то философия Эпикура — самое эффективное средство и противоядие.

А смерть? Смерть — зло только для тех, кто заблуждается на счет нее. Поскольку человек — это душевный состав в составе телесном, то смерть ничто иное как распад этих соединений; причем, распыляясь

повсюду, сознание и чувственность утрачиваются, от человека не остается ничего. Стало быть, смерть не страшна сама по себе, ибо в момент явления ее мы ничего не способны чувствовать, ни так же после смерти, когда душа, как и тело, распадается; не остается решительно ничего. Наконец, смерть не отнимает ничего от жизни, ибо абсолютное совершенствование наслаждения не предусмотрено в плане вечности.

Политическая жизнь, по мнению Эпикура, принципиально неестественна, а потому она ведет к нескончаемым тревоблениям, препятствует достижению апонии и атараксии, а, значит, и счастья. В самом деле, те удовольствия, что многие связывают с политическими символами, как мы уже знаем, не натуральны, не необходимы, а значит, просто обманчивые миражи. “Так освободимся же, — призывает Эпикур, — раз и навсегда из тюрьмы наших житейских забот и от политики”. Политическая жизнь не обогащает человека, но дезориентирует, разобщая людей. Посему эпикуреец стремится жить обособленно и бежит от толпы. “Обратись к себе самому, особенно, если ты вынужден быть в толпе”. “Скрывайся и таись”, — лишь в обращении к самому себе может быть найдена атараксия, покой души. Высшее благо, по Эпикуру, не короны царей и земных богов, но “корона атараксии, что превосходит корону великих империй”.

На основе таких предпосылок ясно, что интерпретация Эпикуром права, закона и справедливости вполне антитетична классической греческой, и прежде всего — тезисам Платона и Аристотеля. Объективный фундамент, ценность и смысл закона и права состоят в их полезности: с точки зрения Эпикура, государство теряет свое абсолютное значение, становится релятивным институтом, возникающим из простого договора в виду его полезности. Из источника и венца всех высших моральных ценностей оно превращается в обычное средство охраны витальных ценностей, необходимое, но не достаточное. Справедливость обретает относительный характер, подчиненный полезности.

Платоновский идеальный мир перевернут, и разрыв с классическим жизненным миром и его переживанием не мог быть более решительным и радикальным. Человек-гражданин прекратил свое существование, на историческую сцену вышел человек-индивидуум. Из всех связей между индивидами единственно действенной остается дружба, связующий союз свободных людей, одинаково чувствующих, живущих и думающих. В дружбе нет ничего внешнего, неестественного, ничто не нарушает интимности индивидуальности. В друге эпикуреец видит свое другое я. Дружба также из сферы полезного, но это — возвышенное полезное. В самом деле, если поначалу ищут дружбы в надежде извлечь из нее определенную прибыль, то потом она становится источником чистого наслаждения. “Из всего, что мудрость избирает для счастливой жизни, наибольшее благо — это дружба”.

3.5. Лечебник-квартет и идеал мудреца

Эпикур прописывает людям четырехэлементный лечебник против:

- 1) страха перед Богами и потусторонним;
- 2) абсурдного страха перед смертью, которая есть только ничто;
- 3) зла, которое либо кратковременно, либо легко переносимо, что в итоге должно привести к верному пониманию счастья, которое в распоряжении всех.

В пользу

- 4) счастья против эфемерного зла.

Человек, освоивший применение этого фармакологического квартета, приходит к душевному покою и счастью, которые невозможно поколебать. Став хозяином самому себе, мудрец не должен более ничего бояться, даже пытки: “Мудрец будет счастлив и на дыбе”. На это ссылается Сенека: “Эпикур полагает, что мудрец, сжигаемый заживо в раскаленном быке Фалариса (тиран Агригента, который, согласно легенде, казнил своих врагов в бронзовой статуе быка), восклицал: как это сладостно! Но и это мне безразлично”, — гореть синим пламенем — и в самом деле, наслаждение.

Сам Эпикур готов представить доказательства. Между приступами смертельного недуга, в письме другу он признавался, как сладостна и полна счастья жизнь.

Так Эпикур не страшится сказать, что в максимуме атараксии мудрец достигает счастья наравне с Богами: где он касается вечности, там и Зевс не обладает большим.

Своим современникам, уже лишенным уверенности, полным тревоги и страха перед жизнью, Эпикур указывал новый путь к счастью, который был вызовом судьбе и фатальности, поскольку он показывал, что счастье рождается изнутри, поскольку истинное благо, пока мы живы и будем живы, всегда и только в нас: истинное благо — это жизнь, для жизни необходимо немного, и это — в нашем распоряжении, все прочее — суета сует. Сократ и Эпикур суть две парадигмы, две великие веры, две светские религии: религия “справедливости” и религия “жизни”.

3.6. Судьба эпикуреизма в эллинистическую эпоху

Эпикур не просто предлагал, но предписывал своим последователям строжайшую дисциплину в том смысле, что в школе “Сада” не должно быть места идейным конфликтам, даже после смерти его основателя. Во второй половине I в. до н.э. земля, где находилась школа, была продана. Однако идеи “Сада” нашли свою вторую жизнь в Италии, где Филодем в нач. I в. до н.э. организовал эпикурейский кружок

аристократического типа близ Геркуланума, в доме мецената и консула Кальпурнио Пизоне. Раскопки Геркуланума показали остатки виллы и библиотеки с сочинениями Эпикура и Филодема.

Однако самым крупным приверженцем эпикуреизма был Тит Лукреций Кар, составивший целое явление в истории философии. Он родился в начале I в. до н.э. и умер в середине того же века. Эпикурейское послание изложено в стихах в сочинении “О природе вещей”. Чтобы освободить людей, понял Лукреций, мало холодной рефлексии, истины интеллектуального порядка, необходимо еще, как сказал бы Паскаль, чтобы истина была внятна сердцу. Действительно, там, где философ говорит языком логоса, поэт извлекает чувственные резонансы, фантазмы и находит интуитивные образы. Одна лишь разница была между ними: Эпикур умел гасить свои тревоги экзистенциального порядка. Лукреций же оказался их жертвой и покончил с собой в 44 года.

4. ОСНОВАНИЕ СТОИ

4.1. Генезис и развитие Стои

В конце IV в. до н.э., уже после основания “Сада”, в “Афинах” родилась другая школа, которой было суждено стать знаменитейшей. Основателем был Зенон, молодой семит, родившийся на острове Крит около 333—332 г. до н.э., переехавший в Афины в 311 г. до н.э. Некоторое время Зенон находился под влиянием киника Кратета и мегарика Стильпона, слушал Ксенократа и Полемона, как увидим, усвоил некоторые понятия Гераклита. Однако, среди прочего, идеи “Сада” затронули его особенно глубоко. Как и Эпикур, он понимал философию в значении искусства жить, отрицал метафизику и любую форму трансценденции, но его способ ставить проблемы и разрешать их был иным, нежели эпикурейские догмы. Зенон решительно отверг две концептуальные идеи “Сада”: сведение мира и человека к набору атомов и отождествление блага человека с удовольствием. Неудивительно поэтому, что мы находим у Зенона и его последователей серию эпикурейских тезисов наоборот. Все же необходимо помнить, что две эти школы имели общую предметную сферу и одну и ту же материалистическую веру, а также общий план отталкивания от трансценденции.

Не будучи афинянином, Зенон не имел права арендовать целое здание, поэтому он проводил свои лекции в некоем Портике, расписанном художником Полигнотом. По гречески Порттик — “Стоя”, поэтому приверженцев школы стали называть стоиками.



Изображение, как полагают, Зенона Китионского (333—262 гг. до н.э.), основателя "Стой", одной из эллинистических школ.

В отличие от эпикурейского “Сада” в Портике было принято критическое обсуждение всех догм, включая теорию основателя школы, как гипотезы, служащей для углубления, переосмысления и переработки учения. И если философия Эпикура на практике лишь повторялась без каких-то модификаций, то философия Зенона подвергалась постоянным новациям и поэтому эволюционировала.

Принято выделять три периода в истории Стои: 1) период античной Стои во главе с триадой — Зенон, Клеанф, Хрисипп (последний написал свыше 700 книг, к сожалению, утраченных, с описанием доктрины Стои первого этапа: конец IV в.—III в. до н.э.; 2) период т.н. “средней Стои” II—I вв. до н.э. с эклектическим уклоном; 3) период римской Стои, или новой Стои христианской эпохи, с ее моральной проблематикой и религиозной тональностью, с ожиданием новых времен.

Взгляды предшественников древней Стои сложно выделить, ибо все тексты утрачены; не прямые свидетельства указывают на многочисленные работы Хрисиппа, оставляя в тени прочих предшественников. Хрисипп, среди прочего, первым встал на путь гетеродоксии, которая привела Аристона и Герилла к подлинному расколу. Что касается Средней Стои, то два мыслителя могут быть представлены достаточно рельефно — Панэций и Посидоний. Лучше всего представлена римская Стоя, ибо мы располагаем богатыми источниками.

4.2. Логика античной Стои

Зенон принимает академическое трехчастное строение философии. Новым образом, иллюстрирующим соотношение частей философии, становится фруктовый сад, ограда которого — логика (иногда она служит крепостной стеной, средством защиты); деревья в саду — это физика, фундаментальная структура; фрукты же, т.е. то, ради чего высаживают сады, — это этика.

Цель логики стоики, как и эпикурейцы, видели в отработке критерия истины; в ощущениях они также находили основу познания, которое мы получаем об объектах, воздействующих на наши органы чувств, после чего возникают представления. Истинное представление для стоика — это не только чувствование, но и со-чувствование, т.е. согласие, одобрение со стороны логоса тому, что есть уже в душе. Впечатление, образ зависит не от нас, но от объектов, воздействующих на нас: мы несвободны принять или отклонить это воздействие, но мы свободны занять ту или иную позицию, дав таким образом согласие (“синката-тесис” — “*synkathatesis*”⁴⁶) нашего логоса, или отказав им в нашем одобрении. Только тогда, когда есть это согласие, есть “каталепсис” “*katalepsis*”, живой образ, есть понимающее представление, и только это может быть гарантией истины.

Спонтанность такого согласия, заявленного стоиками, — это момент наиболее деликатный и, вместе с тем, важный для понимания их позиции. Свободное принятие, активное сцепление души с получаемым внешним впечатлением — этот тезис достаточно двусмысленен и в разных контекстах истончается до полного исчезновения. Стоики далеки от того, чтобы мыслить логос (как нечто автономное) относительно чувственного, в качестве регулятивной функции, наподобие того, что мы находим в современных гносеологиях. Они также далеки от того, чтобы мыслить каталептическое представление неким синтезом, размерностью, которую вносит дух в чувственные данные. Свободное согласие есть, в конечном счете, признание, наше “да” объективной очевидности, и наше “нет”, отказ перед лицом не-очевидности. Стоики воистину убеждены в том, что, когда мы поставлены лицом к лицу к объекту, в нас начинают поступать импульсы такой силы и очевидности, что влекут нас к признанию и, стало быть, пониманию. И наоборот, когда мы нечто понимаем, то даем наше согласие, ибо находим себя перед лицом реального объекта. Более того, предположение о том, что есть полное соответствие между реальным присутствием объекта и полным очевидности представлением, ведет к признанию, приятию, согласованию, что и удостоверяет истину.

Ясно, что именно здесь скептикам было всего проще найти возражение стоикам, ибо никакое представление не может претендовать на наше согласие однозначным образом, но, напротив, всегда возможно опровержение.

В сущности, для стоиков истина есть продукт каталептического представления, т.е. модификация телесного воздействия на нашу душу, она есть ответ со стороны нашей души. Сама Истина, для стоиков, есть тело, она материальна. От представлений мы переходим к понятиям, которые, добавляют они, присущи человеческой природе. Какова же природа универсалий? Бытие — всегда и только тело, а, значит, оно индивидоподобно: коль скоро универсалии бестелесны, но не в платоновском позитивном смысле, а в негативном, то они образуют “реальность истощенного бытия”, бытия, связанного всего лишь с мыслительной активностью.

Стоики заметно удаляются от Аристотеля, акцентируя внимание на пропозициональной логике и гипотетических силлогизмах, что мало интересовало Аристотеля. Однако логические изыски остаются для стоиков маргинальными.

4.3. Физика античной Стои

Физика стоиков — это первая форма пантеистического материализма. В нем выделяемы два свойства:

1) Бытие есть только то, что способно действовать и страдать, а таково лишь тело: “бытие и тело одно и то же”. Телесны добродетели, телесны пороки, благо, истина.

2) Этот тип материализма выступает в виде гилеморфизма и монистического гилозоизма.

Стоики, по правде говоря, исходят из двух принципов бытия, “пассивного” и “активного”, отождествляя первый с материей, а второй с формой (или формирующим принципом), утверждая при этом неотделимость одного от другого. Более того, форма — это божественный разум, логос, Бог. “Пассивный принцип, — гласит один из древних источников, — это субстанция без качества, материя; принцип активный — это разум в материи, т.е. Бог. Бог, который вечен, — демиург, все созидающий из материи”. “Ученики Зенона были согласны в том, что Бог проникает всю реальность, что он — интеллект, душа, природа...”

Понятно, что в таком контексте стоики могли идентифицировать своего Бога-физиса-Логоса²⁰⁹ с “творящим огнем”, с гераклитовой молнией, что управляет всем, с “пневмой”¹⁷¹, “огненным дыханием”, горячим воздухом. Огонь, начало, которое все проникает и все преобразует; — тепло, без которого ничто не рождается, не растет, — это условие любой формы жизни.

Прозрачность для Бога (телесного Бога) всей материи и всей реальности вытекает из тезиса о всеобщности телесного. Отвергнув теорию атомов Эпикура, стоики допустили бесконечную делимость тел, а, значит, возможность соединения, внутренним образом, частей тела. Ясно, что этот тезис соединяется с тезисом о проницаемости тел.

Монизм стоического типа выступает отчетливее в свете доктрины т.н. “разумных семян”. Мир и все в мире рождается из уникального материального субстрата, качественно образованного из имманентного Логоса, способного опредмечиваться в бесконечное множество вещей. Потому Логос — нечто вроде семени всех вещей, или семени, в коем много семян (“*logoi spermatokoi*”²⁰⁸ — по-гречески). “Бог — созидающий, разумный огонь, временами порождающий космос, содержащий в себе семена разумные всех вещей, согласно которым рождается все”, — гласит один античный источник.

Идеи и формы Платона и Аристотеля здесь объединены в единый Логос, манифестирующий себя в бесконечных семенах, потенциальных силах, внутренне присущих материи, от нее неотделимых. Весь универсум есть, в таком понимании, единый организм, в коем все вместе и по отдельности гармонизировано и симпатизировано, т.е. одно воспринимается лишь через другое, а вместе через все. Это и есть теория “универсальной симпатии”.

3) Поскольку Бог есть активный принцип, он неотделим от материи, поскольку нет материи без формы, то Бог — во всем и Бог — все.

Бог совпадает с космосом. Быть в Боге, значит, быть заодно с миром, именно потому, что мир и его части — Бог. Это первое эксплицитное, осознанное выражение пантеизма (что у досократиков было имплицитно и неосознанно), что стало возможным после разделения Платоном бытия на два плана и после его критического преодоления.

Лишь теперь мы можем понять довольно любопытную позицию стоиков относительно “бестелесного”. Сведение бытия к телу ведет, как следствие, к пониманию бестелесного (т.е. того, что лишено тела) как того, что лишено бытия. Бестелесное, просто в силу недостаточности телесного, неполноценно, ибо в нем мало бытия. Бестелесному не достаёт также всего, что отличает бытие: оно не может ни действовать, ни страдать. Поэтому бестелесны все универсалии, а также “место”, “время”, “бесконечное”. Такое понимание бестелесного породило множество апорий, в чем, конечно, отдавали себе отчет и сами стоики. Стихийно возникает вопрос: если бестелесное не имеет бытия, поскольку оно не тело, значит, оно небытие, т.е. ничто. Чтобы избежать такой сложности, стоики были вынуждены отказать бытию в предельной общности, утверждая, что есть принцип более общий, “ничто”, чему подчиняется все.

Очевидно, что такая теория фатально впадала в противоречия, перед которыми останавливались в нерешительности сами стоики. Естественно, в этом контексте теряла смысл и аристотелевская таблица категорий, высших родов бытия. Для стоиков оставались две фундаментальные категории: субстанция, понимаемая как материальный субстрат, и качество, которое в своей неотделимости от субстрата образует сущность единичных вещей. Стоики также говорили о модусах, но онтологический статус их не прояснен.

Против механицизма эпикурейцев стоики обнажили шпагу бескомпромиссного финализма. В самом деле, если все вещи без исключения суть продукты божественного начала, каковы Логос, разум и интеллект, стало быть, все глубочайшим образом разумно, все совершается так, как задумано. Нельзя хотеть, чтобы было иначе. Все вместе совершенно, как должно быть с точки зрения блага. Нет никакого онтологического препятствия Зодчему в его творениях со стороны материи, ведь предзадано, что она прозрачна и пронизана божественным началом. Так, все, что существует, имеет свой точный смысл и исполнено лучшим из возможных способов. Целое само по себе совершенно: отдельное само по себе может видеться несовершенным, но и оно имеет свое совершенство в плане целого.

В тесной связи с этим представлением — понятие провидения, “*Pronoia*”²⁴⁷. PROVIDЕНИЕ стоиков не имеет ничего общего с личностным, персональным Богом. Оно есть ничто иное как универсальный финализм, в том смысле, что любое создание (даже самое маленькое)

сотворено ко благу и лучшим образом из всего, что могло быть. Это внутренне присущее вещам и миру Провидение, но не трансцендентное, которое совпадает с внутримировым Зодчим, с Мировой Душой.

Иначе говоря, это Провидение в другой перспективе раскрывается как “фатум”, “судьба”, неотвратимая Необходимость, “*Heimarmene*”¹⁷⁸. Этот фатум они интерпретировали как серию необратимых причин, как естественный порядок нарушаемых сплетений, который связует все вещи и существа между собой. Подобно Логосу, он все оправдывает: что случилось, что происходит, что произойдет. Все неизбежно и необходимо, ибо зависит от Логоса, все предначертано Провидением, даже самое незначительное. Как видим, позиция во всем противоположная эпикурейской, где все — игра случая.

Но как же спасти свободу человека в этом фатализме? Подлинная свобода мудреца состоит в согласовании собственных волений с тем, чего хочет Судьба, в рационально осмысленном принятии ее. Действительно, если Судьба — это Логос, то, ясно, что желать того же, чего хочет Судьба, значит, желать разумного, совпадать с Логосом. Понятны теперь слова Клеанфа:

*“Веди меня, о Зевс, и ты, Судьба, к пределу,
Каким бы он ни был. Проследую с готовностью за вами,
а если и замешкаюсь в малодушии,
то все равно приду в час назначенный”*.

Другой античный источник дает нам такой пример: “Если пес привязан к повозке, то, будучи согласный, влеком ею, если же привязан против воли, то и тогда вынужден, хотя и волоком, следовать за ней”. Сенека вторит Клеанфу более лапидарно: “Хотящего судьба ведет, нехотящего — тащит”.

Есть еще важный момент космологии стоиков. Как и досократики, стоики видели мир возникшим, а значит, и разрушимым. Сам опыт подсказывал им, что, если есть огонь творящий, то есть и огонь все пожирающий, испепеляющий и истребляющий. Немыслимо, чтобы отдельные вещи разрушались, а мир, из них состоящий, оставался бы нерушимым. Вывод один: огонь мерами созидает и мерами уничтожает; на исходе времен придет мировой пожар, в огне которого сгорит космос (“*ekpyrosis*”⁸³), мир очистится, останется лишь пламя. На пепле возродится новый мир (“*palingenesis*”), все повторится сначала (“*apocatastasis*”³³): тот же космос, обреченный на разрушение и на репродукцию не только в целом, но и в деталях, как был. Выходит нечто вроде теории “вечного возвращения”: всякий человек вновь родится на земле и будет таким же, как в предыдущей жизни, вплоть до мельчай-

ших черт. Все тот же Логос-огонь, то же семя, разумные зерна, те же законы, те же связи.

В мировой структуре человек, как мы видели, занимает доминирующую позицию, ибо он, как никто другой, участвует в божественном Логосе. Человек состоит не только из тела, но и из души, которая является фрагментом космической души, душа же телесна, т.е. она — огонь и пневма.

Душа проникает весь физический организм, наполняя его дыханием жизни. А то, что она телесна, не препятствие, ведь известно, что тела проницаемы. Проникая весь физический организм и отвечая за все существенные функции, душа разделена стойками на восемь частей: центральная (“гегемон”¹²¹), управляющая, что совпадает с разумом; пять других частей соответствуют пяти органам чувств, шестая отвечает за озвучивание речи; седьмая и восьмая — за рождение.

Душа переживает смерть тела, и по мнению некоторых стойков, души мудрецов живут вплоть до следующего мирового пожара.

4.4. Этика античной Стои

Наиболее интересная часть философии Портика, конечно же, не физика, но этика, которая на протяжении более пятисот лет несла такой мощный заряд мужества, что для многих поколений была смыслом жизни. Как и для эпикурейцев, так и для стойков цель жизни — достижение счастья.

Счастье состоит в том, чтобы следовать природе. Если мы понаблюдаем за поведением живых существ, то заметим постоянную тенденцию к самосохранению, к присвоению собственного бытия, стремление ко всему, что его сберегает, отталкивание от того, что ему угрожает, примирение с самим собой и со всем родственным по сути. Эту фундаментальную характеристику бытования живых существ стойки обозначают термином “*oikeiosis*” (притяжение, присвоение, примирение), из которого дедуцированы основные этические принципы.

В растениях и вообще в вегетативных структурах эта тенденция бессознательна, у животных она проявлена в виде инстинкта, врожденного импульса. У человека же этот импульс крайне специфицирован и модифицирован вмешательством разума. Жить в соответствии с природой — значит, максимально полно реализовать “*oikeiosis*” т.е. быть в ладу с собой, присутствовать в бытии со всем, что обеспечивает его рост, ибо человек не просто живое существо, но еще и рациональное. Значит, жить по природе, — жить, сохраняя, используя и актуализируя разумное начало.

Эпикурейская этика, таким образом, перевернута: удовольствие и страдание становятся в свете этих новых параметров не *prius*, но

posterius, т.е. не тем, что до, но тем, что после; что природа искала и нашла, что она сохранила и реализовала. А поскольку первым и врожденным инстинктом является инстинкт сохранения и тенденция роста бытия, постольку благо есть все, что сохраняет и способствует росту бытия, зло же — все, что ему вредит и его умаляет. Первый изначальный инстинкт служит структурно ценностным критерием, все прочее соизмеряется относительно него, благотворное и полезное, вредоносное и бесполезное. Надо лишь помнить, что у стоиков присутствуют две различных валентности в оценках: то, что способствует сохранению жизни, или животной витальности, и то, что работает на сохранение и возрастание разума и Логоса. Итак, истинное благо для человека — только добродетель, истинное зло — только порок.

Так что же полезно телу и нашей биологической природе? И как назовем то, что против нее? По отношению к вещам стоики не применяют характеристики “добра” и “зла”, ибо последние суть моральные понятия, относящиеся к Логосу. Поэтому все, что относится к телесному, морально индифферентно, “*adiaphoria*”⁶. Среди них мы находим как жизнь, здоровье, красоту, так и смерть, болезни, уродство, бедность, рабство и прочее как морально индифферентное.

Такое решительное разведение блага и зла, по одну сторону, и всего прочего как индифферентного, по другую, типично именно для стоической этики, и уже в античную эпоху оно спровоцировало множество дискуссий как между сторонниками, так и оппонентами. Действительно, именно при помощи столь радикального разрыва стоики мыслили возможным врачевание тяжких недугов своей эпохи. Они прекрасно понимали, что источник зла — крушение античного полиса, и все опасности, превратности, неустойчивость, рождавшиеся из социальных и политических потрясений, были объявлены — нет, не злом, но безразличными. Это была поистине мужественная попытка дать человеку новую веру в себя, возможность свыкнуться с мыслью о том, что благо и зло имеют всегда и только внутреннюю природу, никогда не приходят извне, но зависят от моего отношения к вещам и событиям самим по себе нейтральным; что счастье абсолютно не зависит от внешних событий, и одолеваемый физическими пытками и недугами человек способен быть вполне счастливым. Так думал и Эпикур.

Закон “*oikeiosis*”, признающий, что инстинкт самосохранения есть источник оценок, обязывает признать позитивным все, способствующее жизни и ее возрастанию и на физическом, и на биологическом уровне. Здоровье, силу, выносливость, т.е. вещи позитивные с точки зрения природы, стоики называли ценностями, “*to axion*”, то, что почитаемо; противоположное, негативное по природе, трактовалось как малоценное. Выходит, таким образом, что все в промежутке между благом и злом, оставаясь морально индифферентным, все же, с физической точки зрения, подлежит различению как имеющее или не име-

ющее ценность. Потому рождается второе разграничение вещей на нейтрально предпочитаемые и нейтрально отвергаемые.

Такая постановка вопроса была призвана не только реалистически смягчить слишком резкую дихотомию и контрастность “добра и зла” — ко всему прочему, морально нейтральному, но и найти более широкое основание для системы в целом. Ясно, что попытка Аристона и Герилла настаивать на абсолютной “адиафории” вещей, нейтральности их к добру и злу, встретила сопротивление Хрисиппа, защищавшего позицию Зенона.

Действия человека, выверенные Логосом, согласные с природой, а, значит, рационально корректные, — как морально совершенные, стоики названы долгом. Большинство людей не способны к морально совершенному поведению, ибо рациональное совершенствование возможно только через освоение философии; это знал еще Сократ. Однако действовать с пониманием и убеждением, исполняя долг, доступно многим.

Понятие “катэкон” (“*kathekon*”²⁰⁰) — типично стоическое понятие, что для нас оно означает “долженствование”, “долг”. Макс Похленц (M. Pohlenz) полагает, что термин “катэкон” пришел, возможно, из семитского духовного наследия через Зенона, посредством наложения понятия “поведения” на греческое понимание физиса. Так или иначе, но разработка стоиками понятия “катэкона” внесла в западную духовную культуру вклад огромного значения. Очевидно также, что стоическая интерпретация социального бытия была во всем новой.

Человеку сама природа повелевает сохранять и любить себя самого. Но этот инстинкт не ориентирован на сохранение только индивида: он распространяется на его детей, родственников и, наконец, всех ближних. Это она, природа, велит нам любить как самих себя, так и тех, кто нас породил, кто порожден нами. Это природа толкает нас к единению, заставляет нас наслаждаться друг другом.

От существа, замкнутого в своей индивидуальности, как это виделось Эпикуру, мы возвращаемся к “животному общительному”. Новизна этой формулы в том, что это уже не “политическое животное” Аристотеля, назначенное объединиться в полисе, но теперь уже круг воссоединения — все люди. Ясно, что здесь мы — перед ярко выраженным идеалом космополитизма.

На основе концепции физиса и логоса стоики сумели сокрушить античные мифы о благородстве крови и превосходстве расы, все на чем держались институты рабства. Знатность объявлена в духе кинизма “отрыжкой равенства”. Все люди способны достичь добродетели: человек по определению свободен; никто не раб от природы. Свободен мудрец, владеющий знанием. Раб — невежда, ибо он находится во власти своего заблуждения. Как видим, логос восстановлен в своих

правах, по крайней мере, в признании фундаментального равенства людей.

Еще один момент: известная доктрина *“apatia”*. По мысли стоиков, страсти, из которых рождается несчастье, почти всегда суть ошибки пасующего разума или их последствия. Как таковые эти ошибки бессмысленно темперировать, сдерживать, ограничивать: от них следует избавляться, разрушая, аннигилируя, искореняя их. Мудрец, заботясь о логосе, его чистоте и правильности, не допускает даже рождения страстей в своем сердце. Это и есть знаменитая *“apatia”* стоиков, т.е. недопущение страстей, возмущающих величественный покой души. Счастье, следовательно, это апатия, бесстрастность и бесстрашие.

Апатия, которую ищет стоик, экстремальна, мудрец стремится в пределе к анестезии, при которой страсть охлаждается, теряя человеческое тепло. В самом деле, если жалость, сострадание и милосердие суть страсти, то стоик должен выкорчевывать их. *“Милосердие участвует в дефектах и пороках души: лишь недалекий и легкомысленный человек может быть жалостливым”*. *“Мудрец не шелохнется в ответ на болтовню; никого не осудит за совершенную ошибку. Недостойно сильного человека — поддаться мольбам и отказаться от справедливой суровости”*.

Помощь, которую стоик предлагает людям, — это аскеза, далекий от какой-либо человеческой симпатии холодный логос. Так мудрец возвращается в кругу ближних, будучи от них отделен и отчужден: и когда занимается политикой, и в семейных делах, ухаживая за детьми, и в дружбе — он чужой среди своих, он не испытывает никакого энтузиазма или влюбленности в жизнь, как, к примеру, эпикурейцы. Зенон на пороге смерти, увидев в несчастном случае своего падения знак судьбы, воскликнул: *“Спешу к тебе, зачем меня зовешь!”*.

4.5. “Медиостоицизм”: Панэций и Посидоний

Панэций родился в 185 г. до н.э. на Родосе и умер около начала I века. Главой Стои он стал в 129 г. Он принес славу своей школе. Панэций был приверженцем идеи вечности мира, поэтому он отказался от теории мирового пожара. Добродетели далеко не достаточно для счастья, необходимы крепкое здоровье, экономический фундамент и сила. Значимость Панэция состоит в особом акценте на должностовании, где уже нет места апатии. Его трактат *“О долге”* заметно повлиял на Цицерона.

Посидоний (140/130—51 гг. до н.э.), начав как ученик Панэция, вскоре замыслил открыть новую школу на Родосе, выяснив для себя, что истина не вся заключена в догмах Портика. Сохраняя верность

стоической концепции, он открыл Портик влиянием Платона и Аристотеля. Посидоний потрясал современников своими необъятными научными познаниями. О нем говорят как о самом универсальном уме Греции после Аристотеля. Среди поклонников Посидония, которые стекались со всей Греции и из Рима на Родос, чтобы послушать его, мы находим Цицерона и великого Помпея. Цицерон рассказывает, что, вернувшись из Сирии, Помпей поехал на Родос послушать Посидония. Ему сказали, что тот болен (сильный приступ артрита). Помпей решил все-таки навестить философа, чтобы выразить свое восхищение. “Ни за что на свете не позволю, — отвечивал Посидоний, — чтобы из-за физического недуга моего ты ушел ни с чем”. С этими словами, поднявшись с постели, он начал развивать глубоко и проникновенно тезис о том, что нет другого блага, кроме блага морального. Когда же приступ напоминал о себе, он повторял: “Как ни мучительно это страдание, но не признаю никогда, что оно — зло”.

5. СКЕПТИЦИЗМ И ЭКЛЕКТИЦИЗМ

5.1. Пиррон и моральный скепсис

Еще до Эпикура и Зенона, начиная с 323 г. до н.э. Пиррон в своем городе Элиде основал движение “скептиков” со своим строем мысли и поведения, и особой судьбой в западной культуре.

Пиррон родился в Элиде около 360 г. до н.э. Вместе с атомистом Анасархом из Абдер, он принял участие в походе Александра на Восток. Собственными глазами он увидел, как рушится то, что обещало быть нерушимым, обнаруживая при этом, что убеждения греков, возможно, не имеют столь прочного основания, как это казалось. На востоке Пиррон познакомился с гимнософистами, от которых он воспринял идею о суетности всего. Один из гимнософистов по имени Калан добровольно принял смерть через самоожжение, оставаясь бесстрастным среди языков пламени. После 323 г. Пиррон вернулся в Элиду, где преподавал и умер в 275/270 г. до н.э., не написав ни слова.

Пиррон не имел своей школы в полном смысле слова, с учениками же был связан нетрадиционными узами. Когда речь идет об учениках, то подразумеваются почитатели, обожатели или имитаторы. Ученики ищут в своем маэстро новую модель жизни, экзистенциальную парадигму, надежное доказательство достижимости счастья и душевного покоя даже в условиях крушения традиционных ценностей, однако, сами не умеют создать новую систему.

Новизна Пиррона, отличающая его от предшественников и современников, состояла именно в том убеждении, что можно жить искусно

и вполне счастливо, даже в отсутствии истины и ценностей, по крайней мере, таких как в прошлом.

Как же Пиррон пришел к такому нетипичному для греческого рационализма убеждению? Как можно вывести правило жизни, отказавшись от бытия и истины, предположив, что все суeta суeta?

Ответ Пиррона мы находим у перипатетика Аристокла со ссылкой на Тимона, ученика Пиррона: кто хочет быть счастливым, должен иметь в виду три вопроса: 1) каковы вещи по природе, 2) каково должно быть наше отношение к ним, 3) каковы они будут и как надо себя вести. Пиррон полагает, что 1) все вещи одинаковы, неразличимы и непостоянны, 2) значит, нельзя питать к ним ни малейшего доверия, но нужно жить без мнений, ни склоняясь к чему-то, ни отвращаясь ни от чего, ибо любая вещь “есть не больше, чем не есть”, или “есть и не есть”, или “не есть, но и не не есть”. 3) А при таком положении дел уместны лишь апатия, а еще непоколебимость.

1) Из трех основоположений пирронизма сложнее всего интерпретировать первое. Пиррон хочет сказать, что вещи сами по себе безразличны, несоизмеримы, или же они не таковы для себя, какими представляются нам. Безразличность вещей объективна или же субъективна? Большая часть интерпретаторов (особенно под влиянием последующего скептицизма) соглашалась в том, что это проблема людей, не имеющих адекватных инструментов, чтобы разглядеть различия и особые приметы вещей. Однако, текст заставляет думать иначе. Не говорится, что вещи для нас неразличимы, но, напротив, сами вещи неотделимы, несоизмеримы в себе, и как следствие этого, чувства и разум не в состоянии определить истину и ложь, но не наоборот. Пиррон потому и отрицал бытие и принципы бытия, что все представляется видимостью. Свидетельствует Тимон: “Тотально господствует видимость”. Эта видимость последующими скептиками была названа “феноменом”, т.е. являемостью того, что находится за ее пределами (“вещи в себе”).

Позиция Пиррона более сложная, как это следует из фрагмента в передаче Тимона: “вечность — природа божественного и блага, от которых только и может человек обрести жизнь равную им”. Вещи — чистая кажимость не в свете дуалистической предпосылки, а в свете, скорее, контраста с “природой божественного и блага”.

Если же это так, то нельзя отрицать прямо-таки религиозного фона пирронизма. Образ пропасти, разделяющей мир божественного и мир вещей, почти мистичен и крайне суров к последним, лишенным автономного значения. Эта интерпретация позволяет объяснить, почему Цицерон не считал Пиррона скептиком, а, скорее, моралистом, проповедывавшим экстремистскую доктрину, что есть единственное благо — добродетель, все прочее не стоит и упоминания (не зря Цицерон ставит Пиррона вместе с Аристоном, самым ригористичным из стоиков). Ну-

мений, один из последователей Пиррона, говорил, что учитель умел отстаивать некоторые свои догмы.

2) Если вещи несоизмеримы, и ни разум ни чувства не могут видеть в них ни ложное, ни истинное, то, не доверяя им, человек не может не оставаться “адоккастос”, “*adoxastos*”, т.е. быть без мнения, значит, он должен воздерживаться от суждения (“эпохэ”¹³⁴, *epoche*).

Эта “остановка в суждении” — стоического происхождения. Как недавно обнаружено исследователями, еще Зенон считал неизбежным для мудреца ни с чем не соглашаться, тормозить себя в суждении перед лицом непонятого. Архелай и Карнеад в полемике со стоиками утверждали необходимость воздержания от суждения, ибо ничто не очевидно.

3) Аристотель неоднократно утверждал в “Метафизике”, что тот, кто отрицает высший принцип бытия, должен молчать, чтобы быть согласным со своим отрицанием. Именно такое состояние Пиррон называет “афасией” (*aphasia*)⁸. Афазия близка к “атараксии” *ataraxia*⁵³, и подразумевает внутренний покой, “жизнь себе равную”.

Пиррон личным примером показал, что такое “всеобщий индифферентизм”.

Лишь дважды, как рассказывают, ему изменила невозмутимость. Один раз, когда на него напала собака; в ответ на упрек в потере равновесия он сказал: “это не просто человеку — совсем раздеться”. В этой реплике ясно проступает тот смысл, что цель не в том, чтобы аннигилироваться, т.е. погрузиться в абсолютное небытие, но в обнажении истинной природы человека, которая божественна и потому подлинна, ибо лишена веса вещей, т.е. всего безразличного и незначущего.

Успех Пиррона обнаруживает совсем не случайный характер такого восточного влияния, напротив, ясно, что в его лице мы имеем новую модель жизни, новую интерпретацию идеалов своей эпохи.

Эпикур восхищался образом жизни Пиррона и нередко интересовался новостями о нем у Навсифана. У себя на родине он был в таком почете, что Тимон называл Пиррона “подобным богам”, а сограждане избрали его в сонм жрецов.

Заслуга Тимона (325/320—235/230 гг. до н.э.) состояла в том, что он записал, систематизировал и пустил в оборот сочинения учителя, без него, возможно, история скептицизма была бы иной.

5.2. Академия скептиков Аркесилая

Пока Тимон обрабатывал сочинения маэстро, в Платоновской Академии при Аркесилае (315—240 гг. до н.э.) наступила новая фаза в развитии школы. Иронический метод Сократа и Платона он использовал в новом скептическом духе, для массивной и неуступчивой атаки на стоиков, особенно, на Зенона. Задумка состояла в том, чтобы

разоружить их собственными руками, завести в тупик молчания. Мы помним, что критерий истины философы Портика видели в “каталептическом представлении”. Смысл их критики был таков: согласия в принятии представления не существует, ибо 1) согласие есть акт разума, это суждение, а не представление, 2) не существует такого истинного представления, которое исключило бы ложное. Стало быть, когда мы даем согласие, то всегда рискуем согласиться с тем, что ложно. Ясно, что то что рождается в согласии, никогда не может быть определенно истинным, а может быть только мнением. Из двух одно: либо мудрец-стоик должен согласиться, что владеет лишь мнениями, либо, если дано, лишь мудрец знает истину, он должен быть “акаталептиком”, т.е. несогласным, и значит, скептиком. Если стоик рекомендовал “остановку в суждении” только в случаях недостатка очевидности, Аркесилай обобщает: “ничто не имеет абсолютной очевидности”.

Термин “*epoche*” был, скорее всего, открыт Аркесилаем, а не Пирроном, именно в пылу антистоической полемики. Пиррон, впрочем, уже говорил об “*adoxia*”, т.е. о неучастии в суждении. Ясно, что стоики должны были живо реагировать на попытку Аркесилая радикально поколебать понятие “согласия”, без которого невозможно решение экзистенциальных проблем, невозможно и действие. На это Аркесилай отвечал аргументом “*eulogon*”, или рассудительности. — Неверно, что в результате воздержания от суждения моральное действие становится невозможным. В самом деле, и стоики, объясняя общепринятые действия, говорили о “долге”, имеющем собственное основание. И скептики говорят, что выполнение долга вполне уместно и без абсолютной уверенности в истине. Более того, кто способен разумно действовать, тот и счастлив, а счастье есть частный случай мудрости (*phronesis*). Так выходит, что стоицизм изнутри самого себя приведен к признанию абсурдности претензий на моральное превосходство.

Аркесилаю приписывают “эзотерический догматизм” рядом с “эзотерическим скептицизмом”, т.е. скептиком он был для публики, но догматиком — для учеников и доверенных лиц, в стенах Академии. Однако наши источники позволяют нам лишь предполагать.

5.3. Развитие скептицизма в Академии с Карнеадом

Новый импульс к развитию скептицизма в Академии сообщил Карнеад, человек, наделенный незаурядными способностями к диалектике и риторике. Ничего не написав, он доверился всецело слову.

Что касается критерия истины, то, возражая сразу всем, он говорил, что абсолютного критерия вообще нет: ни в мышлении, ни в ощущении, ни в представлении, ни в чем-либо еще: все вещи обманывают. Исчезает сама возможность найти какую бы то ни было истину,

но не исчезает необходимость действовать. Отсюда известная доктрина “возможного”.

1) Представление относительно объекта, есть или истинно, или ложно; относительно же субъекта, — кажется истинным или ложным. Поскольку объективная истина скрывается от человека, ничего не остается как довольствоваться “похожим на истинное”, т.е. “*pithanon*”, вероятным.

2) Поскольку представления всегда между собой связаны, то большей степенью вероятности обладают те из них, которые связаны непротиворечивым образом.

3) Наконец, еще большим уровнем вероятности обладает представление непротиворечивое и апробированное во всех своих частях.

Такая доктрина получила название “карнеадовского пробабиллизма”. Это дорога посредине между скептицизмом и догматизмом. Опрокидывая догматизм стоиков, Карнеад показал, что, как и все люди, стоик может и должен принять регулятивный принцип поведения вероятного, хотя и не объективный, но единственно осознанный.

5.4. Эклектический поворот Академии. Филон из Лариссы

Начиная со II в. до н.э. начала набирать силу эклектическая тенденция (от греческого *ek-legein*, что значит — разобрать и соединить снова). Причин этого явления немало. Истощение витального потенциала отдельных школ, однобокая поляризация их проблематики, эрозия теоретических барьеров, проделанная скептицизмом, проникновение в Академию “пробабиллизма”, натиск практического романского духа, триумф здравого смысла, — вот некоторые из них.

Все школы встретились: “Сад” Эпикура был слышен наименее, т.к. дискуссии там не были в почете; перипатетики пользовались умеренным авторитетом, зато отчетливо себя заявили идеи стоиков, которые всегда умели сохранить свое лицо. Логикой вещей Академия превращалась в трибуну эклектицизма, ибо уже Аркесилай отказался от духовного наследия ее зачинателя, а диалектический скептицизм довел до конца.

Официально эклектицизм был введен в Академии Филоном из Лариссы, выпустившим в 87 г. до н.э. две книги, написанные в Риме. Цицерон так поясняет позицию Филона: стоический критерий истины не выдерживает критики, а, если не выдерживает критерий наиболее рафинированный, значит, объективно вещи неуловимы, для нас они не понятны. Однако, по Филону, уместно говорить об онтологической интенциональности, что, с точки зрения скептического канона, есть догматизм. Антиох поставил такую позицию в положение шаха и мата: Карнеад сказал: 1) представления ложны, ибо не дают определенности,

2) нельзя отделить восприятия истинные от ложных за отсутствием критерия. Антиох возражал ему: первое предложение, которое допускает возможность выделения ложных представлений, противоречит второму, утверждающему обратное. Если мы принимаем первое, рухнет второе, если соглашаемся со вторым, первое не имеет силы. Значит, логика Карнеада небезупречна.

Ответ Филона таков: нет необходимости тотально отвергать истину, достаточно допустить отличимость истинного от ложного. Нет критерия, который приведет нас к истине, но есть видимость, дающая вероятность, а, значит, возможное наше приближение к истине на основе вероятной очевидности.

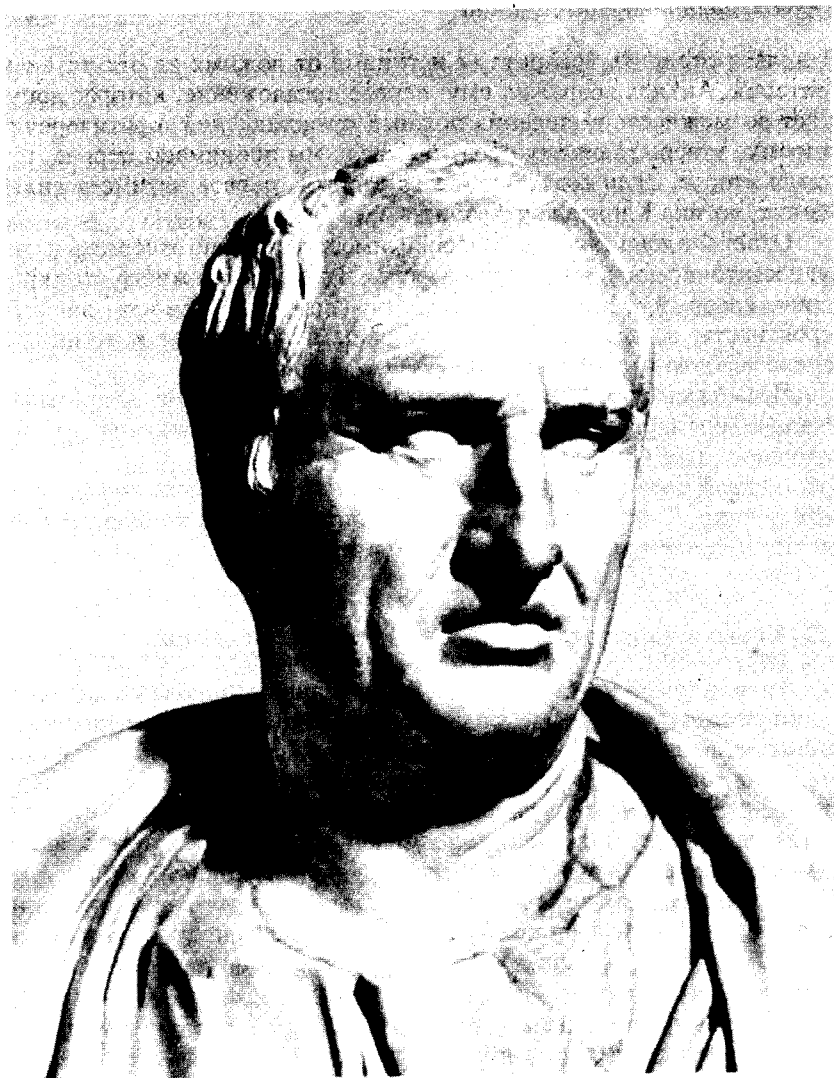
Новый смысл понятия “вероятного” несет уже явно позитивный оттенок, онтологическую направленность, ибо “вероятное” — то, “что находится в истинном месте”.

Из двух стоических посылок: а) истина есть и б) есть критерий ее нахождения, Карнеад отвергает обе, Филон — только вторую. Принятие первой, ясно, меняет смысл отрицания второй.

5.5. Консолидация эклектицизма (Антиох из Аскалона)

Антиох (умер ок. 69 г. до н.э.) был учеником Филона и еще ранее своего учителя порвал с карнеадовским скептицизмом. Но, если Филон лишь ограниченно признавал объективность истинного, выражая уверенность лишь в возможно позитивных наших познаниях о нем, то Антиох решительно закрывает историю скептицизма в Академии, провозглашая истину не только существующей, но и познаваемой, заменив вероятность понятием веритативной определенности.

На основе таких посылок он выступает в роли реставратора истинного духа Академии. Впрочем, его попытки не привели к рождению нового Платона, но породили доктрины-мутанты, бездушные и лишённые автономной жизни. Он, к примеру, был убежден, что Платон и Аристотель выражали одни и те же идеи под разными именами и различными языками. Мало того, и философия стоиков была объявлена существенно идентичной с платоновско-аристотелевской, отличной от нее лишь по форме. Так что Цицерон с основанием мог сказать, что “Антиох, которого звали академиком, если и изменил что-то небольшое, то все равно остался настоящим стоиком”. Он поставил в качестве фундаментальных две проблемы, неизбежные для всякого, кто называет себя философом и имеет что-либо сказать людям. Скептик с его сомнением в наших представлениях (как критериях истины) опрокидывает все, на чем основано человеческое существование. С одной стороны, если представление не имеет ценности, остается скомпрометированной сама возможность различных ремесел и искусств (база которых — память и опыт). С другой стороны, в отсутствии критерия



Цицерон (106—43 гг. до н.э.), представитель эклектического направления.

исчезает любая возможность установления, что благо, что добродетель, т.е. основы для аутентичной жизни. Без прочной уверенности и твердого убеждения по поводу цели человеческой жизни, ее экзистенциальных проблем, требующих разрешения, все обесценивается.

Согласно Антиоху, без отчетливого понятия об истинном невозможно найти и то, что вероятно, т.е. что близко, а что далеко от правдивого. Поэтому, чтобы спасти вероятное, необходимо ввести истинное. Вне всякого сомнения остается т.н. “согласие” (синкататезис), без которого мы не имеем ни памяти, ни опыта, вся жизнь в итоге блокирована. Не следует также обвинять чувства в обмане. Когда органы чувств не повреждены и внешние условия адекватны, не обманывают ни чувства, ни представления. И не работают как аргументы против — сны, галлюцинации и т.п., ибо они образованы на другой основе, чем очевидность чувственных представлений.

Ценность понятий, дефиниций и демонстраций не подлежит сомнению: их существование подтверждают сами искусства и ремесла, немислимые без них. Наконец, доводы тех же скептиков являются для них ловушкой; они имеют смысл в той мере, в которой их используют.

5.6. Позиция Цицерона

Цицерон родился в 106 г. до н.э. и в 43 г. до н.э. был убит солдатами Антония. Множество философских сочинений, дошедших до нас, были написаны им в последний период жизни. В 46 г. до н.э. среди прочих были написаны: “*De officiis*” (“Об обязанностях”), “*Tusculanae*” (“Тускуланские беседы”) и др. Цицерон был типичным представителем эклектицизма в Риме. Если воспользоваться современными метафорами, Антиох был правым по отношению к Филону, Цицерон же был эклектиком более догматичным, чем Филон, ничего не добавив ни к антискептической критике, ни к позитивному пробабилizmu. О Цицероне можно говорить, скорее, как о культурном явлении, чем как о научном. Он был своего рода мостом, соединившим греческую культуру с римской, а затем с западной в целом. Не отнимешь у Цицерона известные удачные интуиции по моральным проблемам, но это были интуиции и только. Он, как и многие представители римской философии, не был особенно богат оригинальными идеями. В молодости он слушал эпикурейца Федра, потом Зенона, стоика Диодора, Панеция, дружил с Посидонием, испытал влияние Филона из Лариссы, Антиоха из Аскалоны, читал Платона, Ксенофонта, Аристотеля, полемизировал с эпикурейцами. По оценке Маркези “Цицерон не дал новых идей миру... Его собственный внутренний мир небогат, ибо в нем много других голосов”. Но его роль в популяризации греческой культуры необычайна. В этой оживляющей и распространяющей силе и заключался латинский гений — в триумфе греческой мысли по всему миру.

Развитие и научные завоевания эллинистической эпохи

1. СОБЫТИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ОСНОВАНИЕМ “МУЗЕЯ” И “БИБЛИОТЕКИ”, И ИХ ПОСЛЕДСТВИЯ

В предыдущей главе мы показали серию мутаций традиционного образа жизни человека и их отражения в новых философских движениях, упоминали также о возникновении новых центров духовной жизни — Пергама, Родоса и Александрии, где расцветала научная мысль.

Сооружение города по воле Александра с целью увековечить его имя началось в 332 г. до н.э. Интуиция, указавшая для него место, была безошибочной: устье Нила, где со временем богатые урожаи на плодородных землях были соединены с достоинствами оживленной торговли. Космополитическое по составу население (где, конечно, превалировал греческий элемент, немало было и евреев) стало базой того культурного явления, которое мы называем эллинистической эпохой.

Птолемей, получивший Египет после смерти Александра, и его последователи, сохраняя социополитические традиции тормозили эллинизацию Египта, и лишь Александрию желали они видеть культурной столицей мира, центром притяжения греков-интеллектуалов. Так родилась модная столица в восточном по структуре государстве с уникальной и во всем исключительной судьбой.

Начиная с 297 г. до н.э. Деметрий Фалерский, один из перипатетиков, бежавший в Александрию по политическим мотивам, при содействии Птолемея I Сотера задумал создать нечто вроде Перипатетической школы, собрав для этого все книги и необходимые инструменты для научных исследований. Так родился знаменитый Музей (священная обитель Муз, покровительниц интеллектуалов), к которому была присоединена Библиотека. В Музее находилось оборудование для

всевозможных исследований: биологических, медицинских, астрономических. Библиотека предлагала всю греческую литературную продукцию, которая исчислялась при Птолемее II 700000 книг, в которых был представлен весь античный мир.

Имена директоров Библиотеки достойно представляют ее золотой век: Зенодот, Аполлоний Родосский, Эратосфен, Аристид, Аполлоний Эйдограф, Аристарх Самофракийский, заложившие основу филологической науки.

2. РОЖДЕНИЕ ФИЛОЛОГИИ

Зенодот, первый библиотекарь, начал систематизацию томов, а Каллимах при Птолемее II (283—247 гг. до н.э.) составил “Pinakes”, “пинакес”, т.е. каталог из 120 книг с именованным указателем, с краткими биографиями, атрибуциями, что стало основой для поколений библиографов. Зенодот подготовил первое издание Гомера и, возможно, именно он разделил “Илиаду” и “Одиссею” на 24 книги. Новые издания тех же работ позже подготовили Аристофан и Аристарх. Текст и комментарии последнего стали основой для последующих ученых.

Дионисий Фракийский, ученик Аристарха, составил первую “Греческую Грамматику”. Интерпретацию аллегорий Гомера и других поэтов составил Кратет Маллийский в Пергаме и, адаптированная стойками, она была общепринятой в течение многих веков. Диоген Лаэртский в своих биографиях философов широко использовал материалы этого периода. С него же начинается издание и изучение эзотерических произведений Аристотеля. Современные уточненные техники критических изданий текстов, таким образом, своими историческими корнями уходят в эллинистическую Александрию.

3. ВЕЛИКИЙ РАСЦВЕТ ЧАСТНЫХ НАУК

3.1. Математика: Евклид и Аполлоний

Как повелось с Пифагора и Платона, математике приписывалось особое значение. Евклиду же, одному из первых ученых, приехавших в Александрию, суждено было составить т.н. “сумму” всей греческой математической мысли в знаменитых “Элементах”, концепция кото-

рых использовалась вплоть до XIX века. О жизни Евклида мы не знаем почти ничего, (жил ок. 330—277 гг. до н.э.). Согласно анекдоту, восходящему к Проклу, на вопрос Птолемея, нет ли дороги в математику попроще, Евклид ответил: “Царских путей в математике нет”.

В основу “Элементов” положен аксиоматический курс, т.е. из определенных посылок с необходимостью следуют другие, структурно с ними связанные; теоретический фундамент всего — аристотелевская логика. Так, у Евклида мы видим серию дефиниций, 5 постулатов и общие аксиомы. Дефиниции определяют термины, входящие в курс, общие аксиомы суть спецификации принципа непротиворечия, без коего нельзя, по Аристотелю, вести рассуждение; постулаты суть фундаментальные утверждения интуитивного характера, недемонстрируемые, а потому непосредственные.

Отметим, что часто в виде аргументации Евклид использует метод “приведения к абсурду”, т.н. “*elenchos*”⁸⁵, известный уже нам с элеатов, Зенона, Горгия, Сократа, Платона и Аристотеля.

Наряду с этим Евклид использует метод, позже названный “методом выведения”, парадигматическую формулировку которого мы находим в 10-й книге: “Приняв две неравные величины, например, А — большая величина (круг, например), В — меньшая, мы вписываем в круг некую величину, большую чем половина, например, квадрат (т.е. вычитаем из площади круга площадь квадрата), и если затем, рассекая арки над стороной квадрата, вписать восьмиугольник, затем так же действуя, многоугольник, приближающийся к кругу, то вычтенная величина будет такой, что оставшаяся окажется меньше исходной величины В, какой бы малой она ни была, ибо нет величины минимальной. А. Фрајесе справедливо напоминает в связи с этим об Анаксагоре и его принципе делимости до бесконечности гомеомерий, ибо всегда есть нечто меньшее, чем самое малое, и наоборот, всегда есть большее большего.

Часто обсуждается проблема “оригинальности” “Элементов”. Евклид, дескать, собрал всё наработанное греками за три предыдущих столетия. Это так. Но так же вне сомнения его гениальность, способность к синтезу математической формы.

3.2. Механика: Архимед и Герон

Архимед родился ок. 287 г. до н.э. Его отец, Фидий, был астрономом. В 212 г. Архимед был зверски убит римскими солдатами, грабившими Сиракузы. Легенда рассказывает, что командовавший войсками Марцелл отдал приказ сохранить жизнь автору хитро придуманной военной машины, однако Архимед был все-таки убит свержрелигиозным солдатом, причем, во время своих научных занятий. Последняя фраза,

Скульптура в искусстве — это искусство, которое создает объемные произведения из различных материалов. Она имеет долгую историю и является одним из самых древних видов искусства. Скульпторы используют различные техники, такие как резьба по камню, лепка из глины и бронза. Скульптура может быть как реалистичной, так и абстрактной. Она часто используется для украшения зданий, создания памятников и скульптурных групп. Скульптура является важным элементом культуры и искусства.



Бюст Архимеда (287—212 гг. до н.э.), гениального математика, одного из выдающихся инженеров античной эпохи.

произнесенная Архимедом перед смертью, вошла в историю: “*Noli turbare circulos meos*” — “Не трогай моих чертежей”. На могильной плите Архимеда была высечена сфера, вписанная в цилиндр, как символ его открытий. Цицерон в бытность свою квестором (комиссаром) Сицилии в 75 г. до н.э. реставрировал этот памятник в знак своего восхищения.

Среди множества его работ нельзя не упомянуть такие: “О сфере и цилиндре”, “Об измерении круга”, “О спиралях”, “О квадратуре параболы”, “О конусах и сфероидах”, “О равновесии плоскостей”, “О плавающих телах”, и др.

Не раз историки античной науки называли Архимеда самым гениальным из греческих ученых. Он заложил основы гидростатики. В трактате “О плавающих телах” мы находим знаменитый принцип Архимеда: “Тела более тяжелые, чем жидкость, будучи в нее погруженными, идут на дно, они же будут более легкими, если погружены в жидкость, а объем вытолкнутой жидкости будет равен объему данного тела”. Архимед заложил также основу теории статики, к примеру, изучал законы рычага. Вообразим, что на некоей прямой — шест, закрепленный в одной точке, и положим на оба конца два веса: на равной дистанции от центра они будут в равновесии; при дистанциях неравных перевесит тот вес, что помещен на большем удалении. Отсюда вывод Архимеда: две величины находятся в равновесии, если удалены на расстояния, обратнопропорциональные их весу. Расхожий афоризм: “Дайте мне точку опоры, и я переверну мир” стал известен от Симплиция, одного из последних неоплатоников античного мира. Слова эти Архимед произнес во время спуска гигантского судна в море при помощи системы рычагов.

В трактате “Аренарий” (песчаная ванна) Архимед внес новшество в графическую арифметику — систему выражения сверхбольших чисел (до того обозначавшихся буквами греческого алфавита). Он сосчитывал, с провокационным умыслом, число песчинок, которыми можно было бы заполнить космос, чтобы показать, что, речь идет о величинах хотя и гигантских, но все же определенных.

В прошлом часто указывалось на то, что доказательства Архимеда тяжеловесны и нарочито искусственны, однако сам он пользовался индуктивным и интуитивным методами (“механическим путем”, по его словам), и лишь затем найденное зачастую случайно снабжалось геометрическими доказательствами. Так, как это делал “Евдокс, который сначала нашел, что конус есть третья часть цилиндра, а пирамида — третья часть призмы... как и Демокрит, который выяснял характеристики фигур без предварительных доказательств” (Архимед “О методе”).

Архимед был и остается крупным математиком-теоретиком, сам он полагал свои инженерные изыски как нечто второстепенное. Все же именно это последнее подтолкнуло его фантазию к изобретению бал-

листических орудий для защиты Сиракуз, приспособлений для перевозки грузов, насоса для ирригационных сооружений. Рассказывают, что во время осады Сиракуз он придумал зажигательные стекла (об этом свидетельствует Лукиан Самосатский). Он сконструировал планетарий, который в Риме привел в восхищение Цицерона. Если верить Витрувию, открытие Архимедом специфического веса (относительно объема) было внесено даже в школьные учебники. Герон, сиракузский царь, вознамерился пожертвовать храму золотую корону. Однако ювелир подменил часть золота серебром, смешав его с золотом. Внешне корона выглядела изумительной. Но, заподозрив мастера, Герон попросил Архимеда провести экспертизу. Последний начал обдумывать ситуацию и решил, что недурно было бы принять ванну. Когда он погрузился в нее (ванны в то время имели подставки), то заметил, что оттуда ушла вода, пропорционально объему его тела. После этого Архимед приготовил два бокала — чистого золота и чистого серебра — одинакового веса с короной и начал погружать их в ванну, а поскольку объем воды, вытолкнутый короной и слитком чистого золота, оказался разным, то обман тут же стал явным. Окрыленный своим открытием, ученый во всю прыть кинулся в костюме Адама на площадь с воплями: “Эврика!”, “Я открыл!”

Среди античных математиков и инженеров упоминается Герон, которому приписывается серия открытий. Вопрос усложняется тем, что: 1) его имя было очень распространенным, 2) что под этим именем, возможно, в ходу были сочинения разных авторов.

3.3. Астрономия: традиционный геоцентризм греков, попытка гелиоцентрического переворота Аристарха и реставрация Гиппархом геоцентризма

Греки представляли, что вокруг земли вращаются звезды, Солнце, Луна и планеты, совершая правильные круговые движения. Кроме того, считалось, что должна быть сфера, несущая на себе т.н. неподвижные звезды, а также, что у каждой планеты есть своя сфера, а все вместе они вращаются вокруг земли. Напомним, что греческое слово “планета” восходит к слову “*planomai*”, (что значит, блуждаю, скитаюсь), т.е. выполняющая движения, по-видимому, нерегулярные и сложные. Уже Платон понимал недостаточность только одной сферы для каждой планеты, чтобы объяснить видимые аномалии. Его слушатель Евдокс предложил изобретательную гипотезу, допустив многие сферические движения. Комбинируясь между собой, они дают смещение звезд, которые мы наблюдаем. Для Солнца и Луны он положил три сферы, для неподвижных звезд, по его мнению, достаточно по одной. Всего у него получилось 26 сфер, в них преобладала геометрико-математическая модель, но не физическая. Каллипп увеличил число сфер

до 33. Аристотель же физикализировал систему, введя небесный элемент эфир, а впоследствии и сферы-реагенты, движущиеся вспять; их число в итоге достигает 55.

Оригинальная идея о том, что “Земля расположена в центре и вращается, в то время как небо покоится”, что “Венера и Меркурий вращаются вокруг Солнца, которое в свою очередь, вращается вокруг Земли”, была высказана Гераклидом Понтийским (не путать с Гераклитом).

В первой половине третьего века с поистине революционной попыткой выступил Аристарх Самосский, которого называют античным Коперником. По словам Архимеда, он предположил, что “звезды стоят неподвижно, а земля ходит вокруг солнца, описывая круг”, космос бесконечен, а центр всех движущихся сфер — солнце. Лишь один астроном последовал тезису Аристарха — Селевк. Напротив, Аполлоний Пергасский, известный математик, и Гиппарх из Никеи заблокировали этот тезис, восстановив в правах геоцентрическую картину мира, незываемую вплоть до Коперника.

Причин неуспеха геоцентрического тезиса было немало: 1) религиозная оппозиция, 2) реакция философских эллинистических сект, 3) наконец, здравый смысл, для которого геоцентризм всегда был более очевидным.

Элиминируя сложности, связанные с умножением сфер, можно выделить две наиболее интересные гипотезы: 1) идею “эпициклов”, согласно которой планеты вращаются вокруг Солнца, которое в свою очередь, вращается вокруг Земли; 2) “эксцентрическую” идею, согласно которой центр орбит вращений вокруг Земли не совпадает с центром Земли, т.е. находится вне его, эксцентрично.

Гиппарх из Никеи (вт.пол. II в.н.э.) остроумно объяснил разность расстояний Солнца от Земли (в связи с временами года) тем, что, относительно Земли, Солнце движется по эксцентричной орбите. Так, одновременно был спасен геоцентризм, и ни одно из небесных явлений не осталось без объяснения.

Гиппарх, как никто другой, показал, что по целям человек соразмерен звездам, и, открыв новую звезду, пустился в предприятие, которое по плечу разве что богу, — считать звезды для потомков. Каталоги звезд числом более 850 включали описание инструментов, с помощью которых можно было бы установить их место и величину, даже в их движении и смещениях, тенденцию их роста или сокращения. Так, в наследство он оставил людям небо в надежде на то, что они станут достойными его.

3.4. Герофил, Эрасистрат и апогей эллинистической медицины

В первой половине III в. до н.э. в Музее заметно активизировались медицинские исследования не только на основе “чистого знания”, но и прекрасной техники, при попечительстве Птолемея Филадельфийско-

го, разрешившего анатомирование трупов. Очевидно, что Герофил и Эрасистрат немало продвинули анатомию и физиологию, оперируя при помощи скальпеля, включая и вивисекции (т.е. операции по живому) над преступниками и обреченными к смерти.

Герофилу мы обязаны многими анатомическими открытиями, некоторые из них носят его имя. Он преодолел мнение о том, что сердце — центральный орган живого организма, показав, что им является мозг. Ему удалось установить различие между нервами сенсорными и нервами моторными. Следуя идеям своего учителя Прассагора, он изучил разновидности пульса и его диагностическое значение. Он воспринял также гиппократову теорию жидкостей.

Эрасистрат сумел определить отличие артерий от вен, указав, что первые несут воздух, вторые — кровь. Историки медицины поясняют, что 1) под артерией греки понимали также трахею и бронхи, 2) при вскрытии мертвых животных они всегда находили кровь, перешедшую из артерий в вены. Механистический способ трактовки мы находим в описании процесса пищеварения как функции механики мускулов, всасывание питательных веществ тканями объяснялось на основе принципа, который вошел в историю как “*horror vacui*”, т.е. боязнь пустоты, согласно которому природа стремится заполнить все пустующее.

3.5. География: Эратосфен

География была систематизирована Эратосфеном. В 246 г. он был приглашен в Александрию Птолемеем II в качестве директора Библиотеки. Был другом Архимеда. Его исторической заслугой было применение математики к географии для составления первой карты с меридианами и параллелями. Методологически корректно ему удалось просчитать протяженность земли (250 000 стадий). Если стадий, по Эратосфену, составлял около 157.5 метра, то конечная цифра на несколько десятков километров меньше той, что сегодня принята.

3.6. Общие замечания по поводу эллинистической науки

Как видим, говоря об эллинистической науке, мы находимся перед лицом нового феномена, как по размаху, так и по качеству. Историки согласны в том, что особенностью этого феномена является специализация. Каждая из частей знания стремится к автономии, к своей специфической логике.

Религиозная свобода, которой всегда пользовались греки в области мысли, несомненна. Однако нельзя не признать, что анатомирование трупов и вивисекция в Афинах были бы невозможны. Парадоксально, что в Александрии (в закрытой на восточный манер области Египта)

под покровительством Птолемея стало возможным обсуждение вопроса: является ли человеком преступник, на котором ставятся опыты?

Независимость эллинистической науки от философии была, но вряд ли ее стоит преувеличивать. Эллинистические системы куда более догматичны, чем те, которые видел античный мир. Но то, что Афины оставались философским центром, а Александрия — научным, а также дистанция, разделяющая эти города, все это ослабило влияние философских догм на свободный научный поиск.

Остается фактом, в любом случае, что процесс специализации науки развивался без опоры на философский фундамент, философское осмысление выносилось за скобки.

Есть другой удивительный и важный момент. Александрийская специализированная наука сохранила свою автономию и идентичность не только перед лицом религиозных и философских догм, но и перед соблазнами ее технического использования. Эллинистическая наука, будучи сугубо теоретической, презирала технико-прикладной аспект в современном смысле слова. Сам Архимед часто говорил о своих открытиях в области механики если не как о развлечении, то как о чем-то второстепенном, видя свое призвание в чистой математике.

Этот факт представляется нам, современным людям, весьма странным, но тем не менее, вполне объяснимым с точки зрения социоэкономической реальности. На месте машины был раб, и для решения практических проблем хозяин не нуждался в особых механизмах. Кроме того, для экономического процветания меньшинства не было особой необходимости в эксплуатации подневольного труда. Вспомним разделение Варроном инструментов по их типам: 1) “говорящие” (рабы), 2) “мычащие” (скот) и 3) “молчащие” (механические).

Однако, ключевой пункт — в другом. Александрийская наука, даже меняя объект исследования, смещаясь в сторону от философии, концентрируясь на частностях более, чем на целом, сохраняла и поддерживала дух старой философии, ее созерцательный характер, “*theoros*”⁸⁹, в значении незаинтересованности. Дух, который толкнул Фалеса в яму, (ибо, созерцая звезды, он не умел видеть то, что находилось под ногами), был тот же, который содержался в словах Архимеда, обращенных к римскому солдату, прибывшему его убить: “Не прикасайся к моим чертежам”. То же самое имел в виду Евклид, когда на вопрос — кому нужна эта геометрия? — вместо ответа протянул несчастному обол со скорбным видом, дескать бедняге уже ничем не помочь. Гален с той же уверенностью повторял, что лучший медик, чтобы стать таковым, должен быть истинным философом. Таким образом, греческая наука была одухотворена этим теоретико-созерцательным пафосом, силой, поднимавшей от видимого к невидимому; всем тем, что прагматико-технологическим менталитетом современной науки либо безвозвратно утрачено, либо вытолкнуто на периферию.

ЧАСТЬ СЕДЬМАЯ

ПОСЛЕДНЕЕ ЦВЕТЕНИЕ
ФИЛОСОФИИ ЯЗЫЧЕСКОГО
АНТИЧНОГО МИРА

ПЛОТИН И НЕОПЛАТОНИЗМ



"[...] ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι,
ἀλλὰ θεὸν εἶναι".

*"... стремиться не только быть
вне греха, но быть богом".*

Плотин, Эннеады, 1, 2, 6.



Сенека (конец I в. до н.э. — 65 г. н.э.), один из блистательных представителей римского неостоицизма.

Языческие школы первых веков христианской эры

1. ЯЗЫЧЕСКИЕ ШКОЛЫ ПЕРВЫХ ВЕКОВ ХРИСТИАНСКОЙ ЭРЫ

1.1. Жизненность эпикуреизма в первые два века христианской эры

После долгого периода кризиса “Сад” вновь “расцвел”: во II в. н.э. появляется множество свидетельств его витальной энергии. Интереснейшим документом этого времени мы можем считать письмо Плотины, вдовы Траяна, которая, принадлежа эпикурейской школе, обращается к императору Адриану с просьбой о пожалованиях в пользу Школы и, еще о разрешении свободного выбора сочувствующим в самоопределении, даже если они не имеют римского гражданства. Это доказывает, кроме прочего, что предыдущие императоры накладывали на эти школы суровые ограничения, коль скоро они привлекали к себе внимание политиков. Все же император Марк Аврелий нашел нужным финансировать из общественного бюджета кафедру эпикурейской философии.

Однако лучшим доказательством популярности эпикуреизма во II веке остается грандиозная настенная резная книга, высеченная Диогеном из Эноанды (в Малой Азии), представляющая собой синтез эпикурейской мысли. Обширные фрагменты этой книги были извлечены археологами в конце прошлого века. “Сейчас, когда погас последний луч на закате моей жизни, — говорит Диоген в своем каменном послании, — но не пришел еще час расставания с жизнью, хочу воспеть гимн радостям жизни и упоениям, которые она несет всем тем, кто не утратил хороший вкус и здравый смысл. Сколько бы их — один, два, три, четыре, пять, шесть, вряд ли их много больше, — этих людей — в дурном расположении духа ни пришло ко мне, в моей власти вернуть им покой души. Но пока великое множество людей по причине общего

недуга, подобного чуме или какой другой эпидемии, заглатывающей все больше жертв, бредет один за другим, как овцы, ведомые дурным примером и собственным недомыслием, — для того стою здесь я, готовый прийти на помощь тем, кто будет после нас (ведь и те, что еще не родились, они тоже наши). Наконец, долг истинной человечности — позаботиться о блуждающих во тьме, которые всегда есть среди нас, — для того это послание вызывает ко многим, — так соберемся же под этим портиком, чтобы, приняв снадобье, обрести спасение, покончив со страхами, что без всякой на то причины властвуют над нами, страданиями, в тенета коих влекут нас суетные желания...” “Мы обращаемся и к так называемым чужакам и странникам, ибо, согласно единственному разделению на земле, каждый имеет свою родину, но в отношении мира всеединого, единственная родина всех — это вся земля, а единственная обитель — весь мир”.

1.2. Распад эпикуреизма

Послание в камне Диогена, возможно, было последним лучом славы эпикуреизма. В начале III в. н.э. Диоген Лаэртский, не разделяя, впрочем, доктрины “Сада” в целом, посвятил ей и Эпикуру всю десятую книгу своей “Жизни философов”, благодаря чему мы можем знать работы Эпикура.

Что же касается школы “Сада” в Афинах, то она не прожила далее 267 г. н.э., когда здания школы были разрушены в результате вторжения варваров (герулы, предки остроготов). В IV веке по свидетельству императора Юлиана, книги Эпикура были почти утрачены.

Душами людей этой новой эпохи владели уже идеи неоплатонизма и христианства.

2. ВОЗРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПОРТИКА В РИМЕ: НЕОСТОИЦИЗМ

2.1. Черты неостоицизма

Поскольку последнее цветение философии Портика состоялось в Риме, то историки обозначили его римским неостоицизмом.

Любопытно, что стоицизм как философия продемонстрировал свою притягательную силу именно в Риме, где обрел наибольшее число почитателей как во времена республики, так и во времена империи.

Более того, с исчезновением республики и неизбежной утратой свободы гражданской жизни, усилился интерес к философии вообще, стоической — особенно.

Особенный характер проблематики последнего этапа цветения стоической философии объясняется также некоторыми чертами романского духа, который всегда ощущался как существенные проблемы практики скорее, чем проблемы теории.

1) Интерес к этике, наметившийся ранее, стал в эпоху империи доминирующим, в отдельных случаях, исключительным.

2) Интерес к логическим и физическим проблемам заметно охладел, теология же, что была частью физики, обрела спиритуальную окраску.

3) Индивид, утративший связи с государством и обществом, искал собственной реализации во внутреннем мире, создавая тем самым особую атмосферу интимности, никогда прежде не встречавшуюся в философии, по крайней мере, так явно.

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

5) Платонизм, повлиявший уже на Посидония, оплодотворил немало страниц, написанных римскими стоиками, в особенности, заметно его недвусмысленное влияние на концепцию философии моральной жизни как “подрожания Богу”, уподобление всемогущему.

2.2. Сенека

Луций Анней Сенека родился в Испании, в Кордубе, на рубеже двух исторических эпох. Он имел огромный успех в политической карьере в Риме. Осужденный Нероном к смерти, он покончил жизнь самоубийством в 65 г. н.э., приняв смерть с твердостью и силой духа, достойной стоика. До нас дошли многочисленные его сочинения, среди коих работы под названием “Диалоги”, “Нравственные письма к Луцилию” (124 письма в 20 книгах), трагедии, где воплощена его этика: “Медея”, “Федра”, “Эдип”, “Агамемнон” “Неистовый Геркулес”, “Фиест”.

Сенека нередко выглядит приверженцем пантеистической догмы Стои: Бог имманентен миру как Провидение, Он — внутренний Разум, формулирующий материю, Он — Природа, Он — Судьба. Где Сенека действительно оригинален, так в ощущении божественного с акцентом на это спиритуальное, и даже — личностное.

Аналогичная ситуация — в психологии. Сенека подчеркивает дуализм души и тела с акцентами, близкими к платоновскому “Федону”. Тело тяготит, оно — тюрьма, цепи, сковывающие душу. Душа как истинно человеческое должна освободиться от тела, чтобы очиститься. Очевидно, это не увязывается с представлением стоиков, что душа — это тело, пневматическая субстанция, тонкое дыхание. Правду говоря, интуитивным образом, Сенеку влечет за пределы стоического материализма, однако, не умея найти новое онтологическое основание, он оставляет свои догадки зависшими в воздухе.

На основе психологического анализа, где Сенека и вправду мастер, он открывает понятие “совести” (*conscientia*) как духовной силы и морального фундамента человека, помещая его на первое место с решительностью, до него невиданной, ни в греческой, ни в римской философии. Совесть — это осмысление добра и зла, интуиция первоначальная и незаместимая.

От совести никто не может убежать, ибо человек — существо, неспособное скрыться в самом себе, не умеющее в себе. Преступник может уйти от преследования закона, но уйти от неумолимого судьи-ведунa, укусов совести — невозможно.

Как мы уже видели, Стоя традиционно придерживалась факта, что моральное действие определяется “расположением души”, а это последнее трактовалось в духе интеллектуализма всей греческой этики, как то, что рождается в познании, и высоких ступеней которого достигает лишь мудрец. Сенека идет дальше и говорит о волеии, *voluntas*, причем, впервые в истории классики, о волеии, отличном от познавательной, самостоятельной способности души. Это открытие Сенеки не обошлось без помощи латинского языка: в самом деле, в греческом языке нет термина, соотносимого адекватным образом с латинским “волюнтас” (воля). Как бы то ни было, но Сенека не сумел теоретически обосновать это открытие.

Другой момент отличает Сенеку от античной Стои: акцент на понятиях греха и вины, которые лишают чистоты человеческий образ. Человек греховен потому, что иным он не может быть. Такое утверждение Сенеки решительно антитетично древней Стое, которая догматическим образом предписывала мудрецу совершенствование. Но, ежели кто-то безгрешен, — говорит Сенека, — он не человек; и мудрец, оставаясь человеком, грешен.

Сенека, возможно более других стоиков, решительный противник института рабства и социальных различий. Истинная ценность и истинное благородство зависят не от рождения, но от добродетели, а добродетель доступна всем: она требует человека “в голом виде”.

Благородное происхождение и социальное рабство — игра случая, все и каждый могут найти среди своих предков и рабов, и господ; но, по

последнему счету, все люди равны. Единственно оправданный смысл благородства состоит в истинной духовности, которая завоевывается, но не наследуется, в неустанных усилиях по самоопределению. Вот норма поведения, которую Сенека считает приемлемой: “Обращайся с подчиненными так, как хотелось бы тебе, чтобы поступали с тобой те, которые выше и сильнее тебя”. Ясно, что эта максима звучит по-евангельски.

Что же касается отношений между людьми вообще, Сенека видит для них подлинный фундамент — братство и любовь. “Природа производит нас всех братьями, сделанными из одних и тех же элементов, назначенными к одним и тем же целям. Она вкладывает в нас чувство любви, делая нас общительными, дает жизни закон равенства и справедливости, и согласно ее идеальным законам, нет ничего более низменного, чем обидеть, лучше уж быть обиженным. Она заставляет нас быть готовыми оказывать помощь и делать добро. Сохраним же в сердцах и на устах слова: “Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо. Будем же всегда помнить, что мы рождены для общества, а наше общество — это что каменный свод, который только потому не падает, что камни, опираясь один на другой, поддерживают друг друга, а они в свою очередь, крепко держат свод”.

2.3. Эпиктет

Эпиктет родился в Гиераполисе, во Фригии, в 50/60 г. н.э. Еще будучи рабом, он начал слушать лекции Музония, который пробудил его собственную мысль. Изгнанный из Рима Домицианом вместе с другими философами (ок.92 г.) он покинул Италию, осев в Никополе, где основал свою школу, имевшую огромный успех и множество слушателей. Дата смерти его неизвестна (возможно, 138 г.). Следуя заветам Сократа, Эпиктет ничего не писал. По счастью, его лекции записал стоик Флавий Арриан. Так родились “Диатрибы” в 8 книгах, из которых четыре дошли до нас. Арриан даже скомпоновал из них учебник.

Эпиктет разделил все вещи на две части: 1) те, что в нашей власти (т.е. мнения, желания, импульсы) и 2) те, что не в нашей власти, не зависят от нашей активности (тело, родственники, собственность, репутация и пр.). Благо и зло произрастают исключительно в первом классе вещей, именно потому, что они в нашей власти, т.е. зависят от нашей воли.

В этом избранном направлении нет больше места компромиссам в духе “безразличных” вещей, как это было раньше: нельзя преследовать вещи-экспоненты двух классов вместе: либо одно, либо другое, ибо принятие одних влечет за собой утрату других. Все сложности и жизненные ошибки вытекают из непонимания этого фундаментального

разделения. Тот, кто выбирает второй класс вещей, т.е. физические блага, тело и все, чего оно вожделеет, не просто впадает в иллюзии и противоречия, но теряет-таки всю свою свободу, становясь рабом всего того, что он выбрал, а также тех людей, которые владеют материальными благами и распределяют их. Те же, что выбирают первый класс вещей, концентрируясь на том, что в нашей власти, создают жизнь по собственному проекту, достигая в этой свободе духовного единства с собой и душевного покоя.

Вместо абстрактного критерия истины, Эпиктет предлагает понятие "*prohairesis*"²⁴⁵, т.е. пред-выбор, пред—решение на уровне предельного основания, его человек делает раз и навсегда, что и определяет его как моральное существо. Ясно, что этот "выбор основания" связан с выбором вещей первого класса: "не плоть ты и не кожа, но выбор моральный: и если он прекрасен, блажен ты будешь вовеки".

Выбор основания, на современный взгляд, есть акт воли, но этика Сенеки не волюнтаристская, ибо "*prohairesis*" остается в рамках сократического дискурса.

Эпиктет не порывает с имманентистской концепцией Стои с ее земным измерением, однако вносит в нее сильные религиозные ферменты, которые, в конце концов, приведут к ее распаду.

Бог — интеллект, знание, разум, благо. Бог — Провидение, что не только контролирует общее состояние вещей, но и каждого из нас в отдельности. Подчиняться Богу, Логосу, творить добро, — значит, подчиняться и исполнять волю Бога, умножать его славу. Подчиниться божьей воле, исполнить ее — значит быть свободным.

2.4. Марк Аврелий

Марк Аврелий родился в 121 г.н.э. Стал императором в 40 лет, в 180 г. умер. Его "Мемуары", переведенные на греческий язык, представляют собой серию максим, сентенций и наблюдений, сделанных во время тяжких военных походов, без намерения публикации.

Первое, что впечатляет читателя "Мемуаров", это настойчивая тема бренности всего вещного, текучести всего мирского, монотонности жизни, ее бессмысленности и никчемности. Это ощущение явственно контрастирует с духом греческой классики и начального эллинизма. Античный мир рушился, христианство начинало завоевывать души. Самая грандиозная духовная революция лишала вещи их древнего, и казалось, вечного, смысла. В этой ситуации переоценки ценностей у человека рождалось чувство ничтожности всего того, что его окружало.

Однако Марк Аврелий не усомнился в истине и глубине древнего стоицизма, показав, что все в жизни за оболочкой внешней никчемности имеет свой точный смысл. 1) На онтологическом и космологическом



Император Марк Аврелий (121—180 гг. н.э.), один из великих стоиков.

уровнях он принимает тезис пантеизма Единое=Все, откуда все проистекает и куда все впадает, тем самым он спасает все отдельное от суетности и бессмысленности. 2) То, что дает смысл жизни на уровне этическом и антропологическом, это моральный долг.

Стоя, как мы знаем, различала в человеке тело и душу, подчеркивая превосходство последней. Тем не менее, это различие не было радикальным, ведь душа оставалась материальной, горячим дыханием, пневмой, т.е. в онтологическом смысле, телом. Марк Аврелий взламывает эту схему, усматривая три начала в человеке: 1) тело, т.е. плоть, 2) душу, т.е. пневму, 3) интеллект, или нус, *noûs*. И, если прежние стоики главным началом — “гегемоном”¹²¹ — полагали высшую часть души, то Марк Аврелий видит интеллект, “нус” вне самой души, в качестве самостоятельной реальности. Ясно, что эта третья инстанция, нус, являет собой наше подлинное “я”, надежное убежище от любой опасности, а также неиссякаемый источник все новых энергетических импульсов, необходимых для достойной человека жизни. Никто не может остановить этого “гегемона” — интеллекта, нашего Демона: его нельзя умилостивить, нельзя уязвить, нельзя против его воли чего-то добиться.

Уже древняя Стоя акцентировала внимание на том, что органически связует всех людей, но римский неостоицизм впервые во весь голос дал этой самой человеческой связи имя любви. “И еще, что велит рациональная душа, — говорит Марк Аврелий, — любить ближнего, это и истина, и смирение...”

Религиозное чувство Марк Аврелий не скрывает: “благодарить Богов из самых сердечных глубин”, “иметь всегда в мыслях Бога”, “взывать к Богам”, “жить с Богами”. Новые интонации слышим мы в таких словах: “Боги, или они не могут ничего, или же могут что-то. Если не могут, когда ты взываешь к ним с мольбами, — почему? Если могут что-то, то почему бы не попросить их избавить нас от страхов и бесконечных желаний, жалоб, домогательств или избегания чего-либо? Почему же, если они могут оказать помощь людям, они не делают этого? Возможно ты скажешь: “Боги мне дали силу и умение сделать это самому”. Так не лучше ли будет, если ты сам себе поможешь, свободно используя то, что во власти твоей, вместо того, чтобы рабски пресмыкаться в трусливой опаске перед тем, что не от тебя зависит? И кто же тебе сказал, что Боги так завистливы, что не захотят поспособствовать тому, кто верит в свою силу? Начни, попроси их об этом и увидишь”.

Нет сомнения, что Марк Аврелий — триумфатор стоицизма, его апогей, ибо это был “император, суверен, всему миру известный, стоик-проповедник и подвижник” (М.Похленц). Вместе с тем, он был последним стоиком и закат школы был очевиден. К III веку стоицизм как самостоятельное философское течение исчезает.

3. ВОЗРОЖДЕНИЕ ПИРРОНИЗМА И НЕОСКЕПТИЦИЗМА

3.1. Энезидем и переосмысление пирронизма

Эклектико-догматический уклон Академии, в особенности позиция Антиоха, вынудили некоторых мыслителей, все еще видевших смысл в разработках Аркесилая и Карнеада, отказаться от догматизма и радикально пересмотреть скептические предпосылки. С этой целью Энезидем открыл в Александрии новую школу скептиков, выбрав, впрочем, в качестве авторитета не академического мыслителя, но такого, который послужил бы моделью нового скептицизма. Им оказался Пиррон из Элиды, а *“Пирроновы рассуждения”*, написанные Энезидемом около 43 г. до н.э., известны как манифест этого нового движения. Посвященное Луцию Тиберию, блестяще образованному римлянину, принадлежавшему к кругу академиков, это сочинение содержало в себе вызов.

“Философы Академии, — писал Энезидем, — из разряда догматиков, допускают некоторые вещи без должного колебания; напротив, сторонники Пиррона делают профессию из сомнения, а потому свободны от любой догмы: никто из них не утверждал, что все непознаваемо, ни того, что все познаваемо, но лишь то, что вещи не суть более одно, чем другое, или иначе, насколько они познаваемы, настолько же непознаваемы; что для одного познаваемо, для другого — нет... Так что пирронианцы не определяют ничего, не определяют даже того, что ничто нельзя определить; они говорят, не имея того, что можно было бы назвать объектом мышления”.

Утверждение, что всякая вещь — “не более то, чем это”, влекло за собой отрицание принципа тождества и непротиворечия, принципа исключенного третьего, понятия субстанции и стабильности бытия; напротив, оно означало всеобщую неопределенность, как определяет это сам Энезидем, ведет к “беспорядку”, смещению. Энезидем составляет т.н. “тропы”, или то, что мы назвали бы таблицей высших категорий сомнения. Вот они: 1) Разные живые существа имеют различную организацию чувств, потому их ощущения не могут не контрастировать. 2) Даже если мы ограничимся только людьми, то заметим меж их телами и душами такие различия, которые не могут не означать разные ощущения, мысли, поведение. 3) Даже в отдельном индивиде есть различные структуры, способствующие контрастным восприятиям. 4) И в одном человеке постоянно меняются душевные состояния и соответствующие им представления. 5) В зависимости от того, к какому народу принадлежит человек и какой тип воспитания он получил,

мнения об одном и том же будут совершенно различными. 6) Ничто не существует в девственной чистоте, но всегда в смещении, и это влияет на наше представление. 7) Расстояния, отделяющие объекты от нас, также определяют наши представления. 8) Действия, производимые объектами на нас, зависят от частоты. 9) Все вещи, попадающие в сферу нашего внимания, всегда связаны с другими, и никогда не бывают сами по себе. 10) Феномены, в зависимости от того, часто или редко они встречаются, меняют наши суждения о них.

Из всего этого следует необходимость “*epoche*”¹³⁴, остановки в суждении. Однако, исходя из этой таблицы нельзя определить вклад самого Энезида в философию пирронизма, который систематично критиковал условия и основания науки.

Возможность науки предполагает, вообще говоря, три вещи: 1) существование истины, 2) существование причин, начал, 3) возможность метафеноменальной дедукции, т.е. способа понимания вещей посредством знаков, изучения эффектов невидимого, которые принято называть причинами. Энезидем пытался демонтировать все три опоры, особенно налегая на вторую, в чем обнаружил немало остроумия. Надо отметить, что Энезидем проник в этиологию греческой ментальности: он щепетильно искал такую причину, по которой больше нельзя было бы искать причин. Это блистательный пример подтверждения некоторых истин, достигаемый как раз в момент их отрицания.

С отказом от претензий в поисках причины феноменов, он переходит к проблеме вывода, или, на языке древних, к проблеме “знаков”, которой Энезидем посвящает особое внимание. Речь идет об убеждении всей античной философии и науки в том, что являющееся нашему взору (феномен) есть своего рода просвет в область невидимого. Исходя из этого, возможны расхождения между тем, что явлено нашим чувствам, и тем, что от взора скрыто, посредством вывода из феномена метафеноменальной причины. Явление, таким образом, становится “знаком”, намеком, приметой чего-то другого. Именно такой ход мысли Энезидем вознамерился оспорить, утверждая, что являющееся может восприниматься как намек на нечто иное лишь произвольно, а значит, такой переход всегда неочевиден и сомнителен. Ведь в тот момент, когда мы изготовились истолковать феномен как знак, мы уже оказались на метафеноменальном уровне, т.е. допустили онтологическую связь между эффектом и причиной и ее универсальную ценность.

Секст Эмпирик заметил, что Энезидем вносит в свою версию скептицизма элементы гераклитовой теории, в той ее части, которая остается за вычетом онтологии логоса и гармонии контрастов, и, которая, начиная с Кратила, акцентировала лишь универсальный мобилизм и всеобщую нестабильность. Пиррон, как мы видели, напротив, впал в негативизм элеатского толка.

Энезидем не отказался также от попытки демонтировать доктрины морали. Он отрицал как неосмысленные понятия блага и зла (предпочтительного и непредпочтительного), т.е. решительно все догматические представления о добродетели, счастье, удовольствии, мудрости. Без экивоков он отказывается “телосу”, т.е. понятию цели, в значимости. Единственно приемлемым состоянием он считает “невозмутимость” и связанную с ней “*epoche*”, остановку в суждении.

3.2. Скептицизм от Энезидама до Секста Эмпирика

Об истории скептицизма после Энезидама мы знаем не слишком много; знаем о Сексте Эмпирике, жившем двумя веками позже. До него был некий Агриппа (жил во второй пол. I в. н.э.), известный своей более радикальной “таблицей тропов”, где он пытался показать не только относительность восприятий, но и рассуждений. Тот, кто пытается доказать нечто, фатально впадает в одну из трех ошибок: 1) либо он теряется в бесконечности, 2) либо впадает в порочный круг, когда для объяснения одного прибегают к тому, что само должно быть объяснено, 3) или же принимаются чисто гипотетические исходные посылки.

Менодот из Никомедии, живший, возможно, в первой половине II в. н.э., прославился тем, что соединил скептицизм с эмпирической медициной. Возможно, именно он ввел различие между “знаками указывающими” и “знаками напоминающими” (как следствие, имеем признание законности последних), чего не было у Энезидама. Говоря современным языком, “напоминающий знак” — это мнемотическая комбинация между двумя или более феноменами, достигнутая в опыте путем повторения, которая позволяет при наличии одного из них (например, дыма), выводить существование других (огонь, свет, тепло). Ясно, что наряду с негативным моментом пирроновского толка Менодот внедрил и позитивный, связанный с использованием эмпирического метода.

Секст Эмпирик (жил во второй половине II в. н.э.) написал немало сочинений, среди которых “Три книги Пирроновых положений” “Против математиков” в 6 книгах, “Против ученых” в 5 книгах, и еще около 12 книг. Феноменализм Секста формулируется уже в отчетливо дуалистических терминах: феномен становится впечатлением, или аффектом субъекта, и как таковой он противопоставлен объекту, как чему-то внешнему, это становится причиной чувственного аффекта самого субъекта. Мы можем утверждать, что, если феноменализм Пиррона и Энезидама имел форму абсолютного и метафизического (вспомним, как Пиррон выразительно говорил о “божественной природе и благе”, в соответствии с вечной природой которой человеку даруется жизнь равная; Энезидем же приближался к гераклитову видению реального),

то феноменализм Секста Эмпирика имеет характер исключительно эмпирический и антиметафизический: феномен как чистый аффект субъекта не впускает в себя всю реальность, но оставляет вне себя “внешний объект”, непознаваемый если не в принципе, то фактически, как минимум.

Секст допускает возможность согласия для скептика с некоторыми вещами, т.е. если аффекты связаны с сенсорными представлениями. И это будет согласие и принятие чисто эмпирическое, а потому не догматическое. “Те, кто говорят, что скептики выхолащивают феномены, не слышали того, что мы не оспариваем. То, что ведет к принятию, в соответствии с аффектом, без участия воли, влечет к чувственному представлению”.

Секст создает нечто вроде этики здравого смысла, элементарной и даже примитивной. “Мы не только не противоречим жизни, — говорит он, — но защищаем ее, соглашаясь с тем, что ею подтверждено, но возражая изобретениям догматиков, их измышлениям”.

Жить в соответствии с опытом и общими привычками возможно, по Сексту, придерживаясь четырех регулярных правил: 1) следовать указаниям природы, 2) следовать импульсам наших аффектов, которые требуют, например, есть — при ощущении голода, пить — в состоянии жажды, 3) уважать законы и обычаи собственной страны, как практически необходимые, принимать снисхождение как благо, а жестокость как зло; 4) не оставаться инертным, но упражняться в умениях.

Эмпирический скептицизм предписывает не апатию, но “*метриопатию*”, т.е. модерацию, соразмерность аффектов. И скептик страдает от глада и хлада, но не судит о них как о зле по природе, а потому сдерживает возмущение по их поводу. То, что скептик должен быть абсолютно невозмутим, Секст уже берет в расчет, ибо опыт реабилитирован. Восстановленная в правах категория здравого смысла влечет за собой признание полезного. Цель, согласно с которой культивируются искусства (четвертое предписание этики), указана ясно — жизненная польза.

Наконец, необходимо отметить, что достижение атараксии, невозмутимости, Секст представляет как результат отказа от суждений по поводу истины. Вот как он иллюстрирует этот эффект: “Тот, кто сомневается, благо или зло та или иная вещь, тот ничего не преследует с жаром и нетерпением, потому он бесстрастен”. Со скептиком случается то, что случилось, как рассказывают, с художником Апеллесом. Говорят, рисуя коня, ему взбрело в голову писать его взмыленным. Однако, не справившись с задачей, он в отчаянии швырнул в картину губку, окрашенную разными цветами, которая оставила за собой след, похожий на пену. Также и скептики, преследуя бесстрастность и невозмутимость, игнорируя разницу между данными чувств и данными

разума, не умея остановить рациональный дискурс в его движении, потерпели неудачу, и эта неудача потянула за хвост бесстрашие, как тень их преследовала раздраженность.

3.3. Конец античного скептицизма

Скептицизм в лице Секста Эмпирика переходит из триумфальной фазы в декадентскую. По этому поводу сам Секст пишет: “Если верно понимать скептические выражения, необходимо отдавать себе отчет в том, что, если нечто, как мы говорим, отрицает само себя, то, отрицает и то, о чем говорится; так в медицине слабительное, изгоняя жидкости, гонит вместе с ним и себя как действующее средство”.

В главной своей задаче, показывая невозможность доказательства, скептицизм разрушает сам себя. “Даже если это (показ невозможности доказательства), — подтверждает Секст, — компрометирует самое себя, из этого не следует обратное, что доказательство существует. Как часто нечто делает с собой то же, что с другими. Огонь, пожирая дерево, разрушает сам себя и затухает; слабительное вместе с гонимым из плоти, гонит прочь себя, так и аргументация против доказательства сама за компанию выброшена за борт как любая другая аргументация”.

В этом ярком образе мы видим главную историческую функцию античного скептицизма — катарсическую, или освобождающую. Это философское течение не разрушает философию вообще, но атакует определенную догматическую ментальность, которая была порождена великими эллинистическими системами, в особенности, стоицизмом, синхронно с которым скептицизм расцветал и умирал.

4. ВОЗРОЖДЕНИЕ КИНИЗМА

Жизненная энергия кинизма не иссякла и в эпоху империи, и новый импульс поддержал его развитие вплоть до IV века н.э. Говоря о кинизме, необходимо помнить о трех компонентах этого особого явления духовной жизни древнего мира: 1) “кинической жизни”, 2) “кинической доктрине”, 3) “литературной форме”, кусачей манере выражаться. Что касается последнего момента, то лучшее из “диатриб” уже было создано в первые века эллинистической эпохи, в жанре, ставшем незаменимым.

Относительно второго момента кинической доктрины, то необходимо отметить, что вновь объявившиеся киники не могли претендовать на открытия, ибо уже Диоген достиг предела радикализма. Оставались

две возможности: 1) воспроизвести кинизм на общей платформе с другими течениями, со стоицизмом, в частности, вводя религиозные и даже мистические настроения новой эпохи; 2) переосмыслить радикализм первоначального кинизма, ограничив его эпатажную страсть к свободе. Первым путем пошли Деметрий и Дион Хризостом в I в н.э., вторым — Эноман, Демонат, Перегрин Протей во II в.

Зато идеал “кинической жизни” стал еще более привлекательным в эпоху империи. Образ Антисфена, основателя учения, мало-помалу уходил в тень, в фокусе были Диоген и Кратет. Это и понятно, ибо первый лишь отчасти практиковал кинизм как образ жизни, но парадигматически это сделали “в живую” Диоген и Кратет. Справедливости ради следует сказать, что наряду с искренними попытками возродить киническую практику было немало авантюристов, внесших такие искажения, которые не могли не скомпрометировать идею.

И Эпиктет, и Лукиан видели множество карикатурных переосмыслений и гнусных подделок под киников, в то время как подлинный идеал был доступен лишь немногим. Ситуация мало изменилась к IV веку, как это следует из писаний императора Юлиана. Он говорит, что киническое учение в подлинном своем духе есть универсальное и естественное, ибо не требует каких-то специальных познаний, но основывается на двух началах: 1) познании самого себя, 2) презрении к суетным домыслам и следованию истине. Однако среди современников он не находит воплощения этих максим, напротив, сплошь встречается поношение философии, самомнение ряженых киников, невежество, хамство и неотесанность. “Дорога, наикратчайшая к добродетели” для них — это проклинать Богов и лаять на людей.

Юлиан даже сравнивает киников своего времени с христианами, отвергавшими мир. Сравнение, в его понимании, как нельзя более оскорбительное (он называл христиан “галилейскими кошунниками”). Суть сравнения заключается в том, что правоверные киники (их даже называли “древними капуцинами”), как анахореты на Востоке и монахи на Западе искали на разных дорогах идеал жизни вне мира, на иных основаниях, в ином измерении.

5. ВОЗРОЖДЕНИЕ АРИСТОТЕЛИЗМА

5.1. Издание “Корпус Аристотеликум” Андроником и новое открытие эзотерических сочинений

Мы уже упоминали о приключениях, постигших эзотерические сочинения Аристотеля. Нелей, назначенный Теофрастом наследником библиотеки перипатетиков, вывез их в Малую Азию, где никто ими не

интересовался. Некоторые из них были скопированы (копии можно было найти в Афинах, Александрии и на Родосе), однако оставались не востребованными. Их извлечение на свет было проделано Аппеликоном, публикации, впрочем, содержали много ошибок, и остались непонятыми. Позже в Риме грамматик Тираннион начал их систематизацию, но не довел дело до конца. Долгое время в обращении были списки, сделанные неловкими копиистами, пока за дело не взялся Андроник Родосский, выпустивший систематическое издание эзотерических сочинений Аристотеля, снабдив их каталогами и комментарием. Андроник не удовлетворился внимательным изложением текстов, но позаботился о том, чтобы сгруппировать их по тематике, учитывая содержание и потому наиболее органическим образом. Соединив некоторые короткие трактаты с более обстоятельными, он, по-видимому, объединил все логические работы под общим названием “корпус”. Так, работа, проделанная Андроником, получила название “Корпус Аристотеликум”, определив все последующие издания, включая современные и являя собой целую эпоху.

Не будет преувеличением сказать, что без издания Андроника история западной философии, в коей аристотелизм играет особую роль, не была бы той, какова она есть.

5.2. Рождение и распространение комментария к эзотерическим сочинениям

В отличие от работ эзотерических, опубликованных Аристотелем, работы эзотерические, предназначенные только для использования внутри школы, были весьма сложны и затемнены по смыслу. Необходимо было предпослать этим текстам комментарий, объясняющий смысл каждой фразы, для чего Андроник и перипатетики I в. до н.э. (Бозт, Сенарк, Николай из Дамаска) разработали блок парафраз, монографий, разъяснений. В первые века христианской эры до начала III в. комментарий был своего рода литературным жанром. Среди комментаторов исключительным авторитетом пользовался Александр Афродисийский.

Такое массовое появление все новых и новых комментариев свидетельствовало о концентрации внимания на эзотерических сочинениях Аристотеля, в то время как эзотерические явно утрачивали свое былое обаяние. Такой разительный переворот в оценках и интересе E. Vignone объясняет так. “В первые столетия эллинизма люди предпочитали простоту и прозрачную ясность. Этим канонам никак не отвечали работы Аристотеля для школы... Однако времена менялись, а с ними и вкусы, и настроения. Что для одной эпохи порок, для другой — достоинство. Прозрачная ясность эзотерического Аристотеля с века-

ми обретала привкус вульгарности. Души охватывала страсть к таинственному, любовь к потаенному и сокровенному, что оживило интерес к эзотерическому Аристотелю, где за внешней суровостью проступили глубина и очарование. Опыт многих поколений понадобился, чтобы оценить красоту зрелости”.

5.3. Александр Афродисийский и его нозтика

О жизни Александра Афродисийского мы знаем совсем немного, например, что в Афинах у него была кафедра философии в 198—211 гг. н.э. при Септимию Севере. До нас дошли его работы-комментарии к “Аналитикам”, “Топике” и др. Александр известен своей интерпретацией интеллекта, и его идеи оказали заметное влияние на средневековую, а также ренессансную мысль.

Александр выделяет три вида человеческого интеллекта: 1) материальный, или физический, интеллект, т.е. чистую возможность, потенцию познания; 2) интеллект приобретенный, который, реализуя свою потенцию, совершенствует мыслительную свою оболочку, отделяя форму от материи; 3) действующий, или продуктивный, интеллект.

Так Александр отходит от Стагирита, понимавшего интеллект как то, что объединяет людей, — как первоначало, как Вечный Двигатель, как, наконец, мышление о мышлении.

Возникает вопрос, как действующий интеллект, т.е. Бог, совмещается с материальным интеллектом, становясь приобретенным, собственным. У Александра есть два ответа на этот вопрос.

1) Как высшее интеллигибельное начало продуктивный интеллект есть условие нашей абстрагирующей способности, поскольку он есть интеллигибельность всего прочего мира, которая дает форму всем вещам. Очевидно, что здесь Александр придает аристотелевскому тезису платоновский смысл.

2) Продуктивный интеллект обуславливает нашу абстрагирующую способность и как высший Интеллект. И в этом состоит прямое действие продуктивного интеллекта на интеллект материальный, постулированное Александром как необходимый момент. Аристотелевский “интеллект, который приходит извне”, по Александру, становится интеллигибельным отпечатком в момент, когда, размышляя, мы отделяем формы и познаем их как разумные и усматриваем в них деятельность творца.

Непосредственное участие и контакт нашего интеллекта с божественным не может не быть ни прямым, ни интуитивным. В выражениях, почти медиоплатонических, Александр говорит об “уподоблении нашего ума божественному”.

Он видит нашу душу смертной, во всяком случае, смертен потенциальный интеллект. Однако “интеллект, что приходит издалека”, бессмертен; подобной точки зрения мы не находим ни до, ни после него. Когда интуитивно мы схватываем божественное, наш ум, уподобляясь ему, становится в определенном смысле бессмертным. Нечто вроде идеи личного бессмертия встречаем мы здесь.

Ясно, что чтобы удовлетворить новым мистическим запросам, необходима была серьезная трансформация аристотелизма, соединение его с платонизмом.

6. МЕДИОПЛАТОНИЗМ

6.1. Возрождение платонизма и его распространение в Александрии

В 86 г. до н.э. Силла, завоеватель Афин, “протер руки над священными лесами Академии и приказал срубить деревья в этом самом зеленом уголке города, а также и в Лицее”. Так произошло двойное опустошение этих святых некогда обителей духа — идейное и наглядное.

Однако вскоре платонизм возродился в Александрии в лице Евдора (вторая пол. I в. до н.э.), затем все расширяясь и набирая силу, он дал о себе знать в виде неоплатонического синтеза у Плотина. Для обозначения периода платонизма между Евдором и Плотинем учеными был введен термин “медииплатонизм”.

6.2. Черты медииплатонизма

1) Первой, наиболее общей чертой его представителей была реконструкция т.н. “второй навигации” Платона со всеми существенными последствиями. Медииплатонизм восстановил понятия сверхчувственного, нематериального, трансцендентного, разрушив мост, связывавший их с материализмом, доминировавшим достаточно долгое время.

2) Такая логика привела к новой постановке теории идей. Некоторые из медииплатоников в процессе переосмысления учения пытались интегрировать позицию Платона с аристотелевской. Альбин и его кружок, к примеру, трактовали идеи в трансцендентном аспекте: как мысли Бога и как имманентные формы вещей. Это вело к параллельной трансформации всей структуры бестелесного мира, что стало прелюдией к неоплатонизму.

3) Текстом, в котором содержалась схема переосмысления, был “Тимей”. В самом деле, в попытках свести идеи Платона в некую систему наибольшие сложности были связаны с этим диалогом.

4) Теория начал эзотерического Платона, т.е. теория Монады и Диады, была принята лишь частично, оставаясь фоном. Куда большее значение обрели пифагорейские элементы. Это и понятно, ведь иная трактовка “Тимея” и редукция идей к божественным мыслям уже не оставляли места для теории Монады.

5) Как для всех предыдущих философов, центральное положение у медиоплатоников занимала этика, но выстроенная на новом основании. “Следуй природе (физису)”, — это общее послание эллинистических школ в имманентистско-материалистическом духе. Теперь звучит новый призыв: “Следуй Богу”, “Подражай Богу”. Открытие трансценденции логически вело к модификации эллинистической картины мира и поступков человека.

6.3. Представители медиоплатонизма

В первой половине I в. н.э. заметна активность Трасилла, которому приписывают деление платоновских диалогов на тетралогии. Примерно в это же время жил и Онасандр. На рубеже I и II вв. н.э. жил Плутарх из Херонеи, ученик египтянина Аммония, который создал в Афинах кружок платоников. Из второго столетия до нас дошли имена: Гай, Альбин, Апулей, Теон, Нигрин, Никострат, Аттик, Гарпокразион, Цельс, ритор Максим. Платонизм становится учением экуменическим. Лишь немногие сочинения этих платоников дошли до нас — Плутарха, Теона, Альбина, Апулея и Максима Тирского. Известны “Дидаскалик” Альбина и трактаты Плутарха.

6.4. Значение медиоплатонизма

Медиоплатонизм и его роль в формировании западной мысли редко предстают в истинном свете. Однако без него сложно понять и глубину христианской мысли, и патристику, и попытку философского обоснования веры.

Что же касается границ этого течения, то попытки его переосмысления остановились, что называется, на полдороге, и остались смутными и незрелыми. Среди его представителей было немало талантливых людей, но не нашлось гения для подлинного творчества, именно поэтому можно говорить о медиоплатонизме как о переходном пункте между Платоном и Плотиним.

7. НЕОПИФАГОРЕИЗМ

7.1. Возрождение пифагорейства

Античная пифагорейская школа активно развивалась до начала IV в. Отчетливым симптомом кризиса школы был эпизод с продажей Филолаем, современником Сократа, части пифагорейских сочинений до того оставшихся тайными, закрытыми для публики. Однако, начиная с III в. до н.э., пифагореизм вновь дал о себе знать. Поначалу некие анонимы опубликовали серию работ под именами древних пифагорейцев. Трудно говорить о философской значимости этих работ, скорее, это документ, факт культуры. Более интересны новые пифагорейцы, имеющие и собственное лицо и собственное имя.

7.2. Неопифагорейцы

Публий Нигидий Фигул — был первым из известных нам. Он принадлежал римскому миру. Цицерон, его современник, приписывал ему ту заслугу, что он вновь опробовал образ жизни пифагорейской секты. Надо сказать, что, хотя ее обычаи и этические, религиозные, мистериософские черты римского мира плохо сочетались между собой, все же важен факт признания Нигидием школы и ее новых задач.

В начале христианской эры возникает кружок, основанный Квинтом Сестием и воспринятый затем его сыном. Кружок пользовался немалым успехом, однако, вскоре распался. В учении элементы стоицизма сочетались в нем с тезисом о бестелесности души и доктриной метемпсихоза. Практика школы включала ежедневный “экзамен совести”, предписанный “Златыми виршами”, сочиненными, как говорят, Пифагором.

7.3. Доктрины неопифагорейцев

1) Неопифагорейцы параллельно с медиоплатониками пришли к новому открытию “бестелесного” и “нематериального”, т.е. того, что было утрачено в эпоху эллинизма.

2) Бестелесное понималось пифагорейцами иначе, чем медиоплатониками, не с извлечениями из Аристотеля, но, скорее, на основе теории Монады и Диады, а также на основе ненаписанных теорий Платона и домыслов Спевсиппа и Ксенократа.

Числа же представляли собой уже нечто метанумерическое, т.е. отсылали к чему-то более глубокому и сложному.

3) В первоначальной формулировке Монада и Диада представляли собой высшую пару противоположностей, где Монада занимала абсолютно привилегированное положение, из нее с помощью Диады выводилась вся реальность.

4) Доктрину идей дополняла теория чисел, которые понимались теологическим, более того, теософским образом. Возникают арифмология, арифмософия.

5) Что же касается концепции человека, то неопифагорейцы настаивают на тезисе о спиритуальности души и ее бессмертии, цель человека они видят в преодолении и чувственного и единстве с Богом.

6) Неопифагорейская этика обретает ярко выраженные мистические черты. Философия — это откровение, идеальный философ — существо, близкое к Демону, или к Богу, или же он — пророк, сверхчеловек из сонма Богов.

7.4. Нумений из Апамеи: смешение неопифагореизма с медиоплатонизмом

Метафизической проблемой греков по преимуществу была проблема: что есть бытие? Именно в такой форме поднимает вопрос Нумений. Бытие не может быть материей, ибо она неопределенна, беспорядочна, иррациональна, непознаваема, в то время как бытие неизменно. Оно не может быть и телом, ибо, ясно, что тела подлежат непрерывному изменению и нуждаются в чем-то, что их скрепляет. Высший принцип, гарантирующий стабильность и постоянство, не может быть ничем иным, как началом бестелесным, т. е. интеллигибельным. Чувственное, телесное — это становление.

Читая эти тезисы, мы не можем не ощущать себя внутри античной онтологии Парменида, реформированной теорией “второй навигации” Платона. Нумений также убежден, что учение Платона о бытии, которое неизменно, неуничтожимо и бестелесно, соотносится с посланием Моисея, с библейским “тем, кто есмь”. Более того, Нумений идет дальше. Он утверждает, что Платон никто иной как “Моисей аттический”, т.е. Моисей, говоривший по-гречески утонченно.

Какова структура бестелесного? Уже медиоплатоники II в. обнаружили тенденцию в понимании нематериальной реальности как иерархическую, в традиционном смысле. Нумений, еще до Плотина, довел эту тенденцию до максимума. Первый Бог имеет связь исключительно с чистыми сущностями, т.е. с идеями. Второй Бог уже занят образованием космоса. Нумений уточняет, что идея Блага, или Благо в себе, о котором Платон говорит в “Государстве”, и от которого зависят все прочие идеи, совпадает с первым Богом. Демиург, о котором говорит Платон в “Тимее”, конституирует мир, космос, это второй Бог, он благо, но он не само Благо. От него зависит не мир высших идей (они зависят

от первого), но, скорее, генезис мира. Первый Бог совпадает с Высшим Интеллектом. Второй Бог абсолютно прост, стабилен и неподвижен. Аристотель говорил об “активности без движения”. Именно это хотел сказать и Нумений.

Первый Бог продуцирует, ничего не меняя, от него зависят, в конечном счете, порядок, стабильность и спасение всех существ. Второй Бог двойственен; он созерцает интеллигибельное, но и действует на материю, создает космос и им управляет. Способность Демиурга управлять, судить, упорядочивать — от первого Бога, но импульс к действию происходит от желания второго.

Третий Бог — это, очевидно, то, что Нумений называет “душой мира”, или, точнее благой душой мира. Ведь он признает, что есть душа, несущая зло, которая плоть от плоти чувственного мира, материи.

Между Нумением и Плотиним мы находим многочисленные соприкосновения, как в деталях, так и в основании. Нельзя не признать, что три Бога Нумения имеют характеристики трех платиновских ипостасей. Нумений предвосхищает теорию происхождения ипостасей, согласно которой, совсем как у Плотина, даруя, Бог не обедняет себя отданным даром. “Свет, зажженный от другого света, не гасит его, но напротив, озаренная его светом материя тем самым стала ближе к огню”.

Нумений утверждает также, что созерцание второго Бога, взирающего на первого, дает ему возможность и силу в творении мира.

Замечательное предвидение платиновского мистического единства мы находим в этом фрагменте: “Необходимо, чтобы человек, сначала удалившись от чувственных вещей, вошел бы в сокровенное единение с Благом, один на один, там, где нет ни человека, ни любого другого существа, ни тела, ни малого, ни большого, но где есть завораживающая сладость одиночества неопишемого; там и есть обитель Блага, его тенеты и его сияние, Благо само в покое и умиротворении, Он, Мир, Господь, благая воля, сама его сущность. И, если кто-то, затаенный вещами чувственными, живя удовольствиями, воображает достичь Блага, то не ведает он ошибки своей”.

7.5. “Корпус Герметикум” и “Халдейские оракулы”

В первые века эпохи империи (II и III вв. н.э.) возникла литература философско-религиозного характера, которая относилась прямо к египетскому богу Тоту, книжнику, посланнику богов, которого греки идентифицировали со своим богом Гермесом Трисмегистом (трижды величайший). Отсюда термин — “герметическая литература”. Доктринальное основание этой литературы — метафизика медиоплатонизма и неопифагореизма с ее типической иерархией сверхчувственного. “Спасение”, согласно этой теории, зависит от особого познания (“гно-

сиса”), оно частично доступно человеку посредством собственных сил, но, в последнем счете, есть дар, частью исходящий из морального выбора. Отцы церкви (начиная с Тертуллиана и Латтанция) видели в Гермесе Трисмегисте что-то вроде “языческого пророка” Христа. Так думали и в средние века, и в эпоху Возрождения. Однако сегодня многие из этих сочинений известны как “псевдоэпиграфы”, составленные разными авторами под одной маской египетского бога.

“Халдейские оракулы” написаны гекзаметром (до нас дошли лишь фрагменты), возможно, Юлианом Теургом во II веке н.э. Есть немало аналогий между этими текстами и герметическими. Автор утверждает, что получил эти оракулы (пророчества) от Богов. Мы находим в них немало метафизических посылок из медиоплатонизма, неопифагореизма, особенно что касается сочинений Нумения. Новизна заключается в понятии “триады”, которая описывает всю реальность. “Триада содержит все вещи, ею все измерено”. Здесь мы находим теорию “теургии” — искусства магии в религиозных культурах. Теолог говорит о Боге, теург вызывает Богов и воздействует на них. Теургические практики очищают души и ведут к единению с божеством внелогическим образом.

Последние неоплатоники видели в “Халдейских оракулах” подлинно священную книгу и обращались с ней так, как христиане с Библией.

Плотин и неоплатонизм

1. ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА ПЛОТИНОВСКОЙ СИСТЕМЫ

1.1 Аммоний, учитель Плотина

Говоря о Нумении из Апамеи, мы оказываемся на пороге неоплатонизма, лучшие достижения которого были получены в кузнице школы Аммония Сакка в Александрии на рубеже II и III веков н.э. От Порфирия мы знаем, что Аммоний воспитывался в христианской семье, но, занявшись философией, он вернулся к языческой религии. Его не коснулась шумная известность, своим веком он остался как бы не замеченным. Ведя образ жизни затворника, он шел по пути напряженного философского поиска и духовного восхождения в обществе немногих учеников, с которыми его роднила глубокая привязанность. Его философскую мысль сложно реконструировать, ибо, к сожалению, он ничего не писал. Однако, ее неординарная глубина явствует из следующих фактов. Плотин, прибыв в Александрию и прослушав всех знаменитостей, остался неудовлетворенным. Но затем, приведенный другом к Аммонию, он, прослушав одну только его лекцию, воскликнул: «Это тот, кого я искал!». И оставался с Аммонием целых 11 лет. От Порфирия известно, что и метод исследования, и большая часть содержания платоновской мысли почерпнуты из общения с Аммонием.

Из всего учения Аммония в записях учеников остались только «Эннеады» Плотина, поэтому сложно установить, что принадлежит учителю. История, однако, сохранила для нас весьма красноречивый эпизод. Однажды школу Плотина навещил его бывший сотоварищ по школе Аммония. Плотин никак не хотел начинать лекцию, а когда тот начал настаивать, ответил: «Когда оратор должен говорить тем, кто уже знает о чем пойдет речь, пропадает весь пыл.» После короткой беседы он ушел. Без особого риска мы можем сказать, что отношения между Аммонием и Платином были подобны тем, что существовали между Сократом и Платоном. Среди учеников Аммония мы находим таких известных людей, как Ориген Язычник, Лонгин, а также Ориген Христианин.



Плотин (205—270), последний самобытный голос греко-языческой античности.

1.2. Жизнь, сочинения и школа Плотина

Родился Плотин в 205 г. в Ликополе. Вошел в кружок Аммония 28-и лет от роду. В 243 г. он покинул Аммония и Александрию, приняв участие в походе на восток императора Гордиана. После убийства императора, Плотин направляется в Рим, где в 244 г. открывает свою школу. Между 244 и 253 гг. он только читает лекции, ничего не пишет в знак верности договору с Оригеном не разглашать идеи учителя. Но вскоре оба отказались от его соблюдения, и уже с 254 г. Плотин начал писать трактаты, сначала в форме записи лекций. Порфирий, его ученик, собрал их вместе (54), разделив по девять в шесть групп. Числу “девять” придавался метафизический смысл, что отражено в названии “Эннеады” (“энеа” по гречески — девять). “Эннеады” вместе с платоновскими диалогами и аристотелевскими эзотерическими произведениями являются шедеврами античной философской классики.

Школа Плотина, возможно, не напоминала ни одну из предыдущих. Платон, основывая Академию, видел будущих своих питомцев государственными деятелями. Аристотель готовил перипатетиков для научного поиска, как организаторов науки. Пиррон, Эпикур, Зенон были движимы желанием сообщить людям атараксию, покой души и стабильность духа. Школа Плотина преследовала совсем иные цели: подняться над земным измерением жизни, оставить мирскую суету, чтобы объединиться в божественном, научившись созерцать его и достигать в кульминационной точке “экстатического единства”.

Плотин пользовался небывалым успехом. На его лекциях можно было увидеть политических деятелей. Император Галлиен и его жена Солонина настолько прониклись уважением к идеям философа, что решили поддержать его проект основания города философов — Платонополиса, — обитатели которого смогли бы реализовать свое единство с божественным по законам Платона. Из-за придворных интриг проект так и остался проектом. Плотин умер в 270 г. в возрасте 66 лет. Болезнь вынудила его прекратить лекции и покинуть друзей. Последними его словами, сказанными врачу Евстохию, были: “Старайтесь воссоединиться с божественным, которое внутри Вас, с божеством, которое есть универсум.”

1.3. “Единое” как начало первое и абсолютное, производящее самое себя

Плотин решительно по-новому обосновывает классическую метафизику.

Согласно Плотину, любое существо остается собой лишь благодаря своему единству: отними единство — существа нет. Формы единства

есть на разных уровнях, но все они подчиняются высшему принципу единства, которое именуется Единым. Уже Платон отвел Единому место на вершине идеального мира, но понимал его как пограничное и ограничивающее. У Плотина Единое — бесконечно. Философы-натуралисты говорили о бесконечном начале, имея в виду физическое измерение. Лишь Плотин открывает бесконечное в его нематериальном измерении как ничем не ограниченную продуктивную потенцию. Бытие, субстанция и интеллект понимались классикой как конечные, Плотин поднимает Единое над бытием и интеллектом. Уже у Платона есть представление о Едином-Благе, которое выше бытия, однако впервые у Плотина мы находим мотивацию этого — в бесконечности Единого. Его характеристики преимущественно апофатические²³⁴, Единое невыразимо, ибо к нему нельзя приложить ничего из области конечного. “Любое слово, что ты произносишь, уже выражает нечто, ... единственное выражение — “по ту сторону всего” — отвечает истинному смыслу”. Когда же Плотин наделяет Единое позитивными характеристиками, то избегая противоречий, он использует язык аналогий¹⁹.

Следует заметить, что термин Единое по отношению к началу не означает его особости, например, математического порядка, но, скорее, Единое-в-себе имеет значение основания единства любого бытия-ства, абсолютно простой смысл бытия сложного и множественного. Эта простота в качестве первоначала не есть убожество, но есть “потенция всех вещей”, т.е. бесконечное богатство.

Другой употребляемый Плотинем термин — Благо (по греч. — *agathon*¹¹). Речь идет о Благе-в себе, о том, что Благо есть для всех вещей, которые в нем нуждаются. Следовательно, Благо “абсолютно трансцендентно”, это Сверх-Благо. Теперь нам ясен смысл платиновского утверждения, что Единое не есть ни бытие, ни мысль, ни жизнь, но есть Сверх-бытие, Сверх-мышление, Сверх-жизнь.

Итак, абсолютное Единое — причина всего. Но почему есть Абсолют, — спрашивает Плотин, — почему он таков? Вопрос, который никто из греков не ставил (возможно, самого Плотина подтолкнула к нему антигностическая полемика), задевает, в самом деле, предельные основания метафизики. “Единое держит само себя”, — ответ Плотина. “Это — самопродуцирующая активность”, “благо, которое само себя творит.” Оно таково, каким хотело быть: “Его воля и его бытие совпадают, чем быть хотело, то и есть”, поскольку оно выше всего того, что можно себе представить.

Единое — самопродуцирующая активность, творящая свобода, причина себя и то, что существует в себе и для себя, “трансцендентное себя самого”. Как мы видим, “*causa sui*” и “*autoctisis*”⁵⁹ новой философии присутствуют в платиновском понятии Абсолюта здесь тематически и систематически, безусловно превосходя его разработку и у Платона и у Аристотеля.

1.4. Происхождение вещей из Единого

Почему и как из Единого происходят вещи? Если Единое во всем обязано самому себе, то почему оно не остается в себе?

Проблема эта редко бывает понята, ибо читатели “Эннеад” останавливаются на образах-иллюстрациях. Наиболее известный из них образ света. Все сущее изливается из Единого как светоносного источника иррадирующими кругами. “Существует то, что можно было бы назвать центром: вокруг него некая окружность, отражающая сияние, исходящее из центра; вокруг них (центра и окружности) другая окружность: свет от света!” Другой образ — огня, отдающего тепло; образ благоухающей субстанции; неиссякаемого источника — родника, из которого истекают реки; дерева жизни, корни которого питают все; и др. Однако, эти образы иллюстрируют только то, что Единое, производя все, остается недвижимым, в том смысле, что, генерируя, оно ничего не теряет: то, что порождено, находится ниже генератора, который в порожденном уже не нуждается.

Однако теория Плотина значительно богаче приведенных образов дидактического назначения. “Но как же, — спрашивает Плотин, — рождается мир вещей, если Единое покоится?” — Благодаря действующей силе, а она двойственна: а) одна закрыта в бытии; б) другая изливается из обособленного бытия каждой вещи; или иначе: а) одна принадлежит бытию, благодаря чему всякое нечто активно, б) другая сила, необходимым образом стоит за каждой вещью, не совпадая с ее отдельностью. Так, например, дело обстоит с огнем, 1) с одной стороны, тепло возникает как происходящее из собственной сущности и входящее в нее, 2) с другой, жар огня — это сила, сохраняющаяся и действующая, она закрыта природным образом в своем бытии.

Следовательно, есть: а) активность Единого, благодаря которой Единое есть и остается Единым, и б) активность, исходящая из Единого, благодаря которой из него истекает все прочее. Активность второго типа истекает из активности первого типа. Первая состоит в свободном творении себя-Единого, вторая — порождающая “необходимость”, можно было бы сказать, что это желающая необходимость. Понятно, что следует говорить не об “эманации”, а о развитии, причем, не о простой необходимости, а связанной с высшей активностью необыкновенной силы, т. е. абсолютной необходимостью. Бог, по Плотину, не творит свободно отличное от себя, но свободно создает самого себя в бесконечной потенции, производя также отличное от себя.

1.5. Вторая ипостась: Нус, или Дух

Из первой высшей реальности, или ипостаси¹⁹³, происходит вторая, которую Плотин называет “Нусом”²³⁷. Согласно Аристотелю, это

высшее интеллектуальное начало, содержащее в себе весь платоновский мир идей, т.е. Интеллект, мыслящий тотальность интеллигибельного. Чтобы не обеднять термин “нус”, его можно передать словом Дух, имея в виду единство высшего Мышления о высшем мыслимом.

Дух рождается так: активность, исходящая из Единого, — это сила неоформленная (нечто вроде интеллигибельной материи), чтобы оформиться, она должна 1) обернуться для “созерцания” своего первоначала, напитаться и наполниться им, а затем, 2) эта сила должна вернуться к себе самой и исполниться собой. На первом этапе рождается субстанция-бытие, или содержание мышления, на втором, — собственно мысль. Так рождается множественность (дуальность) мышления и мыслимого, а также множественность мыслимого. Дух, вглядываясь в себя, наполняется Единым, видя в себе тотальность вещей, а значит, тотальность Идей. Если Единое — “потенция всех вещей”, то Дух становится всем, обнимая все идеальным образом. Платоновский мир идей — это, следовательно, Нус, Дух. Идеи — не только мышление Духа, но суть сами Дух и Мышление.

Плотинский Дух становится Бытием по преимуществу, Мышлением по преимуществу, Жизнью по преимуществу. Интеллигибельный космос — тот, в котором всякая идея высвечивает все, и, наоборот, во всем как Едином, отражается блик каждой идеи. Это мир чистой Красоты, где Красота⁶² — сущностная форма.

1.6. Третья ипостась: Душа

Подобно Единому, которое стало миром Форм и Мышления, а значит, Духом, для того чтобы создать универсум и физический космос, необходимо было стать Душе.

Душа проистекает из Духа таким же образом, как Дух — из Единого. Она есть 1) активность Духа, которая делает его таковым, 2) активность, вытекающая из Духа. Аналогично отношениям Духа и Единого (Дух как потенциальная активность разворачивается к созерцанию самого себя), Душа обращается к Духу, обретая собственную ипостась, видя в Духе Единое и входя в контакт с самим Благом. Это сцепление Души с Единым-Благом образует одну из несущих конструкций системы Плотина, фундамент, поддерживающий не только творческую активность Души, но и возможность возвращения к Единому.

Специфическая природа Души заключается не в чистом мышлении (что составляет суть Духа), но в даровании жизни всему чувственному, в упорядочивании его, в поддержании и управлении им. “Пока Душа взирает на то, что было до нее, она мыслит; когда она взирает на саму себя, она хранит себя; по отношению же к тому, что после нее, душа несет порядок, поддерживая и направляя”. Давая жизнь, Душа

является, следовательно, началом движения, будучи сама чистым движением. Она есть “последняя богиня”, т.е. последняя умопостигаемая реальность, но реальность, которая граничит с чувственным, будучи его причиной. Душа, занимая промежуточное положение, имеет “два лица”, поскольку, порождая телесное, но оставаясь бестелесной реальностью, она обретает нечто дополнительное. Она может войти в контакт с любой частью телесного, не нанося ущерба единству своего бытия, а значит, может найти все-во-всем. В этом смысле можно сказать, что душа делима-и-неделима, едина-и-множественна. Душа, стало быть, это “единое-и-многое”, Дух — “едино-многое”, Первоначало же — только Едино, тела всегда — множественны.

Чтобы лучше это понять, нам следует вспомнить, что, по Плотину, множественность души имеет два измерения — горизонтальное и вертикальное, ибо Душа иерархична. 1) Есть “высшая Душа”, Душа как чистая ипостась, остающаяся в тесном союзе с Духом; 2) есть “Душа всего”, т.е. креативная сила, коей обязаны космос, физический универсум; 3) наконец, есть партикулярные души, что нисходят, одушевляя тела, звезды и живые существа. Ясно, что все души происходят от одной, находясь с ней в отношении “единое-и-многое”, но также в отношении “раздельное-неотъемлемое”, — или отличное, но не отпавшее.

Тесно связан с “Душой Всего” “физис”, или природа, образуя пограничную с ней реальность. Согласно Плотину, “природа” — активность, продуцирующая чувственные формы лишь в той мере, в какой они попадают в сферу созерцания идеальных форм, посредством Духа и его идей.

1.7. Происхождение физического космоса

С Душой серия ипостасей бестелесного мира завершается, и мы возвращаемся к чувственному миру. Почему реальность не завершается бестелесным? Какова судьба и ценность чувственного?

Новизна Плотина состоит как раз в его попытке дедуцировать материю без того допущения, что она от века противостоит первоначально. Чувственная материя проистекает из своего источника как последняя возможность, т.е. конечный этап процесса, где продуцирующая сила истощается до изнеможения. Так материя становится всеобщим ослаблением потенции Единого, того, благодаря чему оно едино; другими словами, она обделена Благом. В этом смысле материя — это, конечно, зло. Но это зло не есть негативная сила, обратная позитивной. Это просто-напросто лишенность позитивного, его дефицит. Материю называют небытием, “поскольку она отличается от бытия, таится под ним”. Материя не рождена Высшей Душой, целиком поглощенной активным созерцанием, но, как уже было сказано, составляет ее кром-

ку, окончечность Души универсума, где она уже ослабевает, где она еще способна созерцать себя, но не Дух. Это слабеющее созерцание качественно все то же, гомогенно высшей способности, но количественно иссякает, до исчезновения. Таким образом, материя произведена активностью созерцающей силы, ослабевающей настолько, что уже не обратится к источнику, ее породившему, чтобы его созерцать. Поэтому материя нуждается в Душе, формирующей ее, связывающей ее с бытием.

Физический мир рождается, следовательно, так: 1) сначала Душа полагает материю, которая находится на периферии световой окружности, где наступают сумерки; 2) затем этой материи дается форма, которая освещает, насколько это возможно, материю, темень. Очевидно, эти две операции могут быть различены не хронологически, но логически. Первая акция Души состоит в ослаблении созерцания, вторая — в восстановлении его. Физический мир — это зеркало форм, которые, в свою очередь, оформляют Идеи, и потому весь мир — это форма, все — логос. Панлогизм и панформализм Плотина тотальны, как красноречиво следует из цитаты: “Универсум скреплен от макушки до основания связями форм; более того, материя сама — в формах элементов, в одних формах — другие формы, в них — снова другие; ... поскольку сама материя — самая низкая форма, весь этот мир целиком есть форма, все универсальное есть форма, моделью его уже была форма”.

Как же возникает темпоральность? Темпоральность рождается из активности, с которой Душа творит физический мир (т.е. нечто, отличное от интеллигибельного, но все же в модусе вечности). Душа, возвращенная желанием перенести виденное свыше, выходит из единства, расширяясь в протяженности в серии актов, которые следуют один за другим по порядку, “сначала” и “потом”, что в сфере Духа всегда одновременно. Душа творит жизнь как темпоральность, во времени, копируя жизнь Духа, который существует в модусе вечности. Жизнь как темпоральность растворена в сменяющихся друг друга моментах, она обращена к моментам, которые воспоследуют, всегда обремененная моментами прошедшими.

Рождение и смерть в таком ракурсе становятся ничем иным как подвижной игрой души, которая, как в зеркале, отражает свои формы; игрой, в которой ничто не исчезает насовсем, но все сохраняется, ибо “ничто не может быть вычеркнуто из бытия”.

Физический космос совершенен, если судить о нем с оптической точки зрения. Ведь он — копия, имитирующая модель, но не сама модель. Но это такой образ, который краше оригинала. Космос, как и все ипостаси сверхчувственного мира, “нуса”, “существует для Него и взирает на Него снизу вверх”. Спиритуализация космоса у Плотина

граничит с акосмизмом: материя — последняя форма, тело — форма, мир — подвижная игра форм, форма связана с Идеями Духа, а Дух — с Единым.

1.8. Источники, природа и судьба человека

Человек рождается не тогда, когда он появляется в физическом мире, но предсуществует в состоянии чистой души: “Прежде нашего рождения мы обитали свыше: мы были людьми, индивидуально определенными, и даже Богами, чистыми душами”.

Так почему же души нисходят в тела?

Ответ на этот вопрос неоднозначен. С одной стороны, Плотин допускает сошествие души в тело как актуализацию потенциальности космоса, а значит, как онтологическую необходимость. В то же время он говорит, что “лучше” не опускаться, что это род греха, “дерзости”, “безрассудства”. Во всех некреационистских системах происхождение множественного из Единого и вселение души в тело всегда оставалось проблематичным. Чтобы прояснить проблему, Плотин выделяет два вида “вины”.

а) Первая состоит в самом “падении” в той мере, в какой оно было роковым, произвольным, наказанием; это мучительный опыт телесного страдания за совершенную вину. С этим “падением” связана “воля к принадлежности”, т.е. возвращение в индивидуальность души, о чем и говорит Плотин, когда душа соединяется с телом.

б) Вторая степень вины души, принявшей тело, состоит в исключительной заботе об этом теле, со всеми вытекающими из этого последствиями: забвением себя самой, собственного происхождения, служения высшим целям.

Не первая, но именно вторая вина и составляет для души наибольшую беду, зло, связанное с забвением собственных источников.

Человек — это фундаментальным образом душа, и все виды активности жизни зависят от его души. Душа бесстрастна, и только она способна действовать. И ощущение и восприятие, по Плотину, есть познавательные акты души. Чувствуя, наше тело страдает от воздействия другого тела; напротив, наша душа начинает действовать не только в смысле невозможности избежать телесного, но в том именно смысле, что она судит его “аффекты”. Более того, по Плотину, чувственное впечатление, полученное от телесного воздействия, душа оценивает с точки зрения остатков и следов в нем интеллигибельных форм. Стало быть, любое восприятие для души — форма созерцания интеллигибельного в чувственном. Однако не это еще венчает платиновскую концепцию физического мира, согласно которой тела суть продукты логоса, т.е. рациональные формы универсальной души. В последнем

приближении они суть “затемненные мысли”, в то время как интеллигибельное в мыслях это — “просветленные ощущения”. Плотин идет дальше. Чувствование возможно лишь постольку, поскольку низшая душа, которая чувствует, связана с душой высшей, которая воспринимает чистые идеи (платоновский анамнез). Чувствование низшей души схватывает чувственные формы как иррадирующие, отраженные светом, исходящим из первоисточника — Идеи высшей души.

Память, чувства, страсти, волнения, — все это интерпретируется Плотинем как активность души.

Активность наиболее интенсивная состоит в свободе души и тесно связана с ее нематериальностью. Свобода есть страстное желание Блага. В то время как свобода Единого состоит в полагании себя как Абсолютного Блага, свобода Духа — в том, чтобы остаться в нерушимой связи с Благом, свобода же Души — во влечении к Благому, посредством Духа, через все уровни и ступени.

Судьба души в том, чтобы достичь божественного. Плотин принимает платоновскую эсхатологию, утверждая, впрочем, что уже на земле возможно отделение от телесного и воссоединение с Единым. Философы эллинистической эпохи немало писали о том, что полное счастье достижимо в земном измерении. Это возможно и по Плотину, ибо в каждом из нас есть элемент божественного, трансцендентного, что воссоединит нас, даже если тело страдает. Ясно, что такое представление, несмотря на внешнее сходство, выставляет эллинистическую точку зрения в ее иллюзорной наготы, показывая невозможность достижения идеала посредством чистой имманентности, но лишь в прочном сцеплении с трансцендентным.

1.9. Возвращение к Абсолюту и экстаз

Путей возврата к Абсолюту несколько: а) путь добродетели, б) путь платоновской эротики, в) путь диалектики. Однако к этим традиционным Плотин добавляет четвертый: путь “опрощения”, “воссоединения с Единым” и “экстаза”¹⁴⁷ (мистического союза).

Действительно, ипостаси проистекают из Единого посредством своего рода дифференциации, онтологической “альтернативности”, к которой добавлена еще и моральная альтернативность. Воссоединение с Единым осуществляется через преодоление этой инаковости. И это, потому, что альтернативность, инаковость, не входит в ипостаси Единого: “Единое, будучи невосприимчивым к инакому, присутствует вечно; мы же близки к нему ровно настолько, насколько у нас этого нет”. Освободиться от иных одежд, обнажиться, для человека означает вернуться к самому себе, в лоно своей души; затем освободиться от аффективной части, а значит, от слов и дискурсивного разума, чтобы

погрузиться, наконец, в созерцание Единого. Фраза, суммирующая процесс тотального очищения души, захотевшей воссоединиться с Единым, афористична: “Сбрось с себя все”. Однако освобождение от всего не означает в этом контексте аннулирования себя самого, напротив, это значит наполниться Богом, расшириться до всего, до Бесконечного. “Ты взрасти себя самого, выбросив все прочее: и тебе станет явным после такого отказа “Все” ... и если нет рядом с тобой других вещей, значит ты ушел от них прочь. Ты уходишь не от Него, (Он всегда там), и уходишь не куда-нибудь, но, оставаясь, ты уже обратился...”

Это объединение с Единым Плотин называет “экстазом”¹⁴⁷. Это состояние нельзя описать как бессознательное, оно, скорее, гиперсознательное, это не нечто иррациональное, но гипerrациональное. В экстазе душа, наполненная Единым, видит себя в райском блаженстве.

Вне всякого сомнения, теория экстаза быстро распространилась в александрийском окружении, она задела и Филона. Необходимо иметь в виду, что, если Филон понимал экстаз в библейском духе как “благодарить”, как безвозмездный дар Бога, то Плотин остается в плену категорической мысли: Бог ничего не дарует людям, но сами люди могут совершить восхождение к Нему и воссоединиться с ним, благодаря своей природной силе, способности и желанию.

1.10. Оригинальность платиновской мысли: творящее созерцание

Во всем процессе метафизического порождения ипостасей есть принципиальный момент, который совпадает с созерцанием. “Все стремится как к цели к некоему созерцанию — живые существа, наделенные разумом, природа, что — в растениях и земле, ею порожденных...” Мы видели, как Дух рождался, созерцая Единое, а Душа, созерцая Дух. Но как же “природа”, “практика”? Она — “созерцание” и “нечто созерцаемое” одновременно, ибо она — рациональная форма. И поскольку созерцание — рациональная форма, оно творит. Творение здесь отчетливым образом показано как созерцание, причем, пока оно остается чистым созерцанием.

Та же самая практика, даже на более низкой ступени, блуждая, пытается достичь созерцания. Духовная активность, ориентированная на видение и созерцание, трансформируется, по Плотину, в созидание. Чем более активность проявлена в действии, тем богаче и интенсивнее созерцание. Последняя фаза метафизического молчание.

В этом контексте возвращение к Единому посредством экстаза становится возвратом к Благу через созерцание. Экстаз — это опрощение в значении элиминации инаковости, отделения всего земного, созерцание, в коем прозревший субъект и зримый объект обосновывают друг друга. Это знаменитый “бег одного к Одному”, как об этом гово-

рится в заключении “Эннеад”: “Такова жизнь Богов и людей блаженных по эту сторону жизни, жизнь, в которой ничто земное уже не задевает, бегство одинокого к одному”.

2. РАЗВИТИЕ НЕОПЛАТОНИЗМА И КОНЕЦ ЯЗЫЧЕСКОЙ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

2.1. Общий взгляд на неоплатонические школы, их тенденции и представителей

Подведем итоги уже сказанному по поводу поздней античной языческой философии, и мы получим следующую панораму.

1) Первая Александрийская школа, основанная Аммонием Сакком, вероятно, около 200 г.н.э. Ее представляли такие имена, как Геренний, Ориген Язычник и Плотин, а также известный литератор Лонгин. (Возможно, Ориген Христианин тоже был слушателем Аммония).

2) Школа, основанная Платином в Риме в 244 г., развивалась до второй половины III в. Прославили эту школу также Амелий и Порфирий (233—305 гг.), последний активно себя проявил и в Сицилии.

3) Сирийская школа, основанная Ямвлихом (240/250—325) около 300 г., развивалась до начала IV в. Ее представляли Теодор Азинский, Сопатр и Дексипп.

4) Школ Пергама, основанная Эдесием, учеником Ямвлиха, после его смерти. Представителями были Максим, Крисанций, Приск, Евсевий, Евнапий, император Юлиан Отступник и его приближенный Саллюстий. Распад школы совпадает со смертью Юлиана в 363 г.

5) Афинская школа, основанная Плутархом на рубеже IV—V вв. Наиболее ярким представителем был Прокл, среди других — Домнин, Исидор, Дамасций, Симпликий и Присциан. Школа была закрыта эдиктом Юстиниана в 529 г.

6) Вторая Александрийская школа, которую представляли Ипатия, Синесий из Кирены, Гиерокл, Гермий, Аммоний, сын Гермия, Иоанн Филопон, Асклепий, Олимпиодор младший, Элий, Давид и Стефан из Александрии. Эта школа возникла вместе с Афинской, но просуществовала до начала VII в.

Что касается ориентации этих школ, то можно сказать следующее.

1) Плотин со своей школой (как и Аммоний) представляют метафизико-спекулятивную тенденцию. В самом деле, здесь удерживается философский дискурс в его самостоятельности по отношению к “пози-

тивной” религии, магически-теургическим практикам. Впрочем, это более справедливо по отношению к Плотину, чем к ученикам.

2) Школа Ямвлиха и Афинская представляют, напротив, некую комбинацию философского и мистико-религиозно-теургического подходов. Неоплатонизм становится основанием и апологетическим щитом политеистической религии.

3) Школа Пергама отчетливо акцентирует религиозно-теургический момент, отбрасывая философско-спекулятивный.

4) Вторая Александрийская школа тяготеет к опрощению неоплатонизма. Ее значимость определяется вкладом Аммония и его соратников, составивших комментарии к Аристотелю, частично дошедшие до нас.

Порфирий попытался обновить метафизику Плотина, поставив на вершину иерархии эннеаду, т.е. три ипостаси, каждая из которых — триада. Это дает повод усматривать влияние “Халдейских оракулов”.

Ямвлих решил удвоить Единое на “Первое” и “Второе Единое”. Более того, он делит ипостаси платиновского Духа на два уровня — “интеллигибельного”, состоящего из триад, и более высокого, “интеллектуального”, также деленного на триады. Между этими двумя планами есть планы интеллигибельно-интеллектуального и триадичного. Ипостаси души представлены им в аспекте как метафизическом, так и религиозном, в духе политеизма.

2.2. Прокл: последний самобытный голос языческой античности

Прокл родился в Константинополе в 410 году, а умер в 485. Из его богатого наследия немало дошло до нас. Укажем на комментарии к платоновским диалогам и, особенно, на “Платоническую теологию” и “Первоосновы теологии”.

Мы не думаем, что необходимо здесь подробно излагать его сложную систему интеллигибельного мира со всеми триадичными делениями и подразделениями. Не в этом величие Прокла. Его отличает глубокое понимание законов, управляющих реальными процессами, в том пункте, который составляет существенное достижение неоплатонизма.

Проклу удастся определить, детальным образом, естественный закон порождения всех вещей как процесс циркуляции в трех фазах: 1) “*monē*”, т.е. самосохранение, самосбережение первоначала, 2) “*proodos*”, процесс исхождения начала из себя, 3) “*epistrophe*”, возвращение, начала к самому себе. Мы уже видели индивидуацию этих моментов у Плотина, в системе которого они выполняют важную роль. Прокл, тем не менее, идет дальше Плотина, вынося этот триадичный закон на уровень рафинированно спекулятивный, выражающий особый ритм реальности как в ее тотальности, так и в отдельных моментах.

Единое производит другую реальность по причине “своего совершенства и переизбытка потенции”. И, таким образом, каждое производящее существо 1) остается тем, что оно есть, (именно благодаря своему совершенству), продуцируя, оно недвижно, от него нельзя ничего отнять. 2) “Процесс”, выход из себя, не есть переход из одного в другое в том смысле, в каком продукт становится отдельной частью своего производителя. Это, скорее, мультипликация себя самого со стороны сверхмощного генератора. Более того, произведенное похоже на то, что его произвело, но сходство предстоит несходству: последнее состоит в том, что продуцирующее начало сильнее произведенного. 3) Как следствие, вещи произведенные имеют сродство со своими причинами, кроме того, структурно тяготеют к ним, ищут контакта, а, значит, “возврата” к ним. Ипостаси, следовательно, выявляются на пути сродства, но не разствования.

Триадачный процесс мыслится подобно круговому, однако, не в смысле последовательности моментов; между “внутренним равенством”, “процессом” и “возвращением” нет хронологического деления на “сначала” и “потом”, но есть различное логическое, а значит, есть сосуществование моментов в том смысле, что любой процесс вечно пребывает, вечно порождает, вечно возвращается. Необходимо, кроме того, подчеркнуть, что по принципу сходства не только причина остается причиной, но также и продукт, в определенном смысле, остается внутри причины в момент порождения, на том основании, что “проследовать” не означает “отделиться”, т.е. стать чем-то совершенно другим.

Второй закон, тесно связанный с первым, — это так называемый “терцет”. Уже давно ученые обратили на него внимание как на “ключ к философии Прокла”, что однако, не стало общим мнением. Лишь недавно этот “тернарий”, или “терцет”, снова выступил на первый план. Все уровни реальности, по Проклу, от бестелесного до телесного, образованы из двух существенных компонентов: 1) предельное, “*peras*”²⁰⁶, и беспредельное, “*apeiron*”³², или бесконечное, что относится как к форме, так и к материи. Всякое существо, как следствие, есть “смешение”, синтез двух компонентов (тезис этот, очевидно, из “Филеба” Платона и его неписанных доктрин).

Закон “терцета”, согласно которому всякое существо — это предельное, беспредельное и смесь в разных пропорциях того и другого, имеет силу не только для высших ипостасей, но также для души, физических и математических объектов, словом, для всего без изъятия.

В этом контексте материя (чувственное) выступает как последняя бесконечность (или беспредельность), значит, “в определенном смысле она благодатна” (явно не так думал Плотин), поскольку это последнее изливание Единого, в соответствии с унитарным законом реальности.

Трактат “Первоосновы теологии”, посвященные иллюстрации этих принципов, остается наиболее живой из всех работ Прокла. Здесь философ, стряхнув с себя сомнения, доминировавшие в “Платоновской теологии”, готов защищать языческий и метафизический пантеон, где собраны все Боги. Сконцентрированная только на метафизических вопросах, эта работа Прокла имела в средние века счастливую судьбу.

2.3. Конец древней языческой философии

Конец античной философии имеет свою официальную дату, — 529 г. н.э., год, когда император Юстиниан отказал язычникам в праве занимать публичные здания, а значит, иметь школы и преподавать.

В Кодексе Юстиниана среди прочего читаем: “Мы встречаем преподавание доктрин тех, кто заражен сумасбродными идеями нечестивых язычников. Потому ни один из язычников не может наставлять заблудших, следовавших за ним, ибо он растлевает души своих учеников. Более того, никто из них не получит общественной поддержки, ибо ни божественное писание, ни государственные эдикты не дают им права на получение лицензии такого рода. Если все-таки кто-то из них здесь (в Константинополе) или в провинции будет уличен в нарушении этого предписания и не вернется в лоно нашей святой церкви, то вместе с семьей, женой и детьми, он будет подвергнут санкциям в виде лишения собственности, неподчинившиеся же будут отправлены в ссылку”.

Это документ немаловажен для понимания того обстоятельства, что 529 год — дата последней страницы эпохи и, подобно другим датам, закрывающим или открывающим эпоху, она сопровождается шумом хлопнувшей двери — какого-либо события или внешнего знака того, что в реальности уже совершилось. Языческая философия в силу внутренней исчерпанности была уже обречена.

Античная наука в эпоху империи

1. ЗАКАТ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ НАУКИ

Мы видели, что магический период расцвета эллинистической науки был относительно кратким — около полутора веков.

145 год до н.э. — первый кризис Музея и Библиотеки. Птолемей Фискон оказался в удручающем контрасте с греческими интеллектуалами, и, как верховный правитель, не сумев сломить сопротивление, — он вынудил их покинуть Александрию. То был факт, знаменовавший раскол между египетским тронном и интеллектуалами. Некогда великий альянс вступил в фазу декаданса, что неизбежным образом угнетающе повлияло на деятельность Музея и Библиотеки.

В 47 г. до н.э. обозначился второй этап кризиса. Во время египетской кампании Цезаря была сожжена Библиотека, которая к тому времени имела около 700 000 книг. И хотя многие из них были спасены, все же потери были тяжелейшими и невозместимыми.

В 30 г. до н.э. Октавиан завоевал Александрию, Египет стал римской провинцией. Понятно, что Александрия эпохи империи даже отдаленно несравнима с Александрией эллинистической эпохи. Новым центром становится Рим со своими интересами и своим духовным климатом. Римляне, будучи практиками, умели концентрироваться на конкретном, дающем результат немедленно. Им был чужд спекулятивно-теоретический дух, питавший великую греческую философию, а затем и великую эллинистическую науку.

Ясно, что новая эпоха была эпохой эпигонов, фигур второго плана, но не без заметных исключений в области астрономии — Птолемей в Александрии и медицины — Гален в Риме. Наследие этих двух великих людей образовало мост, соединивший античность с новым миром.

2. ПТОЛЕМЕЙ И СИНТЕЗ АНТИЧНОЙ АСТРОНОМИИ

2.1. Жизнь и сочинения Птолемея

Птолемей из Птолемаиды (верхний Египет) жил, возможно, в 100–170 гг. н.э. Среди его многочисленных работ “Великое построение” (*Megiste syntaxis*) является суммой всех астрономических знаний античного мира, подобно “Элементарам” Евклида в отношении математики. “Великое построение” (*Megiste syntaxis*) было названо арабскими математиками “Альмагест” от прилагательного “мегистос” (“величайший”, т.е. наиболее значительный трактат по астрономии). Арабы внесли некоторую деформацию в транслитерацию слова, присоединив артикль — “аль” + “магест”.

Из других его работ следует указать такие: “Гипотезы о планетах”, “География”, “Гармония”, “Оптика”, “Четверокнижие”. Эта последняя служила дополнением к “Альмагесту”, имела большой успех в средние века и эпоху Возрождения, ибо в ней удачно сочетались научный дискурс, данные о влиянии звезд и предсказания.

2.2. Система Птолемея

В “Альмагесте” Птолемей занят уточнением картины знания, полученной от Аристотеля. Науки делятся на поэтические, практические и теоретические. Последние включают в себя физику, математику и теологию (метафизику). Птолемей убежден в явном превосходстве теоретических наук, математики, в первую очередь. Теология имеет объект, слишком удаленный и в своей высоте отделенный от всего чувственного. Физика обращена к вещам, поскольку они — субъекты движения. Отсюда его предпочтение математике. “Только математика, — полагает Птолемей, — если подойти к ней со строгостью, дает прочное и определенное знание тем, кто его добивается, поскольку доказательство, как арифметическое, так и геометрическое, получается путями неопровержимыми”. Она открывает также дорогу и к теологии, давая возможность корректно приблизиться “к активности неподвижного”, а также понять чувственное и подвижное, смещение и порядок движения.

Астрономия, по Птолемею, имеет свое точное этическое и воспитательное значение. “Для тех, кто способен понять благородство действий и характера, эта наука как никакая другая сообщит понимание по принципу сходства, порядка, симметрии, отсутствия суетности; величественный ритм, что свойственен лишь божественному, усилит

влюбленность в эту божественную красоту в том, кто, сделав ее привычкой, обретает красоту во внутреннем расположении души как свою природную суть". Войдя в теоретический план "Альмагеста", мы увидим следующую картину. Что касается мира и Земли, то 1) мир (небо) сферичен и движется как сфера; 2) Земля, аналогичным образом, мыслится как сферообразная; 3) она расположена "посреди мира так, чтобы быть в центре; 4) что касается дистанции и величины, Земля покоится относительно сферы неподвижных звезд в положении точки; 5) Земля не выполняет никакого локального движения, т.е. она неподвижна.

Поскольку эти кардинальные тезисы геоцентрической системы продержались вплоть до коперниковской революции, необходимо снабдить их хотя бы кратко аргументами Птолемея.

1) То, что небо сферообразно, что оно вращается циклообразно, это подтверждается практикой и опытом. От века люди единодушны в этом, наблюдая, как Солнце, Луна и другие звезды смещаются с Востока на Запад, описывая параллельные круги, с регулярностью и постоянством поднимаясь в одном месте и опускаясь в другом. Центр таких оборотов, в согласии с опытом, всегда один и тот же, он совпадает с Землей. Любое другое объяснение, другой тип движения не дает понимания наблюдаемых нами феноменов.

2) То, что Земля круглая, доказывается, к примеру, фактом, что Солнце, Луна, звезды не восходят и не заходят в одно и то же время для тех, кто находится в разных точках Земли, но сначала для обитателей восточных земель, потом для западных. Кроме того, мореплаватели, когда они направляются к горным хребтам или возвышенностям, откуда бы они ни шли, видят нарастающий подъем, как если бы море вздулось.

3) Если мы не вправе говорить о Земле как о центре универсума, многие феномены остаются необъяснимыми: "... если Земля не центр целого, наблюдаемый нами порядок смены дней и ночей нарушился бы. Более того, затмение Луны не могло бы наступить в позиции, диаметрально противоположной Солнцу, относительно всех прочих частей неба. Известно, что интерпозиция Земли между этими двумя светилами не диаметрально противоположна, но отделена на интервал ниже в полуокружность".

4) То, что Земля, относительно сферы неподвижных звезд, пространственно сравнима с точкой, это доказывается, среди прочего, фактом, что с любого пункта Земли величины звезд и дистанции между ними наблюдатели фиксируют как равные.

5) Земля недвижна в центре, поскольку это точка, куда все тяжелые тела падают. Некоторые утверждают, что Земля вращается вокруг своей оси с Запада на Восток, за день описывая круг. Если бы это было так, то движение должно было бы быть весьма стремительным, тогда

все тела, что не имеют опоры на Земле, должны бы двигаться видимым образом в обратном направлении; кроме того, нельзя было бы видеть облака, идущие на Восток, все бы металось и летело, исчезая из зоны видимости, а движение Земли обгоняло бы все со своей скоростью. А если допустить, что и воздух вместе с телами вращается, то в этом случае все казалось бы статичным, ничто ни переходило бы, ни возвращалось бы.

Небо состоит из эфира, оно по природе сферично и неразруσιμο. Движение вращательное эфирной концентрической сферы, на которой фиксированы звезды, дополнено движением Солнца, Луны и пяти других планет на основе объяснений Гиппарха с дополнениями. Остается необходимым объяснить все “феномены”, прибегая к равномерным и кругообразным движениям, как соответствующим природе божественных объектов. Два новых типа кругового движения таковы: 1) эксцентрические орбиты (где центр не совпадает с Землей), 2) эпициклические орбиты (с двумя вращающимися орбитами). Эпициклы, соотнесенные с эксцентрическими орбитами относительно Земли, сосчитанные подходящим образом, давали геометрическое объяснение всем феноменам, видимым отклонениям планет. Птолемей, таким образом, усовершенствовал объяснительные схемы Гиппарха. Движения планет обусловлены “витальной силой”, которой они наделены от природы. Это разрешило традиционную проблему “двигателей” (еще от Аристотеля).

Остроумие и талант, с которыми Птолемей делал расчеты, играя в эпициклы и эксцентрики, обеспечили ему беспрецедентный успех в области астрономии, авторитет его никто не оспаривал 14 веков!

Элегантность его манеры соединять геометрический рационализм с доктриной влияния звезд на жизнь человека доступным образом переводила в термины математического языка присущую греческому духу глубокую веру в Судьбу, что правит всем.

3. ГАЛЕН И СИНТЕЗ АНТИЧНОЙ МЕДИЦИНЫ

3.1. Жизнь и сочинения Галена

Гален родился в Пергаме около 129 г.н.э., где начал он учиться, затем продолжил в Коринфе, Александрии. В 157 г. вернулся в Пергам, где был какое-то время врачом гладиаторов. В 163 г. приехал в Рим, где пробыл около трех лет; когда там началась эпидемия, он поспешил

вернуться в Пергам. Затем в Смирне он слушал лекции медиоплатоника Альбина, от которого немало перенял.

В 168 г. император Марк Аврелий пригласил Галена в Рим в качестве личного врача в его походах против германцев. Серия непредвиденных событий заставила императора вернуться в Рим, где Гален обосновался медиком при Коммодe, сыне императора. Как придворный врач (оставаясь им и после смерти Марка Аврелия), Гален посвящал все свое время исследованиям и составлению книг. Его слава была настолько грандиозна, что даже при его жизни то и дело появлялись фальсификации, подписанные его именем. Сам Гален рассказывал с нескрываемым удовольствием историю, коей был очевидцем, как однажды в лавке один образованный римлянин разоблачал книгопродавца, вопя, что книга, которую тот хотел продать как галеновскую, написана таким скверным греческим, что она недостойна пера Галена. Умер Гален около 200 г.

Литературное наследие его безмерно, несколько тысяч страниц. Многие из них утрачены, но значительное их число сохранилось (около сотни названий). В каталог, отредактированный и названный самим Галеном “Мои книги”, вошли: 1) сочинения терапевтические, 2) книги по теории прогнозирования, 3) Комментарий к Гиппократу, 4) полемические против Эрасистрата, 5) книги, относящиеся к Асклепию, 6) работы, посвященные различным медицинским методам, 7) книги, используемые при доказательствах, 8) книги по философии морали, 9) книги по философии Платона, 10) книги, относящиеся к философии Аристотеля, 11) книги, касающиеся разногласий с философией стоиков, 12) работы по философии Эпикура, 13) книги об аргументах грамматических и риторических.

Среди наиболее значительных его работ назовем: “Анатомические процессы”, “Полезность частей”, “Естественные способности”, “Терапевтический метод”, “Учебное руководство по медицине”, “Комментарий к Гиппократу”.

3.2. Новая фигура врача: истинный медик должен быть также философом

Гален ставит целью восстановить античный образ врача, достойным примером которого, более того, живой парадигмой, был Гиппократ. Медикам своего времени, отвернувшимся от Гиппократa, Гален предъявляет три тяжких обвинения: 1) невежество, 2) коррупция, 3) абсурдная разобщенность.

1) Невежество новых медиков он усматривает в том, что они: а) не утруждают себя методичным познанием природы человеческого тела, б) как следствие, не умеют отличать болезни по родам и видам, в) не

располагают отчетливыми логическими понятиями, без чего не могут ставить верно диагнозы. Утратив все это, искусство врачевания превращается в ползучую эмпирическую практику.

2) Коррупция медиков состоит в а) небрежении обязательствами, б) ненасытной жажде денег, в) лени и праздности духа. Пороки эти влекут за собой атрофию ума и воли врача. “Личность, которая хочет стать истинным врачом, — пишет Гален, — не только презирует богатство, но она в крайней степени приучена к перегрузкам, любит напряженный ритм работы. Нельзя и представить себе, что такой работника может позволить себе напиваться, объедаться, предаваться усладам Венеры, короче говоря, служить своей нижней части тела. Все это потому, что истинный медик — друг умеренности, сколько и истины”. Гении масштаба Фидия среди скульпторов, Апеллеса среди художников, Гиппократ среди врачей, — не появляются более по причине коррупции. Можно было бы, изучив все, открытое Гиппократом, весь остаток жизни посвятить применению познанного, открыть недостающее. И эта была бы цель медицины. Но, — добавляет он, — “невозможно, считая богатство самой ценной из добродетелей, изучая и применяя искусство не на благо людей, но ради наживы, достичь ее цели”.

3) Что касается разделения на секты, то необходимо помнить, что уже после Эрасистрата медицина пережила раскол, в результате чего выделились три позиции: а) т.н. “догматики”, они утверждали, что факторы болезнетворные и излечивающие целиком и полностью определяются разумом, б) т.н. “эмпирики”, считавшие, что искусство врачевания опирается всегда и только на чистый опыт; с) т.н. “методисты” (таково их самоопределение и самоотделение от “догматиков”), напротив, полагавшие основой медицинского искусства некоторые очень простые понятия (схематично “выделение”, “сокращение” и т.п.). Гален отвергает все три позиции, видя в их поверхностности большую опасность. Его метод соотносит момент логический с экспериментальным, полагая и тот, и другой одинаково необходимыми.

3.3. Великая энциклопедическая конструкция Галена и ее компоненты

Заслуга Галена состоит в придании новой формы уже известному знанию. Его достижения можно суммировать следующим образом: а) анатомические исследования, полученные медиками александрийского Музея, и обобщенные им; б) элементы зоологии и биологии, воспринятые от Аристотеля, приведенные и адаптированные в контексте строгого телеологизма; в) теория элементов, качеств и жидкостей системы Гиппократов; г) теория “врожденной теплоты” и “пневмы” (модифицированная идея Посидония); д) идеи “Тимея”, прочитанные в

медиаопла- тоническом ключе (воспринятые от Альбина), в качестве общей схемы и основы медицинской энциклопедии. К этому всему должна быть присоединена теологическая концепция самого Галена специфически преломленная в платоническо-аристотелевской традиции.

Что касается анатомии, то очевидно, что Гален прошел солидную подготовку в процессе аутопсий⁶⁰ и вивисекций (опыты над обезьянами и даже слонами), это отражает его трактат “Анатомические процессы”, составленный по результатам собственноручно сделанных опытов.

Что касается теории элементов, качеств и жидкостей, то в трактате “О природе человека” он развивает и завершает ее теорией темпераментов, ставшей знаменитой. Из четырех элементов и четырех качеств — холодного, горячего, сухого и влажного, должным образом соотношенных, происходит все прочее. “Темперамент” не есть простая смесь их, но такая, где присутствует взаимопроникновение решительно всех частей смеси. Специфическое качество любого тела проистекает из “удачного смягчения” противоположных качеств, это совпадает с тем, что классики называли “истинной мерой”. “Хороший темперамент” человека есть результат “удачной темперации”, соразмерности различных частей тела. “Жидкости”, т.е. кровь, флегма, желчь желтая и желчь черная не суть первоначальные элементы, но происходят от других элементов и их качеств. Они являются по преимуществу влажными, сухими, горячими или холодными, но не в абсолютном смысле, а скорее, в смысле преобладания одной из характеристик.

Что же касается телеологической концепции Галена, то это абсолютизация принципа финализма, который представлен, особым образом, в “Федоне” Платона, а также аристотелевской максимой: “природа не делает ничего понапрасну”. Вот суждение из трактата “О полезности частей”: “Первая причина всего выступает, как заметил Платон, в виде цели действия. Поэтому, если тебя спросили, зачем ты идешь на рынок, нельзя дать толковый ответ, пренебрегая этой причиной; смешон был бы тот, кто, вместо того, чтобы объяснить, что хочет купить какую-то вещь или раба, или встретить друга, раскатал бы тираду о том, что у него есть две ноги, могущие держать его на земле и передвигаться. Такой тип, вместо реальной причины, подsunул бы вам инструментальную, необходимое условие, но не причину”. И еще одно суждение Галена, концентрирующее суть его мысли: “Мы показали достаточно ясно, что ни одна из частей, предназначенных для жизни, как ни одна, предназначенная для лучшей жизни, не могла быть создана иначе, лучше того, что она есть”.

Финализм есть то, что исходит от Божественного Зодчего, “искусства Природы”. Оно — во всем: в человеке, в животных, в букашках.

“Какое бы животное ты не захотел разъять, — пишет Гален, — тебя ошеломит искусность, равно как мудрость его Творца, и, чем меньше оно, тем большим будет изумление, подобно тому, какое вызывают тончайшие резные изделия мастеров”.

Трактат, о котором мы ведем речь, может быть сравним с грандиозным “гимном Богу”, с “эподом”. Известно, что такие стихи складывали мелические поэты, где за строфой и антистрофой следовал эпод, когда пред ликом алтаря все пели, воздавая хвалу Богам.

3.4. Осевые моменты медицинских теорий Галена

Галеновская доктрина “естественных способностей”, которой посвящен целый трактат, предстает как завершение античных теорий.

Все вещи происходят из четырех качеств, взаимодействующих между собой, посредством их изначальной специфической способности. Любой организм рождается, развивается в соответствии со специфической активностью. Эта активность подчиняется строгому правилу природы, и Гален называет ее “способностью”. Способностей великое множество: кровеносная способность вен, переваривающая способность желудка, пульсирующая способность сердца и т.п. Гален изучил и систематизировал их все. Среди них две базовые: “втягивающая”, т.е. та, благодаря которой нечто усваивается, делается своим, и “выталкивающая”, т.е. та, что не принимает, оставляет нечто чужеродным. Это доктрина Галена в контексте глобальной “симпатии” различных органов и различных частей между собой имела фундаментальное значение, ибо в соответствии с точным применением ее гарантировала успех в рамках теории финализма в целом.

Вторая его теория опирается на платоновское деление души на: 1) душу рациональную, 2) возбудимую (гневную), 3) вожделеющую. Причем, Гален вписывает это в новый антропологический, анатомический и физиологический контекст. Рациональная душа сидит в мозгу, возбудимая — в сердце (средоточие эмоций), вожделеющая — в печени. Рациональная душа имеет своим проводником животную, или психическую, пневму (дыхание, воздух), которая циркулирует через нервную систему (что поддерживается вдыханием воздуха). Кроме того, есть пневма витальная, циркулирующая в сердце и в артериях; он с осторожностью принимает гипотезу “натуральной пневмы”, которая, должно быть, содержится в печени и венах, где циркулирует кровь в процессе питания. Такое прочтение Платона, очевидно, означает материализацию души, ибо рациональная душа выступает функцией мозга, другие — сердца и печени. Будучи заключенными в рамки организма, они соотносятся посредством пневмы психической и витальной, наделены врожденным теплом и кровью.

3.5. Причины большого успеха Галена

Грандиозная систематизация знания в рамках медицины и ее дисциплин, ясная теоретическая схема, высокий религиозный и моральный смысл философского учения Галена обеспечили ему в эпохи Средневековья и Возрождения неувыдаемую славу.

Однако с Галеном случилась та же беда, что и с Аристотелем: его теория стала догмой и, повторяемая буквоедами, была извращена недоучками в самой ее сердцевине. Его ошибки усердно консервировались и передавались, образуя со временем серьезное препятствие прогрессу медицины. Необходимо, впрочем, отличать Галена от галенизма, как Аристотеля от аристотелизма. Как в эпоху Нового Времени необходимо было опровергать Аристотеля, чтобы разрушить аристотелизм, также было необходимо оспаривать Галена, чтобы покончить с галенизмом.

Тем меньше оснований сегодня оспаривать исключительное историческое значение этого мыслителя.

4. КОНЕЦ ВЕЛИКИХ НАУЧНЫХ ШКОЛ АЛЕКСАНДРИИ И ЗАКАТ НАУКИ АНТИЧНОГО МИРА

Некоторые из христиан увидели в научных институтах Александрии угрозу, ибо образ жизни, концептуально основанный на языческой религии, уживался с высоким уровнем культуры. Епископ Теофил в 391 г. спровоцировал грабеж Библиотеки, следствием чего стали большие потери.

Но воистину смертельный удар нанесли ей магометане, которые, завоевав Александрию, полностью разрушили Библиотеку в 641 году, сочтя за ненужный хлам любую книгу, если она не была Кораном.

Никто не может оценить тяжелых последствий этих событий. Однако необходимо отметить следующее. Книги Александрийской Библиотеки представляли собой свитки, весьма громоздкие и неудобные в использовании. Посему в Пергаме к тому времени созрела “бумажная” революция. Экспорт папируса, являвшегося тогда наиболее ценным материалом для письма, из Египта был запрещен. Ученые Пергама (соперника Александрии), движимые нуждой, открыли материал (из кожи животных), еще более подходящий, который и был назван по месту происхождения — “пергаменом”. Его появление восходит еще

ко второй половине I века н.э. Распространяясь в течение трех последующих веков, пергамен становится материалом более практичным и устойчивым, по сравнению со свитками. Пергаментные рукописи хранят с тех пор все то, что дошло до нас от античного мира.

Возвращаясь к Александрии, отметим необратимые перемены, означавшие кризис, утрату блистательных имен, открытий. Тем не менее, Александрия оставалась еще долго важным философским центром. Школа Аммония (II и III вв. н.э.), школа комментаторов-неоплатоников (IV—V вв.), — о них уже шла речь. В Александрии также состоялась первая попытка слияния греческой философии с библейской Филона Александрийского в первой половине I века н.э. Но особенно славилась в Александрии Катехизисная школа, с конца II века осуществившая попытку объединения эллинистической философии и христианства. Здесь родилась Патристика, которая стала основой средневековой европейской мысли, о чем мы должны говорить пространно и со всей основательностью.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Лексический указатель основных понятий античной философии

1. ἀκατάληπτος, φαντασία – акаталептос, фантаσία.

По терминологии стоиков, представление, которое, по своему характеру противоположно каталептическому, т.е. неясное, неполное представление о реальности.

2. Ἀκαδημία – академия.

Так называлась школа Платона (по имени героя Акадэма). Можно выделить следующие фазы в истории “Академии”: математизированная, антиметафизическая, скепτικο-диалектическая. Филон из Лариссы сообщил ей направленность пробабиллизма. Наконец, Антиох (или “пятая” Академия) придал ей окраску догматического эклектизма. Около 86 г. до н.э. Академия прекратила свое существование.

3. συμβεβηκός – симбебекос, акциденция.

Аристотель сделал этот термин техническим. В нем выделяются два смысла: 1) то, что принадлежит вещи не всегда, не по преимуществу, но иногда; 2) то, что ей принадлежит, но не входит в сущность самой вещи. Случайность есть наиболее слабое бытие, “нечто близкое к небытию”. Основа случайного (акциденции) — материя, граничащая с чистой потенциальностью, и, будучи непредсказуемой по части причин, не может быть объектом науки.

4. ὕδωρ – гидор.

Вода, начало всех вещей, по Фалесу. Для Эмпедокла, вода — один из четырех корней. Аристотель полагал воду одним из четырех элементов подлунного мира.

5. ἀκροαματικός – акроаматикос.

От слова “acroama” — устная лекция, то, что не предназначено для публики, для записи. Такие сочинения также назывались эзотерическими, т.е. для круга учеников школы.

6. ἀδιαφορία – адиафория.

Термин, означающий поведение в духе всеобщего безразличия, которое, согласно стоикам и радикалам (подобно Аристону и Гериллу), должен сохранять мудрец перед лицом вещей, находящихся между добродетелью и пороком, воздерживаясь от движения к одному или другому полюсу. По Эгезию (один из киренаиков), адиафория — способ нейтрализации зла. Согласно скептикам, адиафория — это онтологическая индифферентность вещей.

7. ἀδοξία – адоксия.

Недостаток величия и славы. Антисфен считал адоксию благом. Кратет видел в ней, наряду с бедностью, основу добродетели мудреца. Пиррон отождествлял адоксию с отказом от мнений и суждений (как положительных, так и отрицательных).

8. ἀφασία – афасия.

Ничего-не-произносить-о-природе-вещей (см. эпохэ).

9. πάθος – патос.

Страсть, аффект, возмущение души, вредные ее мутации.

10. συγγένεια – сингенейя.

Сродство, общность. Три уровня понятия: онтологический (структурная однородность мира вещей), антропологический (подобие души миру идей), религиозный (идея богоподобности человека).

11. τὸ ἀγαθόν – то агатон.

Благо. Сумма всех ценностей в античной философии.

12. ἀγνοσία – агносия.

Недостаток знания, невежество (у Сократа и гностиков).

13. ἀλληγορία – аллегория.

Образ, фигура, выражение понятия, идей, скрытых от непосредственной видимости, прораствание смысла.

14. ἑτερότης, θάτερον – гетеротэс, татерон.

Другой, отличный (по Платону, гетеротэс — один из пяти родов бытия).

15. φιλία – филия.

Любовь, склонность (по Эмпедоклу, причина встречного движения четырех элементов).

16. ἔξις – хэксис, хабитус (лат).

По терминологии Аристотеля, предрасположенность вещи или существа к добру или злу, как в себе, так и по отношению к другим.

17. ἀναΐδεια – анаΐдейа.

Свобода действия, граничащая с непристойностью (Киники).

18. ἀναλυτικὴ, ἐπιστήμη – аналитикэ, эпистемэ.

Термин Аристотеля, позже — основная часть логики. Познание.

19. ἀναλογία – аналогия.

В узком смысле — правильное соотношение между двумя или несколькими предметами, пропорциональность, соразмерность, соответствие, в логике, идентичность отношений между предложениями.

20. ἀνάμνησις – анамнесис.

Воспоминание, реминисценция (по Платону — основа познания).

21. ἀναπόδεικτος – анаподейктос.

Нечто самоочевидное, не нуждающееся в доказательстве.

22. ἄγγελοι – ангелой.

Ангелы, бестелесные существа, функция которых — посредничество между богом и людьми (упоминаются Филоном Александрийским, затем неоплатониками).

23. ζῷον – дзоон.

Существо, наделенное жизнью и душой (животное).

24. πολιτικὸν ζῷον – политикон дзоон.

Определение человека как общественного животного (Аристотель).

25. ζῷον ἐπιστήμης δεκτικόν, ζῷον λογικόν – дзоон логикон.

Рациональное животное (у Платона и Аристотеля).

26. ἀνωμαλία – аномалия.

Ситуация беспорядка, имеющая место в бытии (по Энезидему, приводящая к сомнению).

27. ἄνθρωπος – антропос.

Человек. Согласно герменевтической философии, бестелесное божественное существо.

28. ἀντιλογία – антилогия.

Противоречие. По Протагору, техника усиления наиболее слабого аргумента.

29. ἀντινομία – антиномия.

Оппозиция между двумя законами (Апория).

30. ἀντίρρησις – антирресис.

Противоречие. Техника опровержения, использованная скептиками для обоснования приостановки суждения (см. эпохэ).

31. ἀπάθεια – апатейя, апатия.

Бесстрастность, моральный идеал скептиков.

32. ἄπειρον – апейрон.

Бесконечное, безграничное, беспредельное, неопределенное по качеству (Анаксимандр).

33. ἀποκατάστασις – апокатастасис.

Восстановление, реконструкция.

34. ἀποδεικτικός – аподейктикос.

Доказательство, демонстрация.

35. ἀπόφασις, ἀποφατικός – апофасис, апофатикос.

Отрицание, отрицательное суждение (Аристотель).

36. ἀπονία – апония.

Отсутствие страдания и наказания.

37. φαινόμενον – файноменон, феномен.

Видимость, явление, кажимость.

38. ὄρεξις – орексис.

Аппетит. Причина движения животных, по Аристотелю.

39. ἄλογος – алогос.

Две части души, лишённые, по Платону, разума.

40. ἀρχή – архэ.

Первая и последняя реальность всех вещей (термин Анаксимандра).

41. ἀρετή – аретэ.

Добродетель (точнее, по Платону, особая активность вещей и существ в соответствии со своим предназначением).

42. ἀήρ – аэр.

Воздух, первоначало, по Анаксимену.

43. ἁρμονία – гармония.

Термин космологии, антропологии, этики, музыки (берет начало от Гераклита).

44. τέχνη – тэхнэ.

Искусство. Универсальное познание и его практическое применение.

45. ἄσκησις – аскезис.

Аскеза, упражнение, жизненная практика темперирования тела и души под воздействием физических перегрузок.

46. συγκατάθεσις – синкататезис.

Род активности души, согласной с чувственными представлениями.

47. ὁμοίωσις τῷ Θεῷ – гомойосис то тео.

Уподобление Богу, моральный идеал, по Платону.

48. ἀξίωμα – аксиома.

Интуитивно верное предположение (Аристотель).

49. ἄτοπον – атопон.

Абсурд — то, что онтологически, а потому и логически, невозможно.

50. ἀφαίρεσις – афайресис.

Операция отделения в уме особенностей вещей, которые в реальности не отделены.

51. ἀστρολογία – астрология.

Паранаучная доктрина о влиянии звезд на человека

52. ἀστρονομία – астрономия.

Наука, наиболее сходная с философией.

53. ἀταραξία – атараксия.

Невозмутимость мудреца.

54. ἀθεότης, ἄθεος – атеотэс, атеос.

Атеизм. Безбожие или безразличие к Богу.

55. τὸ ἄτομον – то атомон.

Неделимое, по Левкиппу и Демокриту.

56. τὰ ὑπάρχοντα – та гипархонта.

То, что приписывается объекту неслучайным образом.

57. ἀτυφία – атифия.

Отсутствие иллюзий (Антисфен).

58. αὐτάρκεια – автаркия.

Автаркия, автономия, самодостаточность.

59. αὐτογένεθλος – автогенетлос.

Интеллект Создателя как самопорожденного.

60. αὐτοψία – аутопсия.

Буквально означает: видеть собственными глазами. Как медицинский термин в патологоанатомической практике означает вскрытие тела.

61. πρᾶξις, ἐνέργεια – праксис, енергейя.

По Аристотелю, онтологическая характеристика движения в его специфической форме, вид законченного процесса.

62. τὸ καλόν – то калон.

Прекрасное. Греческая теория прекрасного связана со следующими пятью фундаментальными понятиями: 1) меры, порядка, пропорции, определенного; 2) блага; 3) привилегированно интеллигентного, “необычно очевидного”; 4) Эроса; 5) истинного. По поводу первого предельно ясно выразился Платон: “нет сомнений, что мера и пропорция суть красота в чем бы то ни было” (“Филеб”). Тесная связь между Прекрасным и Благом характерна для греческой ментальности вообще. Платон и Плотин сделали очевидной связь между Красотой и Эросом, видя в эротике путь к Абсолюту через Прекрасное. Кроме того, Бытие совершенное не может не быть в то же время Прекрасным, Благом, Правдой.

63. τὸ θερμόν – то термон.

Горячее, тепло. Это понятие фундаментально для космологии Анаксимандра, а также в онтологии Стратона. Термон — начало всех качеств

венных различий. Огонь и пневма, горячее дыхание, согласно стоикам, образуют силу, творящую природу.

64. κανών – канон.

Критерий, норма. Техническим термином становится, начиная с Эпикура. “Канон” — название его книги о критерии истины и норме блага и зла.

65. χάος – хаос.

Начало, из которого античные теогонии (особенно Гесиод) выводили Богов и все вещи. Хаос имеет два основных смысла: 1) беспорядок и смешение, 2) нечто, размещенное в пустом пространстве.

66. χαρακτήρ, ἦθος – характер, этос.

Специфическая черта поведения человека, его привычный способ действий. Наиболее известное феноменологическое описание характеров составил Теофраст.

67. χάρις, ἀγάπη – харис, агапэ.

Понятие любви как бескорыстного дара отсутствует в греческой мысли. Впервые тематика “харис” разрабатывается Филоном Александрийским на основе библейской теологии и теории творения как дара.

68. αὐτόματος – аутоматос.

Случайное событие, случай. То, что произведено неопределенной причиной. Понятие случая тесно связано с понятием фортуны.

Натуралисты (включая атомистов) принимали принцип господства Необходимости. Лишь у Эпикура случай становится причиной, продуцирующей вещи (теория “отклонения атомов”). Согласно стоикам, люди говорят о случае, когда неспособны понять причины событий.

69. καταληπτικὴ φαντασία – каталептикэ фантасия.

Веритативное представление, результат синтеза ощущений. Впечатление, исходящее извне и принимаемое душой пассивно.

70. κάθαρσις – катарсис.

Очищение. Термин предполагает, по меньшей мере, три различных смысла: 1) философско-рациональный, 2) религиозно-магический, 3) поэтико-эстетический. Первый уровень разрабатывался уже пифагорейцами, позже Платоном на основе “нуса”. Очищение достигается в результате радикального отделения души от тела. Катарсис как освобождение от греха и зла был целью орфических мистерий и теургической практики т.н. оракулов. Поэтико-эстетический смысл катарсиса

был разработан Аристотелем в его концепции искусства как очищения от страстей, конечный эффект которого эстетическое наслаждение.

71. *κατηγορία* – категория.

Проблематика категорий была проанализирована впервые Платоном (“Софист”) в учении о пяти родах Бытия, Движения, Покоя, Тождества и Различия. Однако, лишь Аристотель вводит категорию как термин и концепт. Категории имеют три валентности: онтологическую, логическую и лингвистическую. Первые две тематизированы Аристотелем, последняя — современными учеными. Онтологически категории означают изначальное разделение бытия, по Стагириту, фигуры бытия. С точки зрения логики категории суть высшие понятия. Грамматически категории суть части дискурса: субстантивная, количественная, модальная (где, когда), активная и пассивная формы глагола.

72. *ἐρμιακή σφύρα* – герметическая цепочка.

В поздней античности под этим понимали сцепление реинкарнаций тех, кто был живым примером философской жизни (напр., у Прокла).

73. *αἰτία, αἴτιον* – айтиа, айтион.

Причина. На слух современного читателя это термин двусмысленный. В греческом контексте в нем нет ничего от галилеевской науки. Айтиа — синоним первоначала (архэ) и означает то, без чего невозможна реальность, т.е. онтологический фундамент вещей. Аристотель говорит об айтиа как о последнем “почему” всего, что есть.

74. *βεβαιος, βεβαιωσις, βεβαιότης* – бевайос.

Определенность, надежный, подтверждение. Большинство греческих мыслителей полагали ее объективной прерогативой самого бытия. Согласно Пармениду, Платону, Аристотелю, определенность — та же стабильность Бытия, мира Идей, его абсолютность, закон бытия. Это нечто, благодаря чему структурно исключается возможность ошибки.

75. *χώρα* – хора.

Платон употреблял это понятие в значении пространственности, колыбели всего, что рождается. Хора близка необходимости постольку, поскольку беспорядок противен разуму: она скрытым образом участвует в интеллигибельном, это позитивная способность удержания разумного, упорядоченного. Хора предшествует космосу, в этом смысле, это повод для онтологического дуализма. Однако считаться первопричиной зла в духе восточного дуализма она не может, ибо представляет антитезу интеллигибельному не абсолютную, но относительную.

76. οὐρανός – уранос.

Небо. По Аристотелю, это “природное тело, которое находится на крайней периферии Всего... место, где пребывает Божественное”. Онтологически небо, по Аристотелю, образует собой промежуточную субстанцию между нематериальным, неподвижным, вечным и чувственным, подвижным и преходящим.

77. ἔλεος – элеос.

Сострадание, милосердие. Аристотель определил элеос как сострадание, причина которого зло, наступившее того, кто страдает безвинно, а потому оно заставляет страдать нас, или одного из нас (“Риторика”). Элеос как нечто сугубо негативное оценивается стойками, ибо, как любая другая страсть, сострадание подлежит искоренению.

78. συναίτιον – синайтион.

Сопричина, сопричастие. Материальная причина, которая, по Платону, будучи второстепенной, действует, подчиняясь другой, идеальной причине.

79. λόγος, νόημα – логос, нозма.

Понятие. Во избежание множества недоразумений теоретического и исторического характера будем различать две вещи: 1) употребление понятий и 2) установлено, что есть понятие и процесс образования понятия. Сократ и Платон открыли понятие как понятие, Аристотель же теоретически обосновал природу универсалий и процесс их образования. Понятие есть ментальное выражение сущности вещей, их структурных детерминаций и онтологической формы.

80. συμπεράσμα – симперасма.

Заключение, силлогистическое следствие.

81. τὸ ἐπιθυμητικόν – то эпитиметикон.

Вожделение, влечение. По Платону, некая способность души, ненасытной в обладании. От нее берут начало множество страстей и пороков.

82. συνημμένον – синемменон.

Условное. В гипотетической логике условные конструкции.

83. ἐκπύρωσις – экпиросис.

Космический пожар. Всеобщее возгорание, которое, согласно стойкам, для поддержания субстанционального равновесия между порождением и уничтожением переплавляет всю реальность в очистительном огне.

84. *ταραχή* – таракхэ.

Замешательство, структурная нарушенность, беспорядок, в который, по мысли скептиков, погружен весь мир, а посему он непознаваем.

85. *ἔλεγχος* – эленхос.

Опровержение. Существенный методологический момент философии вообще, античной, в частности; демонстрация противоречивости тезисов оппонента. Как метод он известен уже с элеатов, в частности, Зенона (знаменитые аргументы против движения и множественности). Его широко использовали Протагор и Горгий, эристы, сократики, скептики, неоскептики.

86. *εἰκασία* – эйкасия.

Наиболее низкий уровень мнения, доксы, в платоновской гносеологии.

87. *γνώσις* – гносис.

Познание. Следует различать три проблемы: 1) генезис познания, 2) природа и сущность познания, 3) ценность познания. Суть познания в античной парадигме заключена в некоторого рода встрече подобного (что в нас) с подобным (которое вне нас), идентификации, ассимиляции мыслью реальности. Познание, будучи человеческим, все же объективно улавливает вещи, как они есть. Ценность той или иной формы познания определяется по-разному, в зависимости от исходных установок.

88. *πᾶν* – пан.

Всё.

89. *θεωρία* – теория.

Созерцание. Одно из кардинальных понятий античной философии, подразумевающее как познавательное, так и моральное отношение человека к универсуму. В неоплатонизме, онтологическая энергия.

90. *ἀντίφασις* – антифазис.

Противоречие. Форма оппозиции, наиболее акцентированная и крайняя, характеризующаяся неприятием промежуточных терминов (Аристотель, “Метафизика”). Как например, между бытием и небытием структурно невозможен средний термин, который, впрочем, вполне возможен в оппозиции контрастности.

91. ἐναντιότης – энантиотэс.

Контрарность. Одна из форм оппозиции, менее радикальная, чем контрадикция, противоречие (см. выше), поскольку она допускает наличие промежуточных терминов (как, например, серое между белым и черным).

92. μεταστροφή – метастрофэ.

Обращение. Согласно Платону, обращение души от мира чувственного к миру умопостигаемому, к Идее Блага, происходит в процессе познания, философского воспитания. Обращение есть своего рода этический эффект познания, когда взор устремляется к божественному.

93. σῶμα – сома.

Тело. Первоначально термин означал “труп”, затем приобрел более широкий смысл, живое тело вообще, (еще у Гомера такое значение отсутствует). Позже он стал означать и неодушевленные тела. В философском языке присутствуют два акцента этого понятия: антропологический и онтологический. Орфико-сократическая традиция трактовала “сому” как: 1) тюрьму и могилу души, 2) служебный инструмент души, 3) потенциальность (материю), которая в акте есть душа, энтелехия (Аристотель). Известны также эпикурейская (механистическая) версия тела и противоположная ей стоическая (редукция бытия к телу). В неоплатонизме заметно радикальное сведение тела к форме.

94. φθορά – фтора.

Уничтожение, истребление, гибель, порча, разложение. По Аристотелю, как и генерация, разложение есть форма мутации, имеющая место по отношению к категории субстанции. Она означает разрушение субстанции, т.е. утрату материей формы. (см. — танатос).

95. σύνεσις, συνείδησις – синесис, синеидесис.

Сознание, совесть. Один из сложнейших терминов, отсылающих к моральному и одновременно интеллектуальному самосознанию собственного единства человека с миром вещей, с тем, что выше и ниже его самого. Равным образом, способность удерживать это единство и чистоту духовного мира. Родственные по смыслу понятия: “человек внутренний” Платона (“Государство”), “я” как “нус” Аристотеля. Немало суждений о синесисе мы находим у Эпиктета, Марка Аврелия, Сенеки, Плотина.

96. κόσμος – космос..

Порядок. Благодаря пифагорейской онтологии числа, сложилась традиция, согласно которой гармония и число поддерживают все и делают бытие тем, что оно есть. У досократиков такое понимание мира подкреплено разумным первоначалом. Аристотель говорит о сохранении космоса благодаря согласованности его элементов, их уравновешенности, так устроенной, что ни один из них не превосходит другой в потенции.

97. κράσις – красис.

В гиппократовой медицине — смесь четырех фундаментальных жидких соединений, которая определяет темперамент.

98. ποιησις – поэсис.

Творение. Понятие, отсутствующее у греков, появляется в философии Филона Александрийского, где оно выражает божественную активность по вызволению вещей из небытия. Позднее поэсис понимается как дар, как Божья благодать.

99. κριτήριον – критерион.

Это стоический аналог эпикурейскому понятию “канон” (см. выше). Критерий истины, согласно стоикам, в каталептическом представлении.

100. καρδιά – кардиа.

Сердце. В античной философии этот термин скорее физиологический, чем философский. Эмпедокл употреблял его вместе с понятием крови, с мыслительным органом, Аристотель — с чувственным органом.

101. τὸ δαιμόνιον – даймонион.

“Божественный глас”, который, как утверждал Сократ, слышен при определенных обстоятельствах как бы изнутри.

102. παρέκκλισις – паренклизис.

Клинамен. Инновация эпикурейской школы в атомистическую теорию. Слово означает “минимальное смещение” атомов от линии отвесного падения совершенно случайного происхождения. Онтологически оно объясняет возможность соединений атомов, антропологически служит для обоснования человеческой свободы, места для которой практически не оставляет всеобщая необходимость.

103. συλλογισμός – силлогисмос.

Дедукция. Процесс мысленного вскрытия частных истин из универсальных. Она противоположна индукции.

104. ὄρισμός – хорисмос.

Дефиниция. Согласно Аристотелю, дискурс, вскрывающий сущность вещей посредством указания на ближайший род и специфическое отличие.

105. θεώσις – теосис.

Деификация, уподобление Богу. Термин означает идентификацию человеческой души и Бога, берет свое начало от неопифагорейцев и платонизма.

106. δημιουργός – демиургос.

Демиург. Начиная с Платона, термин становится техническим для обозначения Бога как зодчего мира. Демиург — интеллигибельная причина и волящее начало. Он, взирая на мир Идей как идеальную парадигму, лепит “хору”, т.е. бесформенную материю, и из хаоса он вызывает мир к порядку. Двигательный мотив Демиурга — Благо. Иерархически Демиург ниже Идей, но выше мировой души и Богов, которых он производит.

107. δίας – диас.

Диада. Понятие Диады (большого-малого) появляется у пифагорейцев, означая начало делимости и принцип множественности. В так называемых незаписанных теориях Платона, Диада — вид интеллигибельной материи в ее ограничивающей функции. Диада соотносится с понятием “апейрон”, которое было введено в функции, аналогичной платоновской.

108. διαλεκτική – диалектика.

Диалектика (от диа-легейн) в античную эпоху обрела множество смыслов, из которых выделяемы, по меньшей мере, семь: 1) Методическое опровержение тезисов противника (Зенон Элейский, например). 2) Опровержение как самоцель (в софистике и эристике). 3) У Сократа диалектика становится диа-логом, в котором есть два момента — опровержение и майевтика, оба в ключе иронии. 4) У Платона, как метаэмпирический вывод, метод восходящий и нисходящий по обнаружению связей между идеями. 5) У Аристотеля диалектика совпадает с аналитикой и логикой возможного, диалектическим силлогизмом. 6) Стоики делили логику на диалектику и риторику. 7) Современные исследова-

тели допускают также наличие некоторых античных аналогов триадичной диалектики Гегеля, как синтеза противоположностей, элементы которой мы находим у Гераклита, Прокла.

109. διάλογος – диалогос.

Диалог. Цепочка вопросов и ответов в исследовании истины. Диалог — одна из ярких характеристик диалектики Сократа, в противоположность монологу софистов. Сократический диалог, имея строгую логическую структуру, был воспитательным методом с заметной моральной нагрузкой, вспомоществование душе через логос. У Платона это еще и литературный жанр. В отличие от своего учителя, не признававшего письменного слова, он пытался передать в диалоге все богатство живого слова, его оплодотворяющую силу.

110. διάνοια – дианойя.

Разум, мысль. В противоположность опыту, чувствованию, понятие диа-ноэз акцентирует дискурсивную мысль в процессе ее переходов. В этом смысле дианойе противостоит ноэсис, интуитивная, непосредственная мысль, что впервые отмечено Платоном.

111. διατριβή – диатриба.

Литературная форма, узаконенная киниками, имела при всей краткости этический и назидательный характер. По тону напоминала язвительную пародию.

112. φθίσις – фтисис.

Уменьшение, убывание, исчезание, чахотка. По Аристотелю, форма мутации, количественного изменения.

113. ἀπόδειξις – аподейксис.

Демонстрация, доказательство. Так назвал Аристотель “Вторую аналитику”. Силлогизм, который формально корректным способом объединяет верные посылки.

114. θεός – θεῖον – теос, тейон.

Бог, божественное. Для греков характерно понимание божественного как структурной множественности, что образует несомненную антите-

зу монотеистическому пониманию Бога библейского происхождения. Синтетический ракурс этой многогранной проблемы отражает следующие моменты: Бог как начало (то, из чего, в чем и для чего все есть), Бог как разумное основание, как метаэмпирическая реальность, как позитивное бесконечное, наивысшая потенция, неиссякаемая продуктивная энергия, целостный и замкнутый горизонт мысли, причина всего безусловного. Греческий Бог — творец, но лишь постольку, поскольку он несет порядок, но не потому, что дарует бытие. Что касается отношения Бога к человеку, то, начиная с Гомера, греки говорили о “сингенейе”, т.е. их сродстве, что получает обоснование лишь в платоновском “Тимее”. Идея Бога, награждающего праведных и карающего порочных людей, орфического происхождения, не имела широкого влияния в античности, ибо среди мыслителей доминировало представление об автономии моральной жизни и добродетели. Что касается возможности постичь божественное, то лишь немногие из них сомневались в этом. Но поскольку божественное виделось как своего рода недоступно рациональное, то путь к нему лежал через мистическое единство, экстаз, где человек, впрочем, мог рассчитывать лишь на самого себя. Для стойков становится центральной проблематика божественного как Провидения (см. “Пронойя”).

115. δόγμα – догма.

Термин означает доктрину как объект неколебимой веры. Напомним, что Аристотель называл догмой общее убеждение философов физиса в том, что “из ничего — ничто, а все — из того, что есть”. Эпикурейцы и стоики считали неизбежным для мудреца иметь догмы, т.е. доктринальные принципы, сообщающие устойчивость всему прочему. Именно догма стала объектом систематической критики со стороны скептиков, которые видели в ней “согласие, данное чему-то темному, сомнительному”. В религии догма имеет решительно иной смысл, т.е. истину откровения. Как таковая она не есть объект разума, но дело веры.

116. λύπη – люпэ.

Боль, страдание, печаль. В понимании страдательных явлений души и тела можно выделить три интерпретации: 1) религиозная, берущая начало от орфиков, связана с идеей изначальной вины и цикла перерождений как наказания за эту вину. Здесь страдание выступает как искупление. (Платон, “Горгий”, “Федон”, “Государство”). 2) Эпикур соединяет страдание со злом, полагая основной задачей философии избавлять от него человека. 3) Посидоний выразил третью позицию по отношению к страданию — стоическую — безразличие: “Страдание,

как это ни тяжело, но никогда не признаю тебя злом”. Мудрец — тот, кто умеет быть счастливым и в быке Фалариса.

117. δόξα – докса.

Мнение. Уже на заре античной философии докса была объявлена источником ошибок, ибо это дорациональная стадия познания, когда разум в плену чувств и видимости вещей.

Лишь скептики придали доксе достаточно непривычный оттенок. Отрицая философскую спекуляцию, они выбрали “синетейю”, “доксу” как достойные доверия.

118. ἀτορία – апория.

Сомнение. Термин фиксирует ситуацию осложнения, субъективного и объективного характера, в который попадает сознание на подступах к истине. 1) Сократическое сомнение — это такое, которое можно было бы назвать методическим, т.е. условием истины. 2) Скептическое сомнение — во всем другое, ибо оно есть самоцель, а потому не просто затрудняет, но перекрывает доступ к истине.

119. δύναμις – динамис.

Потенция, сила. По Аристотелю, динамис — принцип движения или изменения, которое находится в другой вещи или той же самой, поскольку она другая. Согласно Филону Александрийскому, Потенции — множество проявлений активности Бога. В неоплатонизме динамис — бесконечная продуцирующая сила. (См. “энергейя”).

120. ἐκλεκτικὴ αἵρεσις – эклектикэ гайресис.

Термин употреблял Диоген Лаэртский, но точный его смысл установился позже.

Эклектической принято называть философию, которая складывает вместе элементы различных систем, полагая, что истина рассыпана по разным философским сектам.

121. τὸ ἡγεμονικόν – то гегемоникон.

Гегемон. Согласно стоикам, это рациональная часть души (см. “логистикон”), т.е. пневма чистейшая, а потому некое тело. От “гегемона” берут начало семь частей души. Добродетели и пороки, таким образом, суть положения гегемона. Марк Аврелий придавал ему онтологический статус.

122. φιλαυτία – филаутия.

Эгоизм. В “Никомаховой этике” Аристотель уточняет, что это — “любовь к самому себе”, но, поскольку это характеристика любого челове-

ка, и если учесть, что в нем есть как лучшая, так худшая часть, то эгоист тот, кто любит в себе именно худшую, низшую часть самого себя.

123. εἰδῶλα – эйдола.

Образ, имидж. Это термин стал техническим уже со времен Эпикура. Эйдола — образы, которые исходят от вещей, они продуцируют форму и структуру. Проникая в нас, они становятся причиной ощущений, представлений, мыслей, фантазий, восторгов.

124. εἶδος – эйдос.

Идея. В досократовой мысли эйдос соответствует понятию формы. У Платона это — Идея, интеллигибельная форма. Для Аристотеля эйдос — фундаментальное начало, но не отделенное, а, скорее, присущее самим вещам. Другой смысл эйдоса в “Метафизике” — вид, специфическое отличие вещи.

125. ἕν, μονάς, ἐνάς – эн, монас, энас.

Единое в онтологии Плотина.

126. ἀπόρροια, ἀπορροή – апорройя.

Эманация. Понятие восточного происхождения, означающее освобождение, растрату потенции. По Плотину, это не необходимый процесс физического типа, но результат свободной активности Единого, которая по своему характеру есть самосозидание метафизического плана.

127. σκέψις – скепсис.

Сомнение, тупиковая ситуация в исследовании.

128. ἐνέργεια – энергейя.

Энергия. Акт, действие, близлежащее понятие — “динамис”. Акт — это бытие в его не-потенциальности, т.е. реализованное бытие, наиболее полное. Онтологический закон акта-потенции — это закон безусловного приоритета акта над потенцией, тем, чего нет, но, может быть, в онтологическом, хронологическом и гносеологическом смыслах. Акт есть правило и цель потенции, но не наоборот.

129. ἐγκράτεια – энкратейя.

Самоконтроль, господство над самим собой. По Сократу, это господство разума над животным началом, над телом. Энкратейя — это, стало быть, внутренняя свобода.

130. ἐντελέχεια – энтелехия.

В основе энтелехия синонимична энергейе, т.е. акту, в противоположность потенции. Это прежде всего реализация формы. Аристотель вводит энтелехию для решения двух проблем — движения и души — в их отношении к телу.

131. ἐνθύμημα – энтимема.

По Аристотелю, это риторический силлогизм, близкий к диалектическому силлогизму, ибо принимает вероятные посылки.

132. ἐνθούσιασις, ἐνθουσιασμός, ἐνθουσιάζω – энтусиасис.

Энтузиазм. Божественное вдохновение, быть во власти Бога — характеристика поэтического творчества. Демокрит был первым, кто интерпретировал вдохновение как род экстаза. “Безумие — вот без чего нет великого поэта”, — говорил Цицерон, ссылаясь на Демокрита и Платона.

133. αἰῶνες – айонес.

Эоны. Так гностики называли вечные частицы, которые исходят от первоначала (напр., Валентин).

134. ἐποχή – эпохэ.

Задержка, приостановка суждения. Термин, по-видимому, введен Архесилаем для выражения скептической “адоксии”.

135. ἐποπτεία – эпоптейя, эпоптика.

На языке мистерий это кульминационный пункт философской инициации, момент экстатического соприкосновения с божественным.

136. ἐριστηκῆ – эристика.

Тяжба. Наиболее типичная форма эристики — споры среди молодого поколения софистов, против которых был написан диалог Платона “Эвтидем”.

137. ἥρωας – герос.

Герой. В греческой мифологии герой понимался как полубог, как демон, стоящий в промежуточной позиции между богом и человеком. Такое понимание сохраняется вплоть до стоиков, видевших в героях души, наделенные особым совершенством.

138. ἔρως – эрос.

Любовь. Если не считать космогонические интуиции Гесиода, Парменида и Эмпедокла, первой систематизацией понятия Эроса был платон

низм. (Платон “Пир”, “Федр”). Эрос у Платона выступает как синтетическая сила, посредник между чувственным и сверхчувственным, дающий крылья подняться по вертикали прекрасного в различных его проявлениях, чтобы познать Красоту в себе, что совпадает с Благом. В “Федре” Платон сближает Эрос с анамнезом, т.е. с метафизическим воспоминанием о Гиперурании, откуда родом душа. Красота — единственная Идея, имеющая привилегию быть видимой, и как таковая она — просвет интеллигибельного в чувственном, она воспламеняет душу и влечет к восхождению. Эрос, таким образом, ностальгия по абсолюту, а потому он не имеет своей последней целью личность. По Аристотелю, Бог не субъект любви, но лишь объект ее, ибо греческий Эрос это всегда воодушевляющий недостаток. Оптимальное для Абсолюта — ни в чем не нуждаться, быть самодостаточным.

139. ἀλήθεια – алетейя.

Истина, правда. В античной мысли выделяемы два основных смысла истины: 1) онтологический и 2) гносеологический. Уже досократики идентифицировали истину и физис (как например, у Парменида). По Аристотелю, любая вещь обладает истиной настолько, насколько она обладает бытием. Потому причина более истинна, чем причинно обусловленное, сверхчувственное более реально, чем чувственное, ибо имеет больше бытия. Плотин понимал под истиной Дух, который есть синтез бытия и мышления. Гносеологически, хотя истина это аффект мысли, ее основание есть всегда реальность, бытие. Любопытна позиция стоиков, по мысли которых истина — это тело. Общей для античных мыслителей была вера в доступность истины для человека, ее непотаенность, несокрытость, что следует из этимологии слова а-Летейя, т.е. то, что вне Леты, неподвластно забвению, не смываемо водами Леты, прорубает в вечности.

140. ἀμαρτία – амартия.

Ошибка. Этот термин включает в себя две группы основных значений: 1) логико-гносеологическую, связанную с мнением, доксой, 2) моральную, включающую понятия греха, вины.

141. ἑσωτερικός – эзотерикос.

Слово происходит от греческого “эзо”, что означает “внутри”. Эзотерическими называют сочинения, например, Аристотеля, предназначенные для использования внутри школы узким кругом учеников.

142. ἐμπειρία – эмпейрия.

Опыт. По Аристотелю, термин характеризует отношение между понятиями в памяти. Эмпириками же Аристотель называет тех, кто знает

лишь данные факта, в то время как мудрец — тот, кто знает причину факта.

143. δίκη – дикэ.

Искушение, возмездие, справедливость. Значение дикэ в освобождении от вины за причиненное через наказание, исходящее от начала справедливости.

144. τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστὶ – то ти эн эйнай, то ти эсти.

Сушность, эссенция. Сушность, по Аристотелю, есть то, ради чего все вещи обладают бытием, что совпадает с эйдосом и формой. Ошибочно переводить сушность как “оусия”, ибо сушность — лишь один из смыслов “оусии”, хотя и основной. Если трактовать “оусию” как сушность, то неясно, почему Аристотель называл “оусией” нечто отдельно существующее, и даже иногда материю, кроме того, для стоиков именно “оусия” — это материя.

145. ὄν, εἶναι – он, ейнай.

Бытие. Теория бытия тематически восходит к Пармениду и элеатам. Парменидовское бытие едино, конечно, сферообразно, никем не порождено и неразруσιμο, неподвижно. Эмпедокл, Анаксагор и атомисты видели бытие как изначально множественное. Платон трактует бытие как множественность идей. Аристотелевское понятие бытия удерживает как интеллигибельную реальность, так и чувственную.

146. ἐξωτερικός – экзотерикос.

Экзо — вне, снаружи. Экзотерическими называются сочинения, например, Аристотеля, адресованные широкой публике.

147. ἔκστασις – экстасис.

Экстаз. Выход из себя (эк-стазис) у Филона Александрийского означает нечто, возможное лишь в благодати Божьей, дарованной нам. По Плотину, экстаз — это отсечение инакости, упрощение, единение с Единым. Он не зависит от Бога, но лишь от нашей способности достичь свой “телос”. Такой экстаз — форма автаркии.

148. αἰθήρ – эфир.

Теория эфира как элемента, онтологически отличного от других четырех, созрела в Академии Платона, хотя представлена отчетливо лишь Аристотелем, который вводит эту пятую субстанцию для обоснования неуничтожимости небес.

149. αἰών, αἰδότης – айон, аидотэс.

Вечное. Понятие вечного родилось сначала как отрицание времени и движения у элейцев, затем Платон переосмыслил его как свойство умопостигаемого и трансцендентного. Позже появился обратный смысл: то, что длится вечно во времени, как вечное возвращение. Наконец, это еще и духовный опыт экстаза.

150. ἠθική – этика.

Рефлексия по поводу морали и поведения имеет множество фаз, среди коих выделяется момент крушения полиса, когда этику гражданина сменяет этика индивида. Этические понятия — эвдаймония, арете, свобода как рациональность, энкратейя, автаркия.

151. εὐδαιμονία – эвдаймония.

Счастье. Упование (человека или народа в целом) на то, что его внутренняя ценность совпадает с внешней ситуацией. Легко усмотреть в этом понятии религиозный фон в виде идеи покровительства доброго демона, раздающего материальную награду добродетельным.

152. εὐλογον – эвлогон.

Правдоподобное. Антистоическая теория Аркесилая, заменяющая догматическую определенность Стои на понятие простой разумности, правдоподобия как критерия истины.

153. εὐθυμία – эвтимия.

Спокойствие. По Демокриту, эвтимия — цель жизни — в господстве над желаниями.

154. ἐνάργεια – энаргейя.

Очевидность. То, что видимо и проявлено во всей полноте, непосредственно, и как таковая энаргейя — гарантия истины и определенности.

155. ψεῦδος – псеудос.

Ложь. Логически, по Аристотелю, ложно то суждение, которое соединяет несоединимое и разъединяет нераздельное в реальности.

156. πόνος – понос.

Усилие, риск, тяжелый опыт души и тела. Это понятие играет заметную роль в этике киников, у Антисфена, Диогена и др. (см. аскеза).

157. ἐλπίς – элпис.

Термин Филона Александрийского, близкий по значению к понятию надежда (одновременно — любовь и вера)

158. πρώτη φιλοσοφία – прото-философия.

По Аристотелю, первая философия — метафизика, мудрость, или теология.

159. δευτέρα φιλοσοφία – деутера философия.

Вторая философия, физика.

160. τέλος, σκοπός, τὸ οὐ ἔνεκα – телос, скопос.

Цель. Цель действий, а также добродетель как цель, к которой все рожденное устремлено.

161. νόου ἄνθος – ноу антос.

Цвет интеллекта. Наивысшая активность, сверхрациональная способность, которая, согласно халдейским оракулам, мистическим образом ведет к божественному.

162. φυσική – физика.

Исследование природы, которое у досократиков — истинная онтология, или естественная теология. Платоновская физика — это метафизика чувственного.

163. φυσιογνωμονία, φυσιογνωμική σοφία – физиогномония,
физиогномикэ софия.

Искусство угадывания, перехода от физики лица к характеру и поведению человека. Знаменитый пример — физиогномист Зопир из “Федона”.

164. ἀνδρεία – андрейя.

Крепость, стойкость, непреклонность. Одна из основных добродетелей. Иногда переводится как мужество.

165. τύχη – тюхэ.

Фортуна. Фортуна, по Аристотелю, случайная причина вещей, особая форма случая.

166. φυγή – фюгэ, fuga (лат).

Бегство от мира. Одна из характеристик платоновской этики, требование освободиться от мирского зла и уподобиться Богу.

167. γένεσις – генесис.

Порождение. Наиболее радикальная форма изменения, по Аристотелю. Структурное порождение включает в себя все прочие формы движения.

168. γένος – генос.

Род. По Аристотелю, генос — истинная и собственная универсалия, содержание сущности. Например, человек — животное рациональное, где животное — род, нечто вроде логической материи.

169. ἱεραρχία – иерархия.

Священный порядок вещей, согласно Псевдо-Дионисию Ареопагиту. Порядок структурирования реальности сверху вниз, где низшее зависит от высшего.

170. κήπος – кепос.

Сад, школа Эпикура.

171. πνεῦμα – пневма, спиритус (лат).

Дыхание, дух, жизненная энергия, то, что есть во всех живых существах. У стойков пневма — огненное дыхание, которое все проникает и все трансформирует.

172. γυμνοσοφιστής – гимнософистэс.

Гимнософист. Буквально это означает “голый мудрец”. Так греки называли индусских мудрецов. Особенной известностью пользовался Калан. Гимнософисты оказали влияние на Пиррона, киников.

173. χαρά – хара.

Радость. Перипатетик Ликон указывал на радость как высшее благо, киренаик Теодор отождествлял ее с мудростью.

174. δικαιοσύνη – дикайосюнэ.

Юстиция, справедливость. Софисты, разделяя закон и природу, добавляли к этому различие между справедливостью по закону и справедливостью по природе, наделяя последнюю всеми преимуществами перед первой. Платон восстанавливает объективную ценность закона. Он определяет дикайосюнэ как гармоническое расположение частей души, когда каждая из них делает то, что ей надлежит. По Стагириту, справедливость включает в себя и венчает собой все прочие добродетели.

175. γνῶσις – гносис.

Познание. Особая форма познания — мистическая — позднего периода язычества, характерная для некоторых еретических сект. Гностики отстаивали свой путь к Богу, алогичный путь непосредственного просветления. Бог по природе непознаваем, но Он может при определенных обстоятельствах открыться тем, у кого достаточно силы верить в Него, молиться и обожать.

176. πολιτείας σχήματα – политейас схемата.
Формы государственного правления.

177. χάρις – харис.

Благодать. Согласно Филону Александрийскому, это особая характеристика Бога, дарующего в своей универсальной творческой активности, бескорыстно. Идея библейского происхождения, она была чужда античной мысли.

178. εἰμαρμένη – геймарменэ.

Судьба, фатум. Из религиозного мифа геймармене становится техническим понятием у стоиков, означая закон, по которому случилось так, как случилось, как случается, и будет случаться, как должно случаться. Фатум стоиков отнюдь не слеп, напротив, он рационален, необходим.

179. πόλεμος – полемос.

Война. В онто-космологической перспективе термин метафорически означает оппозицию. Интересные наблюдения делает Платон в “Государстве”, объясняя “полемос” как результат порчи души, почему и необходим класс воинов-стражей в идеальном государстве.

180. ἱστορία – история.

Семантическое поле этого греческого термина много шире современного, ибо включает не только факты и события в их взаимосвязях, но и методическое наблюдение, научное исследование (Платон, Аристотель, Теофраст и др.).

181. ἰδέα – идея.

Идея, от “идэйн”, т.е. увидеть, соотноситься с формой. Уже Демокрит (“атомос идея”) говорил о геометрической форме атомов. Платон сделал знаменитым это слово, означившее сверхчувственную реальность, парадигму, чистое бытие.

182. ἀκίνητος, ἀκίνησις, στάσις – акинетос, акинесия, стасис.

Неподвижное. По Пармениду, это структурная характеристика бытия, где абсолютно отсутствует любая форма изменения. По Платону, акинетос — свойство мира Идей. Согласно Аристотелю, “энергея акинесияс” — это неподвижный вечный двигатель, т.е. активность без движения, неизменная активность.

183. ἀθανασία – атанасия.

Бессмертие. Теория, принимаемая большинством античных философов, согласно которой то, чем человек владеет неотъемлемым образом, т.е. душа, психе, не превращается в прах, а остается в веках бессмертной.

184. ἄγνωστος – агностос.

Непознаваемое. То, что не поддается рациональному познанию в любой из его форм. В парменидо-платоновско-аристотелевском контексте классической спекуляции непознаваемое связано с небытием. По Аристотелю, непознаваема материя, ибо как абсолютной потенциальности ей не достает форм. Радикальное отрицание такой онтологии скептиками приводит к тезису о непознаваемости всей реальности и, как следствие, к потере стабильности бытия. Согласно Филону Александрийскому, нельзя познать сущность Бога, ибо он трансцендентен, но существование Бога познаваемо.

185. ἄσώματος – асоматос.

Бестелесное. Бестелесность для досократиков означала отсутствие пределов, подобных тем, что имеют конкретные тела, указывая на бесконечность первоначала. Для Платона бестелесное — нематериальное, сверхчувственное. Для стоиков все бытие — тело, лишь онтологический статус бестелесен, будучи ничем.

186. ἀδιάφορον – адиафорон.

Индифферентное, безразличное. Согласно стоикам, индифферентно все, что между добродетелью и пороком: жизнь, смерть, здоровье, болезнь, красота, уродство и т.д., впрочем, некоторые из них предпочтительны как имеющие ценность, другие отвергаемы как не имеющие ее.

187. ἄτομον – атомон.

Индивидуум. Есть два существенных значения атомона: 1) то, что неделимо и 2) то, что не присуще многим вещам, а потому противоположно универсальному. Первое соотносится с атомом. Второе, по Аристотелю, соответствует конкретному, отдельному, “катэкастон” Такой единичный индивид рационально не познаваем. Позже Плотин попытался спасти индивидуальность, введя идеи индивидов во второй ипостаси.

188. ἄρρητος – аррэтос.

Невыразимый. Невозможность быть выраженным и определенным в словах. Таков Бог у Филона Александрийского, в герметической философии, у халдейских оракулов (см. сигэ).

189. νόησις – ноэсис.

Интуиция, активность “нуса” по усмотрению интеллигибельного непосредственным образом.

190. μετακόσμιον – метакосмион.

Межмировое пространство, которое, по Эпикуру, отделяет один мир от другого, благодаря чему возможно формирование новых миров.

191. ἐγώ – эго.

“Я”. Западная проблематика “я” так, как она сложилась от Августина к Картезию и далее, античной мысли практически не знакома. Как унитарная основа жизни “эго” дано сознанию непосредственно и объектом рефлексии для греков не было. То, что соотносилось с “эго”, было, скорее, “мы” — “гемейс”; узаконение этого термина — “себя самого” — мы находим в “Алкивиаде старшем” Платона. “Мы”, по Сократу, есть наша душа, наш “нус”.

192. ὑπερούρανιος – гиперураниос.

Гиперурания. По Платону, место над небом и над космосом, которое, в строгом смысле, не есть локальность. Гиперурания — образное выражение внепространственности.

193. ὑπόστασις – гипостазис.

Ипостась, субстанция. Термин, использованный уже стоиками, стал техническим с легкой руки Плотина. Особенность его — в неотъемлемости от диалектики процесса: ипостась — субстанция, которая исходит из другой, в свою очередь, порождая другую.

194. ὑπόθεσις – гипотезис.

Гипотеза. Аристотель определяет гипотезы как предпосылки доказательства, как протазис, увертюру к исследованию. В узком смысле гипотеза — это не необходимая посылка, а предположение для уточнения и анализа.

195. αὐτὸς ἔφα – аутос эфа.

“Так сказал он”. Формула пифагорейцев, выражающая абсолютный непререкаемый авторитет учителя.

196. θυμοειδής – тюмоэйдес.

Вспыльчивый. По Платону, специфическая способность души, заставляющая нас гневаться, воспаляться, терять самообладание.

197. εἰρωνεία – эйронея.

Ирония, притворство. Термин стал техническим для обозначения существенной характеристики сократического метода. Чтобы вынудить собеседника дойти до дна своей души, найти и освободиться от ошибок, Сократ пускался на хитрости, но, переодеваясь в шута, он достигал целей вполне серьезных.

198. ἰσωνομία – изономия.

Равновесие. Закон онтологической компенсации различных частей реальности в видах экономии всего, согласно Эпикуру.

199. ὄρμη – гормэ.

Инстинкт. Природная алогичная тенденция поведения любого существа к самосохранению и усвоению всего, что этому способствует. В стоическом контексте панлогизма инстинкт становится выражением физиса и проявлением логоса (см. ойкеозис).

200. καθῆκον – катекон.

Достойное действие. В стоическом контексте это — должествование, относящееся к биологической природе, животному началу в человеке.

201. κατόρθωμα – катортома.

Правильное действие. Совершенное в моральном смысле действие основано в стоической парадигме на “ортос логос”, праведном разуме (отсюда понятие ортодоксальности). Судить о катортоме можно лишь, исходя из принципа правды, его питающего, где исчезает все внешнее, а потому это — исключительная прерогатива мудреца.

202. κοινωνία – койнония.

Общность, коммунизм. По Платону, одна из возможных форм отношения 1) между Идеями и чувственными вещами, 2) между людьми, от семьи до общества в целом, 3) между людьми и Богами. Термином “коммунизм” также принято обозначать платоновскую теорию общности жен, детей и материальных благ, необходимых, по Платону, для двух высших классов Государства в целях элиминации инстинкта собственности.

203. νόμος – номос.

Закон. Все человеческие законы — говорил Гераклит — питаются единственным божественным законом. Одна из фундаментальных идей античной философии — принять смерть из уважения к закону — подтверждение этой идеи Сократом. Впрочем, антитетичность номоса

и физиса была также обнаружена достаточно рано — софистами, киниками, эпикурейцами.

204. ἔλευθερία – элеутерия.

Свобода. Современному читателю будет не просто отыскать греческий аналог знакомого всем понятия свободы по причине радикального изменения его смысла. Для грека свобода совпадает с разумом, для христианина — с волей. Если для нас желать — это функция автономной души, то для грека души, независимой от разума, не существовало, скорее, свобода для него — это свободно принятое разумное решение.

205. Λύκειον – ликейон.

Лицей. Афинская гимназия была так названа в честь Аполлона Ликейского. Аристотелевская школа.

206. πέρας – перас.

Предел. По Аристотелю, крайняя граница вещи, а также форма, цель, субстанция. Каждое начало есть перас, но не каждый перас, предел — это начало.

207. λογική – логика.

Логика, рефлексия по поводу логоса и его движений, законы мысли.

208. λόγοι σπέρματικοί – логой сперматикой.

Содержание имманентного Логоса, в коем есть семена всех вещей, по мысли стоиков.

209. λόγος – логос.

Ни один из современных языков не имеет точного аналога понятию логоса. Косвенно это — разумное начало, о котором говорит уже Гераклит. Для стоиков Логос — не только онтологически начало (огонь как созидательная сила), но и этический норматив, принцип истины.

210. φῶς – фос.

Свет. По Пармениду, третий путь к истине, начало, противоположное тьме. Источник света, по Платону — Идея Блага.

211. τόπος – топос.

Место. Термин физико-онтологический, метафизический и логико-риторический. По Аристотелю, первый неподвижный предел содержимого.

212. μαγικὴ τέχνη – магикэ техне.

Магия. Искусство чародейства, умение господствовать над людьми, вещами, и даже богами, навязывая им свои желания. Полная антитеза рациональному научному духу. В постплатоновском неоплатонизме магия и теургия знаменуют потерю доверия к логосу.

213. μαίευτικὴ τέχνη – майевтикэ технэ.

Буквально, повивальное искусство. Сократ подразумевал под майевтикой последнюю фазу иронического процесса, когда он помогал душе, уже освободившейся от фальшивых иллюзий и “беременной” правдой, опростаться, т.е. “родить” истину.

214. τὸ κακόν – то какон.

Зло. Онтологически зло — негативное, несовершенное мира, которое в греческом духе объяснялось как материальное начало, то, что не сводимо к форме и чистому акту. Лишь в герметизме, гностицизме (а также у Нумения) можно увидеть дуалистическое понимание природы зла как противоположного благу начала. Элиминацию онтологического зла мы находим у стоиков. Антропологически зло — это смерть и страдание, часто связываемое с изначальным грехом. Моральное зло — это порок, грех, естественный источник которого греки часто усматривали в ошибке разума, ложном мнении.

215. μανία – мания.

Безумие, сумасшествие, фурор, расширение. По Платону, божественная сила в нашем интеллекте, когда он, расширяясь, выходит из себя, из-под контроля разума. Он выделяет 4 вида мании: 1) пророческая, пророческая, 2) ритуальная, 3) поэтическая, 4) эротическая.

216. μαντική – мантика.

Предсказание. Искусство предвидения будущего. Теоретическое обоснование мантики дали стоики в понятии Судьбы и ее неотвратимости. Теургия, которой подчинена мантика, предполагает также возможной модификацию будущего путем воздействия на божественное.

217. μαθηματική – математика.

Наука о числе, количестве и о том, что с ними связано. Для античной математики характерна ее неотторжимость от метафизики. Секст Эмпирик назвал одну из своих работ “Против математиков”, где поставил под сомнение пифагорейскую онтологию.

218. ὕλη – гиле.

Материя. Буквально: лесоматериал, сырье для постройки. Гиле — то, из чего сделаны вещи. 1) Материя умопостигаемая — метафизика, 2) материя чувственная — физика. В первом случае — это оправдание множественности Идей (по Платону), пифагорейских модулей, во втором, это — вода, апейрон, воздух, огонь, то, из чего все.

219. γάμος – гамос.

Брак, супружество. Спектр представлений о гамосе широк: от негативного (киники, Платон, эпикурейцы) до позитивного (неопифагорейцы), нейтральная позиция — у стоиков.

220. τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ – та мета та физика.

Метафизика. Термин неопределенного генезиса. До недавнего времени его приписывали Андронику Родосскому, однако задолго до него, как выяснилось, термин был употребляем. Метафизика — наука, занятая той реальностью, что выше (мета) физической. Отсюда две интерпретации ее объектов как крайних не только онтологически, но и хронологически. Сначала мы познаем вещи физические, свою природу, и лишь потом — сверхфизическое, даже если это второе — на самом деле, иерархически первое, предшествующее.

221. μετεμψύχωσις – метемпсихόσις.

Метемпсихоз. Трансмиграция души через различные тела, в том числе и нечеловеческие. Генетически эта идея — от орфиков, пифагорейцев, Эмпедокла, Платона. Филологически термин предполагает изменение души, а не тела. Обратную ситуацию точнее выражает термин “метенсоматозис”, где ясно, что душа мигрирует от тела к телу, меняя оболочку телесную, соматос, о чем и говорит Плотин.

222. μέθεξις – метексис.

Участие, причастность. На языке платоновой метафизики метексис — одна из форм отношения Идей к физическому миру. Чувственное участие в идеальном в той мере, в какой последнее реализуется в чувственном. Важную роль играет метексис в диалектике Прокла, связывая высшие и низшие ипостаси.

223. μέθοδος – методос.

Метод. Этимология подсказывает, что это — путь следования (метаодос) в постановке и разрешения проблем. Аристотель подчеркивает, что метод должен соответствовать объекту науки (что математика, к примеру, отнюдь не для всех наук хороша).

224. μικρός κόσμος – микрос космос.

Микрокосм. На протяжении всей античной философии выражение “микрокосм” стремится передать понимание человека как мира в миниатюре — от натуралистов до неоплатоников. Платон и стоики видели космос наподобие живого великана. Человек, подобно космосу, не только состоит из тех же четырех элементов, но и обладает всеми потенциями космоса. “Маленьким небом” называет человека Филон Александрийский, где звезды — его искусства, науки, ремесла.

225. μίμησις – мимесис.

Подражание. По Платону, мимезис — сущность искусства, которое копирует вещи, последние же копируют Идеи, потому поэт — всего лишь копиист. По Аристотелю мимезис — форма творения реальности заново по закону сходства и вероятия, а потому поэт обогащает жизнь, состязаясь с творцом.

226. μυστήρια – мистерия.

Обряды инициации, например, среди орфиков, посвящения в тайну истины, скрываемую по определенным соображениям.

227. μίκτος – миктос.

Смешанный. По Платону, это то, что получается в результате воздействия “перас”, ограничивающего начала, на бесконечное — “апейрон”. Например, Единое — перас, Диада — апейрон, результат их взаимодействия — Идеи.

228. μέτρον, μέτρον – метрон, метрион.

Мера. По Платону, мера — не количественное, но качественное понятие. Аристотелевская умеренность характеризует основную добродетель, удерживающую от крайностей. Протагор превзошел многие современные гносеологии, провозгласив человека мерой всех вещей. Согласно софистам и скептикам, сами вещи — мера познания, а не человек.

229. μῦθος – мифос.

Миф. Фантастико-поэтический рассказ о вещах, которые составляют объект философского исследования. Дух мифа совпадает с духом философии — незаинтересованность, созерцательность, откуда и рождается удивление.

230. θάνατος – танатос.

Смерть. Когда говорят о танатосе, речь идет не о факте или констатации события, но о рациональном объяснении. В этом последнем смысле мы

имеем различные ответы греческой мысли. По Пармениду, нет ни рождения, ни смерти, и даже труп чувствует. Смерть не затрагивает бытие. Она не катастрофична и для атомистов, распад элементов сменяется их новым соединением. В рамках стойческого циклизма — идеи вечного возвращения — смерть эпизодична. Контрапунктом жизни предстает смерть у Аристотеля.

231. τὸ κινεῖν ἀκίνητον – то кинун акиэтон.

Неподвижный двигатель. Характеристика природы Бога по Аристотелю.

232. μουσική – мусикэ.

Музыка. По Платону, философия — самая величественная музыка (“Федон”), а музыка — это философия в миниатюре. Музыка, как заметили пифагорейцы, это гармония противоположностей, и как таковая, она скрыта в природе числа. В музыке — потенция катарсиса, излечивающая душу.

233. δεῦτερος πλοῦς – деутерос плус.

Вторая навигация. Выражение Платона, относящееся к процессу переосмысления, результатом которого стало открытие сверхчувственного, мира Идей.

234. ἀπόφασις – апофасис.

Отрицание. Логическая операция исключения предиката. Кроме того, это основное понятие т.н. апофатической теологии (в греческой патристике).

235. νόησις – ноэсис.

Мысль, познание в его наиболее высоких формах, улавливающие Идеи, как правило, непосредственным образом. Ноэсис ноэзеос — чистое мышление Бога о самом себе по Аристотелю.

236. μή ὄν – мэ он.

Небытие, чистая негативность, противопоставляемая чистой позитивности, бытию. Тематически проблематика небытия разработана элейцами.

237. νοῦς – нус.

Интеллект, ум, понимание, мышление. В отличие от современного аналога греческий семантический ареал нуса много шире: его онтологический смысл — божественный нус, все знающий и упорядочивающий космос, — подчеркивали уже досократики.

238. σύνολος – синолос.

Конкретное единство формы и материи. В онтологии Аристотеля синолос — определенный тип субстанции, как понятие оно отвечает формальным реквизитам оусии. Имеющий материю синолос является объектом опыта, а не определения, он подвержен распаду и генерации. Как чувственная индивидуальная субстанция синолос специфицируется в человеческой персональности; логические доказательства, относящиеся к ней, затруднены в силу ее изменчивости.

239. φύσις – фюсис.

Натура, природа. В современных языках нет слова, смысловое поле которого покрывало бы семантику физиса. По Аристотелю, это 1) генерация вещей, которые растут, 2) сам принцип роста всего живого, 3) начало первого движения всякого живого существа, 4) то, что лишено формы и обладает только потенцией. У досократиков физис был божественным началом бытия и жизни всех вещей. Он обретает асоматическую характеристику у Анаксимена и Мелисса, поэтому говорить о материалистичности философии физиса, по меньшей мере, некорректно. В гераклитовой теории физис объединяется с Логосом, включая в себя начало разумности и порядка. Физис на первом этапе — тотальность всего реального в его онтологической структуре, включая порядок и его законы. После “второй навигации” Платона физис стал обозначать только чувственную реальность. У стоиков физис становится основанием моральной и политической нормы, т.е. Логосом-физисом. У Плотина физис — крайняя оконечность Души, ее аспект, результат созерцания Души.

240. ψυχή – психэ.

Душа. В греческом горизонте понятие души играет существенную роль на всех уровнях: от метафизики до философии природы, от космологии до антропологии, от морали до политики, от гносеологии до религии. У Гомера “психэ” соотносится 1) с “психо” (дыхание жизни, последнее дыхание в ситуации смерти), и 2) с призраком-тенью, неким фантазмом, который после смерти отправляется в Аид. Он лишен сознания и познания, выражая лишь нечто негативное. Это, скорее, тело без души, чем душа без тела, нечто безжизненное и бессильное. Противоположную гомеровской позиции мы находим в орфизме, где психэ совпадает с демоном и, как нечто божественное, душа бессмертна. Она поселяется в теле в результате падения, отбывая в нем наказание. В орфизме мы находим одну из первых дуалистических концепций, где сома (тело) ассоциируется с трупом. В орфизме нет совпадения души с разумом и познанием, напротив, она тем самодостаточнее, чем менее активна,

пребывая как бы во сне, и освобождается, лишь покинув тело. Начиная с Фалеса, понятие души входит в контекст проблематики физиса, интеллектуального и морального я.

241. αἴσθησις – эстетис.

Чувственное восприятие качества объектов. Способность чувствовать по принципу “подобное — подобным” уже Парменидом было обозначена как эстетис, эстетическое улавливание индивидуального качества.

242. παιδεία – пайдейя.

Воспитание, формовка. Термин Платона, указывающий на способы формирования здорового духа в здоровом теле подростка (пайс), усвоения воспитательной энергии философии в духе совершенства, а также креативной силы созерцания (майевтика Сократа, Плотин).

243. πράξις – праксис.

Дело, действие. Термин означает моральное действие, т.е. такое, которое исходит от субъекта и возвращается к субъекту. Нечто, противоположное созерцанию.

244. практиκή – практика.

Так называл Аристотель науки, знания, направленные на совершенствование человека, обогащение его — политика, этика, так называемая философия человека.

245. προαίρεσις – проайресис.

Выбор. По Аристотелю, Эпиктету, это — ситуация выбора в основе, от которого зависят прочие предпочтения.

246. πρόληψις – пролепсис.

Предвосхищение. По Эпикуру, это — чувственные представления, которые остаются в памяти в виде отпечатков. Они служат для предвидения будущего опыта, мысленного его моделирования.

247. πρόνοια – пронойя.

Провиление. Активность Бога, упорядочивающая и правящая миром.

Дата	Исторические события	Философия
VIII-VII вв.	Великая греческая колонизация.	
	776. Первая Олимпиада.	
700	753. Основание Рима.	
	682. Афины: конец монархии.	624-546. Фалес из Милета.
600	621. Афины: законы Дракона.	611-546. Анаксимандр.
	594-593 Реформы Солона.	586-525. Анаксимен.
	586. Депортация евреев в Вавилон.	580-500. Пифагор с Самоса.
550	570-480. Ксенофан из Колофона.	
	561-528. Тирания Писистрата в Афинах.	
	546. Падение Сарды. Покорение Киросом Лидии и Ионии.	540-470. Парменид из Элеи.
	538. Кир освобождает евреев.	535-470. Гераклит из Эфеса.
	510. Конец тирании Писистратов в Афинах.	510. Родился Зенон из Элеи.
500	509. Рим: установление республики.	
	508. Афины: демократические реформы Клисфена.	
	499. Восстание в Ионии.	499-428. Анаксагор из Клазомен.
	494. Дарий разрушает Милет.	492-432. Эмпедокл из Агригента.
	490. Битва при Маратоне.	490. Родился Мелисс с Самоса. 485. Родились Протагор и Горгий.

Литература и искусство	Наука и техника	Дата
<p>Годы расцвета Гесиода из Аскры. 670-600 Мимнерм из Колофона. 650-600 Тиртей из Спарты. 640 Родился Солон. 630-555 Стесихор.</p>		700
<p>600 Алкей и Сапфо с Лесбоса. 580 Агора в Афинах. 570-485 Анакреонт. 570-560. "Ваза Франсуа". 560. Умер Солон.</p>	<p>585. Предсказание солнечного затмения Фалесом.</p>	600
<p>556-467. Симонид. 544-480. Феогнид.</p>	<p>550-480. Гекатей из Милета.</p>	550
<p>530. Начало аттической красно-фигурной живописи. 525. Родился Эсхил. 518-450. Вакхилид. 518. Родился Пиндар.</p>		
<p>496. Родился Софокл. 495. Храм Афины Афайи (о. Эгина).</p>		500

Дата	Исторические события	Философия
	<p>480. Пожар в Афинах; Фермопилы; битва при Саламине.</p> <p>479. Битва при Платеях и Микале.</p> <p>478. Делосский союз.</p>	
450	<p>461. Афины: приход к власти Перикла.</p> <p>451. Рим: "Законы XII таблиц".</p> <p>446. Заключение Тридцатилетнего мира между Спартой и Афинами.</p>	<p>475. Родился Продик с Кеоса.</p> <p>469. Родился Сократ.</p> <p>460. Родился Демокрит из Абдер.</p>
	<p>431. Начало Пелопонесской войны.</p> <p>429. Смерть Перикла.</p> <p>421. Никиев мир.</p> <p>415-13. Сицилийская экспедиция.</p>	<p>444. Протагор пишет законы для Фурий.</p> <p>427. Родился Платон. Горгий в Афинах.</p> <p>424. Сократ в экспедиции в Делий.</p> <p>422. Сократ в походе под Амфиполь.</p>

Литература и искусство	Наука и техника	Дата
484. Родились Еврипид и Геродот.		
465. Храм Зевса (Олимпия). Пестрый портик (Стоя).		
460. Расцвет живописца Полигнота.	460-370. Гиппократ с Коса.	
458. Эсхил: "Орестея".		
456. Смерть Эскила.		
455. Родился Фукидид. Фидий: Аполлон.		
450. Мирон: Дискобол, Афина и Марсий.		450
447-438. Парфенон (Афины).		
445. Родились Аристофан и Лисий.		
444. Путешествие Геродота.		
442. Софокл: "Антигона".		
440. Поликлет: Дорифор.	440. Метон: реформа календаря.	
438-432. Мнесикл: Пропилеи (Афины).		
438. Фидий: Афина Промахос (Пар- фенон).		
436. Родился Исократ.		
435. Храм Аполлона (Дельфы).		
431. Еврипид: "Медея".		
430. Родился Ксенофонт. Поликлет: "Диодумен".		
428-426. Софокл: "Царь Эдип".		
428. Еврипид: "Ипполит".		
425. Смерть Геродота.		
423. Аристофан: "Облака".		
421. Храм Ники Аптерос.		
420-410. Эрехтейон.		
415. Еврипид. "Троянки".		

Дата	Исторические события	Философия
400	406. Битва при Аргинусах. Суд над стратегами.	
	405-367. Дионисий I, тиран Сиракуз.	
	404. Афины: тирания "Тридцати".	
	403. Реставрация Фрасибулом демократии в Афинах.	
	401. Кир Младший против Артаксеркса II.	
	400. Война между Спартой и Персией.	
	386. Анталкидов мир.	399. Суд над Сократом и его смерть.
	371. Левктры: победа фиванцев над Спартой.	388. Первое путешествие Платона на Сицилию.
	367-343. Дионисий II, тиран Сиракуз.	387. Платон основывает Академию.
	366. Рим: консулат плебеев.	384. В Стагире родился Аристотель.
	362. Битва при Мантинее; конец гегемонии Фив.	370. Смерть Демокрита и Антисфена.
	359-336. Филипп II, царь Македонии.	367. Второе путешествие Платона на Сицилию.
	356-354. Возвышение Диона в Сиракузах.	365-347. Аристотель в Академии.
		361. Третье путешествие Платона на Сицилию.
		360. Родился Пиррон Элидский.

Литература и искусство	Наука и техника	Дата
<p>411. Аристофан: "Лисистрата".</p> <p>406. Смерть Еврипида и Софокла.</p> <p>405. Еврипид: "Вакханки" (посмертно) и "Ифигения в Авлиде".</p> <p>Аристофан: "Лягушки".</p>		
<p>401-399. Ксенофонт в Азии (Анабасис).</p>		400
<p>399. Смерть Фукидида.</p>		
<p>385. Смерть Аристофана.</p> <p>384. Родился Демосфен.</p> <p>380. "Панегирик" Исократы.</p> <p>370-350. Деятельность Праксителя.</p> <p>370. Родился Лисипп.</p>		
<p>365. Умер Лисий.</p>		
<p>360-355. Ксенофонт: "Греческая история".</p> <p>360-340. Расцвет Скопаса.</p>		
<p>355. Смерть Ксенофонта.</p>		

Дата	Исторические события	Философия
350	<p>348. Завоевание Филиппом II Олинфа .</p> <p>346. Мир между Филиппом и Афинами. (Филократов мир).</p> <p>338. Битва при Херонее. Укрепление власти Македонии.</p> <p>336-323. Царствование Александра Македонского.</p> <p>334. Поход Александра в Азию.</p> <p>331. Основание Александрии Египетской.</p> <p>323. Смерть Александра Великого; начало эпохи эллинизма.</p> <p>322-283. Птолемей I Лад, царь Египетский.</p>	<p>347. Умер Платон.</p> <p>347-343. Аристотель уезжает в Асс, потом в Митилену.</p> <p>347-338. Спевсипп во главе Академии,</p> <p>343-336. Аристотель — воспитатель Александра Великого.</p> <p>341 Родился Эпикур Самосский.</p> <p>338-314. Ксенофонт во главе Академии.</p> <p>334. Аристотель основывает Ликей.</p> <p>332. Родился Зенон Китионский.</p> <p>324. Пиррон начинает преподавание.</p> <p>323. Смерть Диогена Синопского.</p> <p>322. Смерть Аристотеля.</p> <p>322-287. Теофраст во главе Ликей.</p> <p>315. Родился Аркесилай.</p> <p>314-270. Полемон во главе Академии.</p> <p>312. Зенон Китионский в Афинах.</p> <p>306. Эпикур основывает Сад.</p> <p>301. Зенон начинает учить в Стое.</p>

Литература и искусство	Наука и техника	Дата
351. Демосфен: "I Филиппика".	350. Мавзолей в Галикарнасе.	350
342-291. Менандр. 340-260. Эвгемер из Мессины. 338. Смерть Исократа.		
335-325. Акмэ Лисиппа.		
330. Театр Дионисия (Афины). 325. Акме Апеллеса.		
322. Самоубийство Демосфена.		
320-239. Арат из Сол.		
310-260. Феокрит.	312. Аппиева дорога (Рим - Капуя).	
310-245. Каллимах из Кирены.	310-230. Аристарх Самосский.	
	300. Акмэ Евклида.	300

Дата	Исторические события	Философия
	<p>283-247. Птолемей II Филадельф.</p> <p>275. Победа римлян над Пирром при Беневентуме.</p> <p>272. Первое римское завоевание Тарента.</p> <p>264-241. I Пуническая война.</p>	<p>287-270. Стратон из Лампсака во главе Ликеев.</p> <p>280. Родился Хрисипп из Сол.</p> <p>270. Кратет возглавил Академию.</p> <p>265-240. Аркесилай во главе Академии.</p> <p>262. Смерть Зенона.</p> <p>262-232. Клеанф из Асса возглавляет Стою.</p>
250	<p>247-221. Птолемей III Эвергет.</p> <p>241-197. Аттал I Пергамский.</p> <p>221-204. Птолемей IV Филопатор.</p> <p>218-202. II Пуническая война.</p> <p>212. Первое покорение римлянами Сиракуз.</p> <p>204-181. Птолемей V Епифан.</p>	<p>232-204. Хрисипп из Сол во главе Стои.</p> <p>219. Карнеад родился в Киренах.</p>
200	<p>196. "Освобождение Греции" Фламинием.</p> <p>168. Первое римское завоевание Македонии.</p>	<p>185. Родился Панэций Родосский.</p>

Литература и искусство	Наука и техника	Дата
295-215. Аполлоний Родосский.	290. Музейон и Библиотека в Александрии (библиотекари: Зенодот, Аполлон Родосский, Эратосфен, Аристофан из Византии, Аполлоний Эйдограф, Аристарх). 287. Родился Архимед из Сиракуз. 285. Александрийский маяк. 275-195. Эратосфен из Кирены.	
255-184. Плавт. 250. Первый перевод Библии (Септуагинта). 239-169. Квинт Энний. 234-149. Катон Цензор.		250
185-159. Теренций.	212. Убийство Архимеда. 190-126. Гиппарх Никейский.	200

Дата	Исторические события	Философия
150	<p>156-155. Карнеад — посол в Риме.</p> <p>149-146. III Пуническая война.</p> <p>146. Первое римское завоевание Греции.</p> <p>134-121. Рим: эпоха Гракхов.</p> <p>113-101. Война римлян против кимвров и тевтонов.</p> <p>111-105. Югуртинская война.</p>	<p>135. Родился Посидоний из Апа-меи.</p> <p>130. Родился Антиох Аскалонский.</p> <p>129. Смерть Карнеада.</p> <p>129-99. Панэций во главе Стои.</p> <p>110. Филон из Лариссы во главе Академии.</p> <p>106. Родился Цицерон.</p>
100	<p>91-89. Гражданская война.</p> <p>86. Посидоний — посол в Риме.</p> <p>82-79. Диктатура Суллы.</p> <p>63. Заговор Катилины.</p> <p>60. I триумвират: Помпей, Цезарь, Красс.</p> <p>58-51. Галльское наместничество Цезаря.</p>	<p>88. Филон уезжает из Лариссы в Рим.</p> <p>87-84. Антиох Аскалонский.</p> <p>79. Цицерон слушает Антиоха в Афинах.</p> <p>69. Смерть Антиоха Аскалонского.</p> <p>54-51. Цицерон: "Государство".</p> <p>51. Смерть Посидония из Апамеи.</p>
50	<p>49-46. Гражданская война между Цезарем и Помпеем.</p> <p>46-44. Диктатура Цезаря.</p>	

Дата	Исторические события	Философия
	<p>43. II триумvirат: Антоний, Лепид и Октавиан.</p> <p>31. Ахтийская война.</p> <p>30. Взятие Александрии и присоединение Египта.</p>	<p>43. Убийство Цицерона.</p> <p>42. Энезидем создает наиболее значительные произведения.</p> <p>20. Родился Филон Александрийский.</p> <p>4. Сенека родился в Кордубе.</p>
н.э.	<p>14. Смерть Августа.</p> <p>14-37. Тиберий.</p> <p>37-41. Калигула.</p> <p>41-54. Клавдий.</p> <p>49. Клавдий изгоняет иудеев из Рима.</p>	<p>16-19. Сенека в Египте.</p> <p>40. Смерть Филона Александрийского.</p> <p>41-49. Сенека в ссылке на Корсике.</p> <p>46. Родился Плутарх из Херонеи.</p>
50	<p>54-68. Нерон.</p> <p>64. Пожар Рима.</p> <p>69-79. Веспасиан.</p> <p>70. Взятие Титом Иерусалима: образование еврейской диаспоры.</p> <p>79. Извержение Везувия.</p> <p>79-81. Тит.</p> <p>81-96. Домициан.</p>	<p>50. Родился Эпиктет из Гиераполиса.</p> <p>61-112. Плиний Младший.</p> <p>65. Самоубийство Сенеки.</p> <p>80-150. Фаворин Арелатский.</p>
100	<p>96-98. Нерва.</p> <p>98-117. Траян.</p> <p>117-138. Адриан.</p>	<p>121. Родился Марк Аврелий.</p> <p>125. Умер Плутарх.</p> <p>126. Умер Эпиктет.</p>
150	<p>138-161. Антоний Пий.</p>	<p>150. Родился Климент Александрийский.</p>

Литература и искусство	Наука и техника	Дата
43 до н.э. - 18 н.э. Овидий.	Витрувий: Архитектура.	
9. Алтарь Мира (по случаю побед Августа).		н.э.
35-100. Квинтилиан. 39-65. Лукан.	23-79. Плиний Старший.	
50. Фрески виллы Мистерий близ Помпей. 50-64. Св. Павел: Послания. 54-120. Тацит.	50. Акмэ Герона.	50
65-100. Композиции Евангелий. 70-140. Светоний.	80. Колизей (Рим).	
113. Колонна Траяна. 125-164. Апулей. 130-180. Авл Геллий.	100-178. Клавдий Птолемей. 129-199. Гален. 130. Купол Пантеона (Рим).	100 150

Библиография

Глава первая

B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.

Глава вторая

Тексты. АА. VV., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll., Laterza, Bari 1981 (trad. completa di H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1966¹²). La Nuova Italia di Firenze ha pubblicato, con testo greco a fronte, Introduzione, commento e bibliografia: *Ionici. Testimonianze e frammenti*, a cura di A. Maddalena, 1970; *Senofane. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, 1967; *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, 1967; *Zenone. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, 1970; *Melisso. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, 1970; *Eraclito. Frammenti*, a cura di M. Marcovich, 1978; *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, a cura di R. Mondolfo e L. Taran, 1972; *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, 3 voll., a cura di M. Timpanaro Cardini, 1969; *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, a cura di D. Lanza, 1966. Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Mondadori, Milano 1975.

Литература. W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961; W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. I: *L'eta arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, La Nuova Italia, Firenze 1967; R. Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Laterza, Bari 1971; R. Laurenti, *Eraclito*, Roma-Bari 1974; M. Timpanaro Cardini, introduzione e commento a *Pitagorici*, cit.; M. Untersteiner, introduzioni a *Senofane, Parmenide, Zenone*, sopra citati; A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1975; G. Reale, introduzione e commento a *Melisso*, cit.; G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, nuova ed. con appendici, La Nuova Italia, Firenze 1977; G. Calogero, *Storia della logica antica*, vol. I: *L'eta arcaica*, Laterza, Bari 1967; C. Gallavotti, *Introduzione e commento a Empedocle*, cit.; D. Lanza, *Introduzione e commento a Anassagora*, cit.; M.M. Sassi, *Le teorie della percezione in Democrito*, La Nuova Italia, Firenze 1978; V.E. Alfieri, *Atomos Idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Congedo Editore, Galatina 1979.

H.G. Gadamer, *I Presocratici*, in *Questioni di storiografia filosofica*, cit., pp. 14—114.

Глава третья

Тексты. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 voll., a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1967 (testo greco con trad. ital. a fronte, introduzione e commento, ampia bibliografia). **Литература.** A. Levi, *Storia della Sofistica*, a cura di D. Pesce, Morano, Napoli 1966; M. Untersteiner, *I sofisti. Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con una appendice su "Le origini della sofistica"*, 2 voll., Lampugnani Nigri, Milano 1967. Ulteriore bibliografia:

C. Corbato, *La Sofistica*, in *Questioni di storiografia filosofica*, cit., pp. 115—35.

Глава четвертая

Тексты. *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1971; *I Cirenaici*, raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo di G. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1958.

Литература. H. Maier, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970; F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Laterza, Roma-Bari 1978; F. Sarri, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima*, 2 voll., Abete, Roma 1975. A. Rigobello, *Socrate e le Scuole socratiche*, in *Questioni di storiografia filosofica*, cit., pp. 137—77.

Глава пятая

Тексты. Иппократе, *Opere*, a cura di M. Vegetti (con un'ampia introduzione sul pensiero ipocratico e sulla questione del *Corpus Hippocraticum*), Utet, Torino 1965.

Глава шестая

Тексты. F. Adorno, *Dialoghi politici e lettere di Platone*, 2 voll., Utet, Torino 1970²; G. Gambiano, *Dialoghi filosofici di Platone*, vol. I, Utet, Torino 1970; Platone, *Opere complete*, a cura di vari traduttori, Laterza, Bari 1966 (in 2 voll.), 1971 (nella "Universale Laterza" in 9 voll., *Critone*, *Eutifrone*, *Fedone*, *Gorgia*, *Menone*, *Protagora*, tutti a cura di G. Reale, La Scuola, Brescia; *Sofista*, a cura di V. Arangio-Ruiz, Laterza, Bari 1968²; *Eutidemo*, a cura di S. Zeppi, La Nuova Italia, Firenze 1969; *Filebo*, a cura di C. Mazzarelli, Marietti, Torino 1975. Speusippo, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1980. Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, ediz., trad. e comm. di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1982.

Литература. L. Stefanini, *Platone*, 2 voll., Cedam, Padova 1949; J. Stenzel, *Platone educatore*, Laterza, Bari 1966; M.F. Sciacca, *Platone*, 2 voll., Marzorati, Milano 1967; W. Jaeger, *Paideia*, cit., voll. II e III; A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, La Nuova Italia, Firenze 1968; L. Robin, *Platone*, Lampugnani Nigri, Milano 1971; A. Levi, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma a cura di G. Reale, Liviana, Padova 1971; L. Robin, *La teoria platonica dell'amore, Celuc*, Milano 1973; F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1978; P. Friedlaender, *Platone. Eidos-Paideia-Dialogos*, La Nuova Italia, Firenze 1979; H. Kramer, *Platone e i fondamenti della metafisica (Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia)*, introd. e traduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1982; H.G. Gadamer, *Studi platonici*, Marietti, Torino 1983. G. Reale, *Platone*, in *Questioni di storiografia filosofica*, cit., pp.179—246. Per l'Accademia: H. Cherniss, *L'enigma dell'Accademia antica*, La Nuova Italia, Firenze 1974; M.I. Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Olschki Firenze 1979.

Глава седьмая

Тексты. *Aristotele, Opere*, 4 voll. (11 voll. nella "Universale Laterza") a cura di vari traduttori, Laterza, Roma-Bari 1973; *Aristotele, Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Utet, Torino 1971. Presso: *La Metafisica*, 2 voll., a cura di G. Reale, 1968; *Gli Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, 1969; *I Topici*, a cura di A. Zadro, 1974; *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, 1974; *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori, 1976; *L'anima*, a cura di G. Movia, 1979. L'editore Rusconi di Milano ha pubblicato: *La Metafisica*, a cura di

G. Reale (editio minor, in 1 vol.) 1978; *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, 1979; *La poetica*, a cura di D. Pesce, 1981. Inoltre: Aristotele, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, a cura di E. Berti, R.A.D.A.R., Padova 1969; Aristotele, *Il Motore Immobile (Metafisica, libro XII)*, a cura di G. Reale, La Scuola, Brescia, più volte riedito.

Литература. Su Aristotele in generale: W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1964; W.D. Ross, *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1971; D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele*, Lampugnani Nigri, Milano 1973; G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1982; I. During, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976. Per problemi più particolari: E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1973; E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962; L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1967; E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965; E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam Padova 1977; L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele (Saggio sulle origini del nichilismo)*, Paideia, Brescia 1970; G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1968; C.A. Viano, *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino 1955.

G. Reale, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica (Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico filosofica con traduzione e commento della "Metafisica")*, La Scuola, Brescia 1964; L. Repici, *La logica di Teofrasto (Studio critico e raccolta dei frammenti e delle testimonianze)*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1977; Teofrasto, *I caratteri*, trad. di G. Pasquali, Rizzoli, Milano 1979.

E. Berti, *Aristotele*, in *Questioni di storiografia*, cit., pp. 247—317. S. Arcoleo in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", 1975.

Глава восьмая

Тексты Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti (con testo a fronte), Einaudi, Torino 1973; Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente (contiene anche opere dei discepoli di Epicuro), Utet, Torino 1974; T. Lucrezio Caro, *Della natura*, trad. ital. con testo a fronte a cura di E. Centrangolo, con un saggio di B. Farrington, Sansoni, Firenze 1969; T. Lucrezio Caro, *La Natura*, a cura di A. Fellin (con testo a fronte), Utet, Torino 1976; N. Festa, *I frammenti degli stoici antichi*, 2 voll., Laterza, Bari 1932—35 (rist. anast. in vol. unico, Olms, Hildesheim 1971); R. Anastasi, *I frammenti degli stoici antichi. I frammenti morali di Crisippo*, Cedam, Padova 1962; A. Russo, *Scettici antichi*, Utet, Torino 1978; Pirrone, *Testimonianze, testo greco, traduzione e commento di F. Deleva Caizzi*, Bibliopolis, Napoli 1981; M. Tullio Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, con testo a fronte, vol. I, a cura di L. Ferrero e M. Zorzetti (*Lo Stato, Le Leggi, I doveri*), vol. II a cura di N. Marinone (*I termini estremi del bene e del male, Discussioni tuscolane, La natura degli dei*), Utet, Torino 1974 e 1976.

Литература. In generale: M. Isnardi Parente, *La filosofia dell'Ellenismo*, Loescher, Torino 1977. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, cit.; D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Laterza, Roma-Bari 1981; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967; M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Patron, Bologna 1965; M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1975; P. Boyance, *Lucrezio e l'Epicureismo*, Paideia, Brescia 1970; AA. VV., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Il Mulino, Bologna 1977; AA. VV., *Lo scetticismo antico*, Atti del Convegno di Roma (1980) a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1981.

Глава девятая

G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, Firenze 1966; S. Sambursky, *Il mondo fisico dei Greci*, Feltrinelli, 1959; B. Farrington, *Storia della scienza greca*, "Il Saggiatore", Mondadori, Milano 1964; A. Frajese, *Attraverso la storia della matematica*, Le Monnier, Firenze 1977; Geoffrey E.R. Lloyd, *La scienza dei Greci*, Laterza, Roma-Bari 1978; J.L.E. Dreyer, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Feltrinelli, Milano 1970.

Тексты. Euclide, *Gli Elementi*, a cura di A. Frajese e L. Maccioni, Utet, Torino 1970; Archimede, *Opere*, a cura di A. Frajese, Utet, Torino 1974; Erone, *Degli automati*, a cura di R. Teani, Feltrinelli, Milano 1962.

Глава десятая

Тексты. Seneca, *I Dialoghi*, a cura di A. Marastoni, Rusconi, Milano 1979; Seneca, *Operette morali* (comprende anche *La clemenza*), a cura di R. Del Re, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1971 (con testo latino a fronte); Seneca, *I benefici* (con testo latino a fronte), a cura di S. Guglielmino, Zanichelli, Bologna 1968; Seneca, *Lettere a Lucilio* (con testo latino a fronte), a cura di U. Boelle, Utet, Torino 1975. — Epitteto, *Diatribi Manuale Frammenti*, a cura di C. Cassamagnago (introduzione, prefazioni e parafrasi di G. Reale), Rusconi, Milano 1982. — Marco Aurelio, *Pensieri*, a cura di E. Pinto, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1968; Marco Aurelio, *Ricordi*, trad. di E. Turolla, introduzione di M. Pohlenz, Rizzoli, Milano 1975. — A. Russo, *Scettici antichi*, cit., pp. 541—650; Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di O. Tescari, Laterza, Bari 1926; Sesto Empirico, *Contro i matematici* (libri I—VI), a cura di A. Russo, Laterza, Bari 1972; Sesto Empirico, *Contro i logici*, a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1975. — G. Invernizzi, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo (Saggio di interpretazione storico-filologica con traduzione e commento del Didaskalikos)*, 2 voll., Edizioni Abete, Roma 1976. — Plutarco, *Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici* (con testo greco a fronte), a cura di V. Cilento, Sansoni, Firenze 1962; Plutarco, *Gli opuscoli contro gli stoici*, a cura di M. Baldassarri, 2 voll., Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1976; Plutarco, *Contro Epicuro*, a cura di A. Barrigazzi, La Nuova Italia, Firenze 1978; *Discorsi di Ermete Trismegisto (Corpo Ermetico e Asclepio)*, a cura di B. Maria Tordini Portogalli, Boringhieri, Torino 1965. — G. Martano, *Numenio di Apamea. Un precursore del neo-platonismo*, Armani, Napoli 1960.

Литература. P.L. Donini, *Le Scuole, l'anima, l'Impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982. Utili sono inoltre: C. Marchesi, *Seneca*, Milano 1944, Pincipato; G. Scarpat, *La lettera 65 di Seneca*, Paideia, Brescia 1970; E. Riondato, *Epitteto. Esperienza e ragione*, Padova 1965. G. Movia, *Alessandro di Afrodisia tra naturalismo e misticismo*, Antenore, Padova 1970; P.L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Paravia, Torino 1974. — K. Ziegler, *Plutarco*, a cura di B. Zucchelli, Paideia, Brescia 1965; C. Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, Olschki, Firenze 1978; G. Invernizzi, *Il Didaskalikos*, sopra cit.

G. Cambiano, *Lo Stoicismo*, in *Questioni di storiografia*, cit., pp. 319—357, e M. Isnardi Parente, *L'Epicureismo*, ivi, pp. 359—398.

Глава одиннадцатая

Тексты. Plotino, *Enneadi*, prima versione integra e commentario critico di V. Cilento, 3 voll. in 4 tomi, Laterza, Bari 1947—49, rist. anastatica 1973 (il vol. III, 2 contiene anche: B. Marien, *Bibliografia critica degli studi plotiniani con rassegna della loro recensioni*). *Isagoge*, traduzione, introduzione e commento di B. Maioli, Liviana, Padova 1969; *Vita di Plotino*, in *Enneadi*, a cura di V. Cilento, cit., vol. I, pp. 1—41; *Vita di Pitagora*, in G. Pesenti, *Ps. Pitagora, i Simboli, le Lettere*, Carabba, Lanciano 1913; *Lettera ad Anebo e Lettera a*

Marcella, a cura di G. Faggini (testo greco e traduzione a fronte), Fussi-Sansoni, Firenze 1954; *I frammenti dei commentari al Timeo di Platone*, a cura di A. R. Sodano, Centro Bibliotecario Portici (Napoli) 1974. Vita pitagorica, a cura di L. Montoneri, Laterza, Roma-Bari 1973. *Elementi di teologia*, a cura di M. Losacco, Carabba, Lanciano 1927; *La teologia platonica*, a cura di E. Turolla, Laterza, Bari 1957; *Commentario al I libro degli "Elementi" di Euclide*, a cura di M. Timpanaro Cardini Editore, Pisa 1978.

Литература. E. Brehler, *Plotino*, Celuc, Milano 1976; C. Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Libreria Scientifica Ed., Napoli 1964; V. Verra, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Trieste, Trieste 1963; P. Prini, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Abete, Roma 1976; V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Mirsia, Milano 1973; M. Di Pasquale Barbanti, *Antropologia e mistica nella filosofia di Plotino*, Catania 1978; M. Luisa Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Cusl, Milano 1982. G. Martano, *Proclo di Atene, L'ultima voce speculativa del genio ellenico*, Napoli 1974; G. Santinello, *Saggi sull'"umanesimo" di Proclo*, Patron, Bologna 1966.

V. Verra, *Il Neoplatonismo*, in *Questioni di storiografia filosofica*, cit., pp. 399—444.

Глава двенадцатая

Galeno, *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo e M. Vegetti, Utet, Torino 1978 (contiene: *Il miglior medico e anche filosofo*; *Le scuole di medicina, per gli studenti*; *I procedimenti anatomici*; *L'utilità delle parti*; *Le facoltà naturali*; *Le facoltà dell'anima seguono il temperamento dei corpi*; *Manuale di medicina*; alcune pagine da *Le cause dei sintomi*; *Manuale di logica*). W.H. Stahl, *La scienza dei Pomani*, Laterza, Roma-Bari 1974.

Именной указатель

- Александр Афродисийский, 161, 233, 234
Александр Великий (Македонский), 15, 136, 133, 170-176
Алкмеон, 83
Аминия, 35
Аминт, правитель Македонии, 132
Аммоний Сакк, 241, 243, 252, 265
Анаксагор из Клазомен, 44-46, 49, 50, 63, 88, 102
Анаксимандр из Милета, 19-23, 31, 49
Анаксимен из Милета, 22, 23, 31, 49, 63
Анасарх из Абдер, 197
Андроник Родосский, 139, 233
Антиох, 204, 205, 227
Антифонт, софист, 60
Антисфен, 77-79, 82, 173, 174, 232
Апелликон, библиофил, 168
Аристарх Самосский, 214
Аристипп Киренский, 79, 80, 82
Аристокл (Платон), 201
Аристон из Хиоса, 191, 201
Аристотель Стагирит, 12-15, 17, 28, 29, 31, 33, 34, 41, 42, 44, 46, 53, 55, 59, 64, 75, 77, 85, 95, 107, 111, 134-156, 158-167, 171, 173, 177, 179, 183, 187, 192, 193, 198, 200, 202, 205, 209, 210, 214, 233, 234, 238, 244, 245, 257, 264
Аристофан из Афин, 50, 63, 64
Архелай из Афин, 49, 63, 202
Архимед из Сиракуз, 210-216,
Аркилай Питанский, 203, 204,
Архит Тарентский, 96
Асклепий Тральский, 83, 88
- Гален, Клавдий, 91, 216, 256, 259, 261-264
Гераклид Понтийский, 214
Гераклит Эфесский, 9, 24-26, 49, 95, 105
Герофил Халкедонский, 215
Гесиод, 6-8, 34
Гиппархия, из киников, 176
Гиппарх Никейский, 214
Гиппократ Косский, 83-90, 260-261
Гомер, 2, 6-8, 21, 34, 142
Горгий из Леонтин, 57-61
Гордиан, император, 243
- Демокрит из Абдер, 46-49, 153, 182, 184, 212
- Диоген из Аполлонии, 49, 50, 63, 69, 75
Диоген Эноанский, 219, 220
Диоген Лаэртский, 26, 77, 79, 220
Диоген Синопский, 79, 173-176
Дионисий I, тиран сиракузский, 28, 96
Дионисий II, тиран сиракузский, 96
- Евдокс Книдский, 212, 213
Евклид из Мегары, 80, 81
Евклид, математик, 77, 210, 216, 257
Еврипид, драматург, 116
- Зенодот из Александрии, 209
Зенон (стоик), 189-193, 198, 200, 202, 210,
Зенон из Элеи (о Пармениде), 39
Зенон, эпикуреец, 243
Зопир, физиогномист, 80
- Исократ из Афин, 133
- Карнеад из Кирены, 202-205
Клеанф Асский, 195
Кратег из Фив, 175, 176, 232
Кратил Афинский, 24, 95, 228
Ксенократ из Халкедонии, 131, 189, 237
Ксенофан из Колофона, 33-35
Ксенофонт из Афин, 63, 64, 69, 77
- Левкипп из Абдер, 46, 182
Лукиан Самосатский, 213, 232
Лукреций Кар Тит, 189
- Максим, неоплатоник, 252
Марк Аврелий, 173, 219, 224-226, 260
Мелисс Самосский, 41, 56
Менодот из Никомедии, 229
- Нелей, скептик, 164, 165, 232
Нумений из Апамеи, 238, 239, 241
- Ориген христианин, 241
Ориген язычник, 241

- Панэций Родосский, 191, 199
 Парменид из Элеи, 35-43, 105, 106, 238
 Перикл, 41, 55
 Пиррон из Элиды, 200-203
 Пифагор, 5, 9, 11, 18, 27, 31, 32, 83, 209, 237
 Пифагорейцы, 5, 26, 28-33
 Платон, 7, 12-14, 33, 37, 41, 42, 44, 46, 53, 55, 59, 64, 69, 71, 74-76, 82, 85, 95-112, 114-123, 125, 127-131, 137-140, 145, 146, 150, 157, 166, 167, 171, 177, 179, 183, 187, 193, 200, 202, 205, 209, 210, 235-238, 241, 243, 244, 253, 262, 263
 Плотин из Ликополя, 108, 235, 236, 241-245, 247, 248, 251-253
 Плутарх, 252
 Поликрат, тиран Самоса, 27
 Порфирий из Тира, 243
 Посидоний из Апамеи, 191, 199
 Продик из Кеоса, 58, 59
 Прокл из Константинополя, 253-255
 Протагор из Абдер, 56, 57, 60, 62, 88
 Птолемей, Клавдий, астроном, 258, 259
 Птолемей I, 208
 Птолемей II, 209, 215
 Секст Эмпирик, 228-231
 Сенека, Луций Анней, 218, 221-224, 223
 Сестий Квинт 237
 Сократ, 7, 14, 27, 46, 50-53, 59, 58, 61-82, 95, 98-103, 118-120, 125, 162, 188, 198, 202, 210, 241
 Спевсипп из Афин, 131, 237
 Теофил Антиохийский, 264
 Теофраст, 132, 133, 164, 165, 171, 232
 Тимон из Флиунта, 201, 202
 Тираннион, граматик, 165, 233
 Трасилл из Александрии, 236
 Фалес Милетский, 19-23, 49, 139, 216
 Федон из Элиды, 77, 81, 82
 Филолай, пифагорец, 27, 31, 32, 237
 Филон Александрийский, 15, 108, 265
 Филон из Лариссы, 204, 205, 207
 Фокилид Милетский, 7
 Хрисипп, 188, 195
 Цицерон, Марк Туллий, 173, 176, 199, 200, 201, 205, 207
 Эмпедокл из Агригента, 9, 42-44, 46, 48, 87, 88, 150, 153
 Энезидем Кносский, 227-229,
 Эпикур Самосский, 173-189, 193, 197, 198, 200, 202
 Эпиктет Гierasпольский, 173, 223, 224, 232
 Эрасистрат, 215, 261
 Эратосфен Киренский, 209, 215
 Юлиан Апостат (Отступник) 232
 Юстиниан, император, 14, 220, 255
 Ямвлих Халкидский, 252, 253

Дж. РЕАЛЕ и Д. АНТИСЕРИ
Западная философия от истоков до наших дней
I. Античность

Перевод: канд. филос. н. *Мальцева С.А.*

Научный редактор: д. филос. н., профессор *Соколов Э.В.*

Редакторы: *Ермакова М.Г., Серкова В.А.*

Корректор: *Минин С.П.*

Макетирование: *Копелевич М.Г., Маликова Е.Н., Шевчук Г.В.,
Фуганов С.М.*

Лицензия ЛР № 061171 от 03.06.97.

Сдано в набор 28.03.94. Подписано в печать 13.08.97. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс». Усл. печ. л. 21. Тираж 5000 экз. Заказ № 778.

ТОО ТК «Петрополис». 190121, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 7 «Г», тел./факс 113-71-29.

Отпечатано с диапозитивов в ГПП «Печатный Двор»
Государственного комитета РФ по печати.
197110, С.-Петербург, Чкаловский пр., 15.

