

ПРЕДИСЛОВИЕ

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Прежде чем приступить к изучению философии, необходимо выяснить значение и смысл изучаемого нами предмета. Поэтому следует определить, что такое философия. Собственно говоря, определение любой науки, даже не только науки, а практически любой сферы деятельности, как правило, заложено в самом ее названии. Когда мы говорим «физика», то понимаем, что это наука о природе. Когда говорим «биология», то знаем, что в переводе с греческого — это наука о жизни. Социология — наука об обществе. Богословие — тоже ясно. Слово же «философия» нам ничего не прояснит. В переводе с древнегреческого оно означает «любовь к мудрости» (φιλέω — любить, σοφία — мудрость). И поэтому возникает вопрос: почему именно философ называет себя любителем мудрости? Разве физик, биолог или просто человек, любящий поразмышлять, не любит мудрость? Почему философ противопоставляет себя физики, говоря: вот я, философ, люблю мудрость, а ты, физик, ее не любишь. Таким образом, исходя из самого понятия, названия дисциплины, мы не можем сказать, что означает эта область человеческого знания.

Несколько слов об истории самого термина «философия». Впервые это слово, по свидетельству Диогена Лаэртского (I, 12; VIII, 8) и Цицерона (Тускуланские беседы, V, 8), употребил Пифагор, один из первых древнегреческих философов: мудрецом (σοφός), по мнению Пифагора, может быть только Бог, человек же может испытывать влечение к мудрости. Проверить справедливость этих свидетельств мы не можем, поскольку Пифагор не оставил после себя никаких записей. Самое первое «авторизованное» упоминание слова «философия» встречается у Геродота, который приводит письмо Креза к Солону: «...ты, стремясь к мудрости (φιλοσοφῆον) и желая повидать свет, объездил много стран» (История, I, 30). Древнегреческий философ Платон считал, что впервые ввел в обиход слово «философия» Сократ. Сократ жил во времена, когда активно действовали так называемые «софисты». Сейчас термин «софист» стал нарицательным и облекся негативным смыслом, а во времена Сократа этим термином обозначали мудрецов, умных людей, которые обучали всех желающих различного рода наукам. Сократ же утверждал, что подлинным софистом, мудрецом, является один лишь Бог. Человек не может быть мудрецом, он может быть только любителем мудрости, философом. Таким образом, Сократ противопоставлял себя софистам, и в этом противопоставлении и появились впервые термины «философия», «философ». Ученик Платона Аристотель еще более способствовал утверждению термина «философия», противопоставив ее другим наукам и введя классификацию наук, в которой первое место занимала именно философия, которую Аристотель называл также теологией, учением о Боге (Метаф. VI, 1). После Аристотеля термин «философия» уже прочно утвердился в древнегреческом языке. Однако, наблюдая развитие философии, мы видим еще одну ее удивительную особенность. Мыслители до Аристотеля, даже до Сократа, занимались не только философией в том смысле, как мы понимаем ее сейчас, но и учением о природе, тем, что мы называли бы физикой, и учением о жизни, что мы называли бы биологией. Да и сам Аристотель физику называл второй философией. Биология у него была также частью философии, так же, как и психология. И после Аристотеля многие философы занимались и физикой, и биологией, и астрономией, и другими естественными науками.

Со временем от философии начинают отпочковываться другие науки. Отделяется с самого начала, уже после Пифагора, математика. В дальнейшем — геометрия и астрономия. После Гиппократы, Аристотеля и Галена — медицина. В эпоху Возрождения отделяется физика, в дальнейшем появляется химия. В XIX в. отделяются психология, социология и т.д. Науки отпочковывались, а философия как была, так

и осталась.

Таким образом, анализ термина «философия» не позволяет нам полно понять суть этого учения. Может быть, на вопрос, что такое философия, нам могли бы ответить сами философы. Приведем несколько наиболее распространенных определений философии. Согласно Сократу, философия есть исследование самого себя. Платон утверждал, что философия — это учение о вечно существующем и неизменном, т.е. наука об идеях. По Аристотелю, философия есть наука, исследующая все сущее как таковое, первое начало всего существующего. Эпикур считал философией основанное на разуме стремление к счастливой жизни. Средневековые западные схоласты философией считали основанное на христианской вере познание Бога, мира и человека и их отношений. Даже по этому не столь большому перечню видно, что полного согласия в понимании предмета философии не было уже с самого начала. И, тем не менее, несмотря на такой разноречивой в определениях, никто из философов не будет спорить, является ли тот или иной мыслитель философом. Можно легко определить, кто философ, а кто — нет, не философ, а, скажем, физик или математик. То есть мы отличаем философа от нефилософа интуитивно. И это проявляется часто и в наших обычных высказываниях, например, когда говорим: «Хватит философствовать», или что-нибудь в таком же духе.

Посмотрим в энциклопедии. В энциклопедическом словаре Брокгауза и Эфрона приводится определение Э. Радлова: «Философия есть свободное исследование основных проблем бытия, человеческого познания, деятельности и красоты». Другое определение — из словаря «Гранат»: «Философия — это наука, имеющая задачей установление первых и основных истин, т.е. истин, служащих основными принципами или принципами для прочих истин» (Н. Дебольский). Определение в Большой Советской Энциклопедии, которое во многом основывается на определении Ф. Энгельса: «Философия есть учение об общих принципах бытия и познания, об отношении человека и мира; наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления».

Сравнивая эти определения, мы сразу же видим огромную разноречивость, если не сказать противоречие. По Платону, философия есть наука о вечном, по Марксу — философия есть учение о развитии. Э.Радлов утверждает, что философия есть *свободное* исследование, Дебольский и БСЭ — что философия есть наука об общих законах.

Далее, возьмем любое определение, например последнее: «Наука о наиболее общих законах развития бытия, общества и мышления». Может ли определение включать в себя понятия, которые сами надо определять в рамках определяемого учения? Если может, то это плохое определение. В философии же ситуация уникальная. В определении философии используются понятия бытие, общество, мышление, свобода, которые, таким образом, предполагаются уже понятными, однако именно они и составляют главный предмет изучения в философии. Мы строим определение на понятиях, которые определяются данной же областью знаний. Любая наука всегда будет стремиться строить определения, стараясь избежать замкнутого круга. Если, например, мы говорим, что физика есть наука о природе, то понимаем, что на вопрос о том, что такое природа, отвечает не физика, а иная область знания — философия. Физик исследует природу, а существует она или не существует, познаваема или непознаваема — это философские вопросы. Так же и с другими науками. Возможно, одним из основных критериев философии как раз и может служить это наличие в определении замкнутого круга.

Может быть, философия отличается от других областей знания своим методом? Действительно, у философии есть свой метод. Обычно считается, что философия всегда непрактична и умозрительна. Но сразу же вспоминаются такие мыслители XIX в., как Конт, Маркс, Ницше, которые упрекали философию именно в ее умозрительности. Маркс, а вслед за ним Ленин утверждали, что критерием истины является практика, что философия, оторванная от практики, всегда будет ошибочной. Недостаток всех предыдущих философий Маркс видел именно в том, что они объяснили мир, и своей задачей считал изменить его. Конт утверждал критерием истины философии не практику, а научность, т.е. философия должна быть ориен-

тирована на науку, иначе философия — это бесполезное мудрствование. Ницше считал критерием философии жизнь, саму жизнь. XX в. как раз оказался веком проверки на практике этих трех основных учений: и в действительности все увидели, что философия отнюдь не теоретическая дисциплина.

Но, с другой стороны, и теоретических наук сколько угодно. Математика даже еще более теоретическая наука, чем философия. Отличие, быть может, в ее формализуемости, но в философии также можно найти примеры формализации — у Аристотеля, Спинозы. А в современной западной аналитической философии даже не найдешь границы, где кончается математика и начинается философия. Да, собственно, и сам Ньютон свою знаменитую диссертацию назвал «Математические начала натуральной философии», а ведь это работа по математической механике. Так что и по методу мы, скорее всего, не сможем однозначно отличить философию от других наук.

Может быть, стоит пойти по другому пути, отталкиваясь от того, что мы знаем. Что такое наука, мы знаем. Что такое искусство, мы тоже знаем. Поэтому надо выяснить, как относится философия к науке и искусству, и таким образом точнее понять суть философии.

Есть ли что-то общее между философией и наукой? Очень многие считают, что философия есть наука. Такого мнения придерживался и Аристотель, и Декарт, и Спиноза, и Гегель. Советская марксистско-ленинская философия тоже утверждала, что философия есть наука о наиболее общих законах бытия, общества и мышления. Согласно такой точке зрения, философия есть наука, и отличие советского общества в том, что оно построено на научной философии, а вся остальная философия была ошибочной, т.е. ненаучной. Поэтому, говорили с высоких трибун и на страницах партийных книг, мы будем строить правильное общество, ибо оно основано на научной философии.

Попробуем посмотреть на философию с этой точки зрения. Что такое наука? Определение давать не будем, так как это вопрос сам по себе уже философский, но некоторые основные черты науки мы знаем. Первое — это общезначимость и объективность ее положений. Если Ньютон открыл свой закон, то это не значит, что он его создал, — он его именно открыл. Законы Ньютона истинны всегда и везде. Если мы говорим, что Эйнштейн создал теорию относительности, то он создал теорию, а не законы. Он не отменил законы Ньютона, а определил границы их применения, т.е. область малых скоростей и малых гравитационных сил. Законы Эйнштейна и Ньютона, как и множество других законов природы, действуют всегда и везде. И это является одним из основных принципов для определения, является ли или иное открытие истинным или нет. Если эксперимент был проведен, скажем, в Калифорнии, то он точно такие же результаты должен дать и в Москве и где-нибудь в Гайяне. Поэтому принцип верифицируемости, проверяемости также является основным для определения научности знания. Отвечает ли этим принципам философия? Скорее всего, нет. Например, Платон создал свое собственное философское учение. Аристотель, его ученик, подверг теорию Платона разрушительной критике. Тем не менее мы считаем и Платона, и Аристотеля величайшими философами. Существует множество философских систем: система Декарта, система Лейбница, система Фихте, учение Гегеля, Маркса, Бергсона, Сартра, Хайдеггера, Фомы Аквинского. Их положения не являются общезначимыми, их невозможно проверить при помощи эксперимента. Можно назвать массу имен тех, кто создавал философские системы или учения. Философы часто не признавали друг друга, до такой степени они были противоположны в своих оценках.

Может ли быть наукой такое учение, которое позволяет и допускает столь разительное многообразие внутри себя? Можно ли сказать, что существует биология Линнея, биология Ламарка, биология Дарвина, Лысенко, Мичурина и т.п.? Нет. Существует или биология, или лжебиология. Не может быть различных противоположных систем в науке. Философия же позволяет себе это. Более того, разве можем мы сказать, что существует русская или немецкая физика? А русская и немецкая философия существуют. И существует английская философия, которая отличается

от французской. Человек, который разбирается в философии, зачастую по стилю может отличить книгу немецкого философа от французского, от американского, от английского, от русского. Но говорить о национальной науке бессмысленно. Таким образом, и наукой мы не можем назвать философию, ибо она и не общезначима, и тем более не верифицируема.

Может быть, философия в таком случае есть искусство? Действительно, существует множество философий, и каждый выбирает ту, которая ему больше нравится. Возможно, что, к примеру, и Платон прав, и Аристотель прав, зачем спорить, кому что нравится. Как в области искусства: одному нравится Бетховен, а другому Рахманинов: нельзя говорить, чья музыка истиннее. Кому-то нравится Толстой, кому-то нравится Золя: значит ли это, что чья-то литература истиннее? Это искусство, это выражение внутреннего мира человека, его взгляда на мир. Многие философы — Платон, Ницше, Камю и др. — писали свои произведения в художественной форме. К тому же каким философским системам часто отдаются предпочтения? Да тем, которые написаны хорошим языком. Жан-Поль Сартр и Анри Бергсон были даже лауреатами Нобелевской премии по литературе.

Может быть, философия и есть форма искусства, форма самовыражения? Между прочим, Белинский так и считал. В 60-х годах во Франции даже возникла школа, которая утверждала, что философия есть искусство. Зачем спорить, какая система истиннее: все системы истинны, у каждой есть своя логичность, своя стройность. Будет ли спорить Скрябин, скажем, с Чайковским о том, чья музыка более истинна? Вопрос риторический.

Но споры между философами — это естественное дело, и философия всегда строится как доказательная система. Философ никогда не будет писать просто так, он всегда будет *доказывать* свою истину. Если какой-нибудь композитор, или писатель, или художник будет доказывать, что его взгляд на мир является более истинным, то это уже не его искусство, а его философские, искусствоведческие мысли.

Получается, что философия не является ни наукой, ибо в ней есть нечто от искусства, ни искусством, ибо похожа на науку. И именно в этом своеобразие философии. Имея общие черты с наукой, философия предлагает объективный взгляд на интересующие вопросы, но при этом, разделяя некоторые черты искусства, философия не навязывает себя человеку, оставляя за ним право выбора. Поэтому философия всегда имеет мировоззренческий характер. И это роднит философию с религией. Существуют разные религии, и каждая считает, что именно она является единственно истинной, однако оставляя при этом право выбора веры за каждым человеком. Однако многие верующие, и в том числе христиане, являются в той или иной мере противниками философии. Что значит искать истину, любить истину? Господь сказал: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Что еще, о чем спорить? Изучайте Писание, а не Платона или Канта, если вы надеетесь обрести жизнь вечную.

Однако обращаю ваше внимание на тот факт, что философия, зародившись в Древней Греции, существует в последние десять-двадцать веков лишь в христианских странах. Говорить о мусульманской философии можно было лишь в отношении ее средневекового периода. В буддизме другое положение, там мы просто не найдем границы между философией и религией. Поэтому и следует изучать прежде всего историю *западной* философии. Курс истории восточной философии в рамках Богословского института излишен, потому что те же вопросы будут подниматься в рамках курса истории религий. В чем отличие философии буддизма или философии даосизма от религии буддизма или даосизма? Да ни в чем. Это европеец может выделить некие философские элементы в этих религиях.

Как относится к философии христианство? Апостол Павел пишет в одном из посланий: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8). То есть философия не осуждается огульно, просто показывается опасность философии мирской, нехристианской, а философия христианская, наоборот, приветствуется. А в Деяниях апостолов описывается эпизод проповеди апостола Павла

в Афинском Ареопаге. В Ареопаге присутствовали среди прочих и философы — стоики и эпикурейцы. Апостол Павел обращается к ним и говорит, проповедуя распятого Христа: «Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедаю вам» (Деян. 17, 23). И после проповеди ап. Павла некоторые из слушающих, в числе которых, возможно, были и стоики и эпикурейцы, уверовали (Деян. 17, 34). Или возьмем отцов Церкви. Многие из них активно использовали философские идеи и понятия в своих трудах. О заимствовании аристотелевских положений преп. Иоанном Дамаскиным или платоновских бл. Августином хорошо известно. В работе «Источник знания» преп. Иоанн Дамаскин дает такое определение философии: «Философия есть познание сущего как такового, т.е. познание природы сущего. И снова: философия есть познание божественных и человеческих вещей, т.е. видимого и невидимого. Философия, опять-таки, есть помышление о смерти произвольной и естественной... Двойственна и смерть: естественная, которая есть отделение души от тела, и произвольная, в которой мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей. Затем, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, т.е. истинное познание добра, а также через справедливость, которая каждому воздает свое и нелицеприятно судит; наконец, через святость, которая выше справедливости, т.е. через добро и благодеяния обидчикам. Философия есть искусство искусств и наука наук. Ибо философия есть начало всякого искусства; благодаря ей изобретено всякое искусство и всякая наука... Опять-таки, философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу»¹. Подобный же подход можно обнаружить и в Словах о богословии свт. Григория Богослова, который решительно восстает против пренебрежения светской ученостью: «...всякий, имеющий ум, признает первым для нас благом ученость... Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые; а напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный недостаток и избежать обличения в невежестве»². Да и сам термин «философия» очень часто использовался отцами Церкви, только в русском переводе их творений это не всегда легко заметить, ибо переводчики в XIX — начале XX в. обычно предпочитали давать перевод этого греческого слова — «любомудрие». Так, свт. Григорий Богослов в Первом слове о богословии пишет: «О чем же можно любомудрствовать (т.е. философствовать. — В.Л.), и в какой мере? О том, что доступно для нас и в такой мере, до какой простираются состояние и способность разумения в слушателе»³. И далее: «Любомудрствуй о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных — добрых и злых природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно»⁴. Таким образом, изучать философию нам надо именно для того, чтобы кто-нибудь не увлек нас какой-нибудь философией и пустым обольщением по преданию человеческому, а не по Иисусу Христу. Именно для этого. Ведь любой человек всегда ищет ответы на некоторые волнующие его мировоззренческие вопросы, и, не разбираясь в философии, он обязательно подпадет под влияние какой-нибудь случайно подвернувшейся философии, будет увлечен каким-нибудь обольщением.

Таким образом, сказать, что такое философия, крайне сложно. К какой сфере человеческого познания она относится — тоже сказать с определенностью невозможно. Единственное, что можно сказать с полной уверенностью, — это то, что философия — не наука, не искусство и не религия, это философия.

Можно задать вопрос: а зачем нужно изучать историю философии? Зачем знакомиться с еретическими и атеистическими учениями? Зачем повторять чужие ошибки? Можно взять учебник православной философии (скажем, «Основы христианской философии» прот. В. Зеньковского или какой-нибудь другой) и изучать

¹ Иоанн Дамаскин, преп. Творения. Источник знания. М., 2002, стр. 57.

² Григорий Богослов, свт. Собрание творений в двух томах. Т.1. Сергиев Посад, 1994, с. 609.

³ Там же, с.387.

⁴ Там же, с. 391.

его. Лучше сразу ознакомиться с истинной философией, оставив в стороне историю развития с ее заблуждениями. И все же, изучая даже самый лучший учебник, нельзя научиться философствовать, мыслить, этому может научить лишь совместное мышление с гениями философии — с Платоном, Аристотелем, Плотинем, Спинозой, Кантом, Соловьевым. К тому же нет философии «вообще». Нет единственно истинной философии, есть множество философий. И нет, фактически, развития философии. В этом еще одно отличие философии от науки. Наука всегда развивается. Если сравнить, скажем, Гейзенберга и Фарадея, то ясно, что Гейзенберг, живя позднее, развил дальше физику, открыл новые законы, которые не отменяют фарадеевские, но, наоборот, расширяют область их применения и уточняют их. Теория Коперника отменяет теорию Птолемея, потому что та была ошибочной. В философии этого нет. Мы не можем сказать, что Кант опроверг и отменил Платона, хотя Кант так и считал, полагая, что произвел «коперниканский» переворот в философии. Правда, потом этот коперниканский переворот производил Гегель, потом Маркс, и еще много кто производил «перевороты» в философии, а Платон и Сократ как были гениальными философами, так и остались. Философия никогда не отменяет сама себя. Поэтому, чтобы изучать философию, нужно изучать философию в ее развитии, читать самих философов, и, читая их, мы интуитивно, сердцем, душой поймем, что такое философия, и сами научимся правильно мыслить. Вы увидите, как аргументируют и отвечают на вопросы гении, и после этого, надеюсь, более критично будете относиться и к своим первоначальным взглядам.

Исторический метод изучения философии более правилен еще и потому, что такой метод используется при изучении любых наук. Нельзя изучить математический анализ (XVII в.), не изучив предварительно алгебру, возникшую ранее; невозможно понять законы электродинамики, открытые в XIX в., не разобравшись в законах механики (XVII в.); нельзя по-настоящему понять Достоевского, не прочитав Евангелие, и т.д. Что будет, если в первом классе школы будут изучать «математику вообще», включая математический анализ, алгебру, дифференциальные уравнения и др., нетрудно представить: дети ничего не поймут и возненавидят этот предмет. Все должно изучаться в развитии. Философию же обычно изучают статично, как нечто состоявшееся, готовое. В результате студенты не понимают философии, недоумевают, зачем она нужна. А понять ее можно лишь проходя ее путь вместе со всем человечеством. Тогда и ее категории и понятия предстанут наполненными жизнью. Кроме того, изучая историю философии, а не просто конкретную философию, мы с вами лучше поймем и специфику различных систем, и язык, на котором ведутся философские диспуты. Мы лучше поймем и проблемы, которые волнуют философов.

ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Обычно считается, что философия возникает из мифологии и попыток объяснить явления природы силами разума. Но поскольку первое знание человека о природе было насквозь мифологично, то делается вывод о том, что философия возникает как некое развитие мифологического взгляда на мир и как следствие практического освоения мира. Что-то в таком взгляде истинно, но с чем-то мы согласиться не можем. Этот взгляд подразумевает, что религия возникает из мифологии как одно из ее следствий, а другим следствием мифологии является философия⁵. С таким взглядом согласиться, конечно же, мы не можем.

Разумеется, первоначальным знанием человека было его знание о Боге — то знание, которое имели наши праотцы, непосредственно зная Бога и имея возможность с Ним разговаривать. В дальнейшем, вследствие и после грехопадения чело-

⁵ См., например: Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985, с. 24.

век был изгнан из рая и вынужден был жить в совсем других условиях. Из поколения в поколение человек терял связь с Богом, но чувствовал в себе эту связь и пытался ее определить. Многие народы, кроме рода Авраамова, в поисках Бога пошли в неправильном направлении: начали поклоняться идолам и создавать ложных богов.

Следовательно, не религия возникает из мифологии, а наоборот, мифология является одним из следствий грехопадения человека, нарушения связи человека и Бога (вспомним одну из этимологий слова «религия» — *связь* человека и Бога). Люди в своих безуспешных поисках Бога начали обожествлять природу. Здесь сразу видна вторая ошибка концепций, согласно которым религия возникает из мифологии, что якобы человек выдумал богов вследствие обожествления природы. Чтобы природу обожествлять, нужно уже иметь какое-то представление о Боге, это очевидно. Поэтому вначале у человека должно быть хотя бы смутное представление о Боге, чтобы он, пользуясь своими слабыми силами и разумом, испорченным грехом, видел в природе некоторых духов, демонов и создавал различные извращенные формы религии. Такими формами первобытного религиозного сознания являются: *тотемизм*, состоящий в обнаружении человеком связи своего рода, племени с определенными животными, растениями или явлениями природы; *магия*, т.е. вера в то, что при помощи заклинаний, различных слов люди могут воздействовать на явления природы, поскольку между этими словами и явлениями природы стоят духи, понимающие эти слова; *фетишизм*, т.е. поклонение некоторым вещам, в том числе явлениям природы, обожествление отдельных предметов, например, Солнца или других стихий; *анимизм* — вера в духов или в одухотворенность природы. В анимистической религиозности уже виден некоторый, как бы предваряющий философию взгляд на мир. Человек смотрит на мир, сначала посмотрев на себя. Человек видит свою душу, видит, что он движется и мыслит при помощи своей души, и этот же взгляд переносит на внешний мир, считая, что точно так же происходит движение и развитие всей природы. Природа, таким образом, населяется различными духами и богами. Человек объясняет природные явления, предполагая, что связь между ними есть отношение между этими духами и богами, а эти отношения он, соответственно, уподобляет отношениям между людьми. Таким образом, явления природы антропоморфизируются и даже социоантропоморфизируются (см. учебник А. Н. Чанышева), т.е. особенности человека и общества переносятся на природный мир. Возникает мифология, в которой явления природы описываются при помощи отношений различных богов, управляющих миром. В этом есть некоторое развитие, поскольку любая мифология есть уже определенная абстракция и обобщение. Люди видят не просто явления природы, но понимают, что у них есть некая причина, и видят ее в некоем боге. Впоследствии из этого обобщения и начинает возникать философия.

РЕЛИГИИ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Попробуем проследить, каким образом возникает философия, на примере Древней Греции. Здесь издавна существовал культ умерших. Древние греки, или те народы, которые впоследствии стали древними греками, не сомневались, что душа существует отдельно. Под душой понимали, конечно же, не то, что мы сейчас понимаем под этим словом. Греческое слово «псюхе» иногда возводят к слову «псюхос» — прохлада, т.е. та прохлада, которая производится посредством нашего дыхания. Эту этимологию будет использовать для своих целей христианский богослов Ориген, утверждавший, что наши души охладели в своей любви к Богу. (Вспомним, что в русском языке слова «душа», «дух», «дышать» также имеют общее происхождение.) Греки пытались умиловить души умерших, устраивали в честь них праздники, из которых впоследствии возникла греческая драма. Ведь если душа принадлежала человеку, который умер насильственной смертью, то она мстила людям (такие души назывались эриниями, или, в римской мифологии, фуриями). Эринии охраняли ворота в Аид, поскольку они никем не могли быть подкуплены.

Особенность греческой религии состояла в том, что под богами греки понимали сущность вещи или явления, в отличие от римской мифологии, где богом бы-

ло само явление. Скажем, бог моря Посейдон символизировал собой сущность морской стихии, в то время как бог Нептун был само море со всеми его явлениями. Может быть, в этом мы увидим ключ к разгадке феномена греческой философии и поймем, почему философия возникает именно в Древней Греции, а в Древнем Риме философия всегда существовала лишь в форме чисто эклектического восприятия идей греческих философов.

Греческая религия не была единым цельным явлением, в ней существовало несколько религий. Среди большого многообразия греческих религий полезно ознакомиться с тремя формами — «религией Зевса», «религией Деметры» и «религией Диониса». Проследим, каким образом из этих религий возникают различные направления греческой философии.

Религия Зевса

Религия Зевса, пожалуй, лучше всего известна, хотя бы потому, что основные мифы и положения этой религии изложены в книгах Гомера и Гесиода. Гомер Геродот даже называет создателем греческой религии. Не будем спорить с Геродотом, но, как мне кажется, скорее всего он преувеличивал значение Гомера. У Гомера мы не встречаем систематизированной мифологии или, тем более, философии. Мифы и некоторые концепции, которые можно назвать философскими, встроены в повествование его «Одиссеи» и «Илиады». Только лишь внимательное чтение позволяет выделить некоторые префилософские элементы и определить, каково же было мировоззрение самого Гомера.

Быть может, самым важным вкладом Гомера в философию (на это обращает внимание еще Аристотель) является постановка им вопроса о первоначале. Он спрашивает: что же было прародителем всего? И отвечает: «Океан всему прародитель». (Океан — это река, которая со всех сторон омывала Землю.) Кроме того, Гомер предлагает и некоторую космологию, утверждая, что существуют три части Вселенной: небо, земля и преисподняя, которая в свою очередь состоит из Аида и Тартара. По Гомеру, земля отстоит от неба на таком же расстоянии, как Тартар отстоит от земли. Венчает все Эфир.

Далее, в мифологии Гомера мы можем увидеть и префилософский анализ явлений. В частности, боги, которые фигурируют в его «Одиссее» и «Илиаде», находятся между собой в родственных связях. И это, конечно же, не случайно. Не случайно бог смерти Танатос является братом бога сна Гипноса: Гомер и его современники, видимо, пытались найти связь между сном и смертью и выражали ее на языке мифологическом, на языке родственной связи между богами.

Есть у Гомера и своеобразная антропология, учение о человеке. В человеке Гомер различает две части: душу и тело. Причем душа понимается тройко: душа как «псюхе» — бесплотный образ тела, как бы его копия, только нематериальная, не имеющая плоти, хотя и телесная; душа как «тюмос» — волевое начало в человеке; и душа как «ноос» (в более позднем языке — «нус»), т.е. как ум. Все три вида души существуют только у богов и человека, животные обладают первым и вторым видами души.

Еще один вклад Гомера в философию состоит в том, что боги у него не всемогущи. Они подчиняются судьбе, или мойре. Нельзя сказать, что это бог судьбы, это некая безличная судьба, как бы прообраз понятия закона.

Более разработанная концепция — и философская, и космологическая — содержится в работах Гесиода, младшего современника Гомера. Перу Гесиода принадлежат два дошедших до нас произведения — «Труды и дни» и «Теогония». «Труды и дни» посвящены истории развития человечества, описанию прошедшего Золотого века и того упадка, которого достигло человечество во времена Гесиода. В «Теогонии» же Гесиод показывает развернутую картину возникновения богов. И так же, как Гомер, он ставит вопрос о начале — уже не просто о субстанциальном начале, но и о начале хронологическом. Гесиода волнует вопрос: что было в самом начале, лежит в основе мира и явилось его порождающей причиной? Этой порождающей причиной у Гесиода оказывается хаос, который следует понимать не как некий беспорядок, а как бездну. Точнее, «хаос» — это некая пропасть между зем-

лей и небом. Впоследствии из хаоса рождаются боги — Гея (земля), Тартар, Эрос, Нюкта (ночь) и Эреб (мрак). Гея порождает из себя Урана, т.е. небо, нимф и Понт (море). (Я не буду останавливаться на других второстепенных богах.) В дальнейшем Гея и Уран рожают Титанов, Киклопов и гекатонхейров (сторуких). Уран стыдится своих отнюдь не прекрасных детей и не выпускает их из чрева матери Геи. Гея страдает, ненавидит Урана и тайком от него рождает одного титана — Крона. Одновременно с этим появляются такие боги, как Старость, Смерть, Печаль и т.д. Крон оскопляет Урана и выпускает всех остальных Титанов из чрева матери-земли.

На следующем этапе Крон и титанида Рея рожают известных нам по гомеровским мифам богов-олимпийцев. Однако Крон, помня то, что он сделал со своим отцом, подозревает, что и его дети сделают с ним то же самое, и пожирает своих детей. Рея вместо одного своего сына подсовывает ему камень, и Зевс оказывается таким образом уцелевшим. Зевсу освобожденные им гекатонхейры дают свое оружие — гром и молнию, и при помощи грома и молнии Зевс ниспровергает титанов и становится верховным богом греческого пантеона. Он сбрасывает в Тартар всех титанов и в качестве их тюремщиков — гекатонхейров.

Таким образом, Гесиод рассказал о том, что произошло до тех событий, которые описываются у Гомера. Гесиод гораздо в большей степени, чем Гомер, систематизирует историю возникновения мира, прослеживая ее в виде происхождения богов.

В дальнейшем у Зевса также рождаются дети, и один из его сыновей — Аполлон — становится другим верховным богом греческого пантеона. Религия Зевса и Аполлона стала практически официальной религией Древней Греции. Известен храм Аполлона в Дельфах, где прорицательницы-пифии вешали, сидя на треножнике, волю богов и в первую очередь — Аполлона.

Религия Деметры

Другая греческая религия, имеющая несколько иное происхождение, но впоследствии слившаяся и в форме мифов пересекавшаяся с религией Зевса и Аполлона, — религия Деметры. Эта религия вырастает из мифа, согласно которому у Деметры Аид похищает ее дочь Кору, или Персефону. Деметра обращается к другим богам, и те, не желая портить отношения с Аидом, приходят к компромиссному решению, согласно которому Персефона должна попеременно жить то на земле, то в Аиде. Таким образом, у людей появляется посредник между Аидом и землей, между загробным миром и земной жизнью, и люди узнают о том, что ожидает их после смерти. Вследствие этого возникают таинства Деметры и Кору. Эта религия была эзотеричной, в эти таинства-мистерии посвящались не все. В частности, вам должны быть известны Елевсинские мистерии. Посвященные в религию Деметры достигали посмертного существования. Следы этой религии можно найти в трагедиях Эсхила.

Религия Диониса. Орфики

Религия Диониса тесно связана с религией Деметры. В основе этой религии, пришедшей с севера, из Фракии, лежит поклонение богу Дионису, впоследствии ставшему богом вина. Он стал богом вина, в частности, потому, что поклонение Дионису проходило в форме употребления вина, неистовых плясок, т.е. того, что стало называться вакханалиями по другому имени Диониса — Вакх. Служителями бога Вакха, или Диониса, были вакханки. Во время вакханалий люди, участвовавшие в них, оказывались в состоянии экстаза (термин «экстаз» происходит от греческого «экстасис» — выхождение вне себя, т.е. как бы выхождение из своего собственного тела) и обнаруживали, что кроме тела у человека существует и душа и что душа может существовать независимо от тела. А поскольку экстаз сопровождался различного рода приятными ощущениями и оставлял после себя ощущение истинности, то сторонники этой религии, дионисийцы, приходили к выводу, что состояние это является гораздо более истинным и достойным существования, чем состоя-

ние в теле. Появляется концепция, согласно которой существование в земном теле объявляется неистинным и что тело есть могила души. Развил и систематизировал религию Диониса Орфей, легендарный греческий герой. Согласно мифу, Орфей потерял свою возлюбленную Эвридику, умершую от укуса змеи, и, взяв с собой свою лиру, отправился к Аиду. Игрой на лире он усыпил стоголового пса Цербера, умилостивил неумолимых эриний и уговорил Персефону, которая уже давно живет у Аида и является владычицей подземного царства, отпустить Эвридику. Персефона согласилась с одним условием, чтобы Орфей шел впереди Эвридики и не оборачивался на свою возлюбленную. Орфей уже почти вышел, но не выдержал и обернулся, так что Эвридика осталась в царстве Аида, а Орфей вышел один. Орфей так и остался однолюбом, верным Эвридике, и во время одних из вакханалий был растерзан вакханками. Жил на самом деле Орфей или нет, сказать сложно, но в книге «Фрагменты ранних греческих философов» Орфею посвящено довольно много страниц и практически восстанавливается из разрозненных цитат и фрагментов его «Теогония». Прочитав ее, можно ознакомиться и с орфеевскими мифами и узнать о теогонии, которая разрабатывалась в религии Диониса.

Характерно отличие религий Зевса и Диониса: у Гомера мы читаем, что земная жизнь лучше и ценнее жизни загробной, что в Аиде обитают не души, а лишь тени; Орфей же утверждает обратное, что тело есть могила души и загробная жизнь является истинной и лучшей долей для человека.

Целью жизни орфики считали освобождение души от тела, разделяя при этом точку зрения, что душа после смерти вновь воплощается в тело — человека или животного — согласно той жизни, которую человек вел до своей смерти. Посвящение в таинства Диониса служило цели избавления человека от бесконечного возвращения в тело, достижения вечной блаженной жизни в царстве мертвых. Во «Фрагментах ранних греческих философов» приводится текст нескольких пластинок, найденных в Крыму. На этих пластинках явно друг под другом написаны следующие слова, отождествляемые орфиками:

| | | | | |
|-------|--------|-------|--------|------|
| Жизнь | Смерть | Жизнь | Истина | Ложь |
| | Истина | | Душа | Тело |

В дальнейшем мы увидим, как из этих двух религий — дионисийской и аполлоновской — возникают две начальные школы древнегреческой философии — италийская, у истоков которой стоял Пифагор, и милетская, первым представителем которой является Фалес. Но необходимо отметить еще один источник греческого философствования — бытовое сознание.

СЕМЬ МУДРЕЦОВ

Все вы знаете о семи мудрецах. Они жили в VII—VI в. до Р.Х. Разные свидетельства причисляют к семи мудрецам разных мыслителей, но, как правило, во всех списках встречаются четыре мудреца — это Фалес, Солон, Биант и Питтак. Большинство высказываний семи мудрецов посвящены некоторым нравственным предписаниям. Таким образом, возникает этическое философствование, выражавшееся в форме неких положений, максим, или гном. В качестве примера можно привести развитие темы меры. Практически у каждого мыслителя встречается такая мысль, что мера лучше всего. Клеобул: «мера лучше всего», Солон: «ничего — слишком», Питтак: «знай меру» и т.д. Это основное направление их мудрости — открытие гармонии в мире и человеке. Множество гномов выражают просто некие этические мысли, например: «Отца нужно уважать», «Лучше быть ученым, чем неученым», «Будь сдержан на язык», «К несправедливости питай ненависть», «Благочестие блюди» и т.д. Однако среди всех высказываний семи мудрецов следует выделить несколько. Прежде всего, это максима, о которой говорят Хилон и Фалес, и которая была выбита над входом в дельфийский оракул: «Познай самого себя». Эту фразу Сократ считал самой мудрой и избрал девизом своей собственной философии. Это уже не просто фраза, но девиз познания, самопознания, то, что стало целью и методом дальнейшей философии. И еще одну мысль Солона я бы выделил: «О тайном

догадывайся по явному». Здесь выражается принцип дальнейшего научного познания. Причинность надо искать не среди явлений, а за явлениями надо искать скрытую причину, о которой можно судить по этому явлению.

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Фалес

Первым греческим философом по традиции считается Фалес Милетский. Вообще греческая философия возникла одновременно в двух местах: в Восточной Греции (в Ионии) и на юге современной Италии. Иония состояла из нескольких городов-полисов, одним из которых был Милет, известный тем, что в этом городе родился Фалес. Основателем италийской школы является Пифагор.

Несколько слов о периодизации античной философии. Ее принято делить на три периода. Первый период — это досократики. Само это название ставит временной и тематический предел этому периоду. Второй период — то, что можно назвать классической греческой философией: это философия Сократа, Платона и Аристотеля. Третий период — философия эпохи эллинизма. Эллинистическая философия после Аристотеля представлена, главным образом, тремя школами — стоицизмом, эпикурейством и скептицизмом. Кроме них существовали перипатетическая и академическая школы, а в первые века после Р.Х. к ним добавилась неоплатоническая школа.

Сложность реконструкции учений философов-досократиков состоит в том, что произведения этих философов до наших дней не дошли. Известны только цитаты из их работ, упоминаемые у других мыслителей, живших гораздо позднее, чем философы-досократики. Поэтому о философии досократовского периода мы можем судить только по фрагментам, цитатам или просто по изложениям некоторых их мыслей. Встречаются они в первую очередь, конечно, у греческих философов — у Платона и Аристотеля, а также у мыслителей, живших в первые века после Р.Х., в том числе и у отцов Церкви. Много цитат мы находим у блаж. Августина, Иринея Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, Максима Исповедника и т.д. По этим фрагментам мы можем в более или менее правильной форме восстановить те философские взгляды, которых придерживались мыслители досократовского периода. Первоначально сборник фрагментов, собранных немецким филологом Дильсом, вышел в Германии в конце XIX в. Впоследствии книга неоднократно переиздавалась с дополнениями, но уже под редакцией ученика Дильса — Кранца. Первоначальное название книги — «Фрагменты досократиков». В русском издании книга вышла под названием «Фрагменты ранних греческих философов»⁶, потому что в нее были включены фрагменты мыслителей, которых не принято называть досократиками, — Гомера, Гесиода и др. Поскольку во «Фрагментах» часто цитируются отцы Церкви, то, читая эту книгу, можно определить отношение отцов Церкви к тому или иному мыслителю: или просто цитируют, или осуждают, или одобряют то или иное положение. Таким образом можно не только научиться понимать античную философию, но и правильно с ней работать, выработать христианское отношение к античной философии.

Первым философом милетской школы (по традиции начинают именно с нее) является *Фалес Милетский*. Годы жизни его, как и многих других философов того времени, восстановить точно невозможно. Известно, что он жил в конце VII — первой пол. VI вв. По некоторым расчетам считается, что годы его жизни: ок. 625 — ок. 547 до Р.Х. Фалесу приписывается несколько произведений, в числе которых «О началах», «О солнцестоянии», «О равенстве», «Морская астрология» или «Астрономия». Причем «Морскую астрологию» считают подложным произведением, скорее Фалесу не принадлежащим. О жизни Фалеса (как, впрочем, и большинства других античных философов) можно узнать из книги Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» — фактически первого исследования по истории философии, написанного в начале III в. после Р.Х. Кроме

⁶ Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989.

своей научной значимости, книга Диогена Лаэртского обладает еще одним несомненным достоинством — она написана очень живым, простым языком, изобилует интересными фактами из жизни древних философов.

Диоген Лаэртский указывает, что Фалес своей мудрости, в том числе и математике, научился в Египте⁷. Однако Фалес внес много нового по сравнению с тем, что знали египетские жрецы. Египтяне могли делать некоторые геометрические вычисления. Фалес же, в отличие от них, ввел некоторый элемент доказательности в геометрию. В частности, он доказал несколько теорем в отношении треугольников (о равенстве треугольников по стороне и двум углам и т.д.). Внес он серьезный вклад и в астрономию — как следует из названия двух его произведений, он указал дни равноденствия и солнцестояния. Он предсказал солнечное затмение, которое случилось в 585 году. Хотя, как отмечают многие исследователи, Фалес еще не знал причину солнечных затмений и расчеты основывал только на эмпирических наблюдениях, которые вели египетские жрецы. Фалесу также принадлежит введение календаря в 365 дней и деление его на 12 месяцев. Он пытался объяснить причину, по которой происходят разливы Нила, и т.д. Даже сам круг вопросов, которыми занимался Фалес, показывает, что он был энциклопедически одаренный человек. Нас же интересуют в первую очередь его философские вопросы и ответ на вопрос, почему именно Фалес считается первым философом.

Среди его философских положений выделяются два, которые упоминаются у Аристотеля. Первое положение: начало всех вещей — вода. Примерно похожее высказывание есть у Гомера, который говорил, что «Океан всему прародитель». Однако, тем не менее, именно Фалеса мы считаем философом, а Гомера нет. Почему? У Гомера Океан, вода как стихия, стоит у начала родословия богов, т.е. вода есть только генетическое начало мира. Фалес же считает, что вода есть начало онтологическое, т.е. тот элемент, та субстанция, которая лежит в основе всех вещей. Фалес первым поставил вопрос о субстанции, о том, *что* лежит в основе многообразия нашего мира. То, что мир многообразен и полон огромного количества предметов, для всех очевидно. Проблема возникает тогда, когда мы поставим вопрос: а не лежит ли в основе этого многообразия нечто единое, объединяющее все эти предметы? И если лежит, то что это такое? То, что объединяет все многообразие предметов и лежит в его основе, называют субстанцией, или по-гречески — ὑπόστασις, что дословно можно перевести как «под-лежащее, лежащее под». Фалес первым поставил этот вопрос и первым дал на него ответ, сказав, что в основе всего лежит вода. На основании этого в советской литературе делался вывод (как увидим, совершенно необоснованный), что Фалес в основе своей стихийный материалист.

Аристотель, цитируя Фалеса, размышляет, почему Фалес началом всех вещей посчитал воду. Аристотель указывает, что Фалес не мог не заметить, что в основе всей жизни лежит вода — пища содержит воду, сперма всех живых существ влажная, что все живое рождается из воды и живет за ее счет (Метафизика, I, 3).

Второе положение Фалеса — «все полно богов» (Аристотель. О душе, А 5). Доказательство этого Фалес находил в том, что магнит притягивает к себе железо. Следовательно, поскольку душа — это двигательное начало, а магнит движет железо, то в магните есть душа. Значит, душа есть не только у живых существ, но и у вещей (такая концепция, приписывающая жизнь неживым предметам, называется гилозоизмом). Поэтому одушевлена вся вселенная, так что, цитирует Фалеса Анахарсис у Плутарха, не стоит удивляться тому, что «промыслом бога совершаются прекраснейшие дела» (Фрагменты, стр. 115). Бог — это ум космоса, и космос — прекраснее всего, ибо он — творение бога. При этом можно считать, что Фалес представлял собою адепта религии Зевса, ибо иначе невозможно представить себе человека, интересующегося явлениями земного мира. Ведь для религии Диониса земной мир ложен, а истинную ценность он имеет лишь для сторонников зевсово-аполлоновой религии. Таким образом, так называемый «стихийный материализм» Фалеса и его учеников есть не что иное как особенность религии Зевса-Аполлона,

⁷ Впоследствии многие христианские мыслители (Иустин Философ, Татиан и др.) будут отмечать этот факт, говоря, что собственно греческой мудрости не существует, а все знание греки заимствовали у египтян, а те, в свою очередь, многое взяли у живших в свое время в Египте евреев.

считавшей мир Аида царством теней, и достойным жизни (и, следовательно, и изучения) лишь мир материальный.

Анаксимандр

Учеником Фалеса является Анаксимандр, который также жил в Милете, родился около 610 и умер ок. 540 г. до Р.Х. Анаксимандр написал произведение «О природе». Собственно, Анаксимандр первым дал такое заглавие, положив начало многочисленной череде произведений под названием «О природе» (Περὶ φύσεως). Поэтому философов досократовского периода, как правило, называют физиологами, т.е. учившими о природе (не путать с физиологией, хотя греческий корень один и тот же). Даже заглавие этого произведения Анаксимандра показывает область интересов первых греческих философов — это природа, а отнюдь не человек, что будет предметом интереса Сократа и последующих философов.

Анаксимандр также поставил вопрос о первоначале всего сущего, но, в отличие от Фалеса, он назвал таким первоначалом апейрон. В переводе с греческого ἄπειρος — «беспредельный». Субстантивированное существительное — τὸ ἄπειρον означает «беспредельное». Дословный перевод этого термина показывает, что Анаксимандр в поисках первоначала решил не останавливаться ни на одной из известных древним грекам стихий и положил в качестве первоначала всего нечто, не относящееся ни к одной из стихий.

Аристотель так объясняет, почему Анаксимандр ввел именно «беспредельное» в качестве первоначала. Во-первых, начало не может быть какой-то одной стихией, ибо в этом случае все остальные стихии в конце концов будут этой стихией поглощены. Поэтому не будет и многообразия вещей. Во-вторых, поскольку многообразие всех вещей и явлений бесчисленное, то и начало, лежащее в основе всех вещей и явлений, также должно быть бесконечно. В-третьих, всякая вещь есть или начало, или происходит из начала, но у бесконечного нет начала, как нет и конца. Поэтому-то оно и есть божество. Весь мир находится в непрестанном движении, значит, это начало должно быть вечно и никогда не иссякать (Аристотель. Физика, Г 4). Таким образом, на основе чисто рассудочных аргументов Анаксимандр приходит к выводу, что первоначало всех вещей должно отличаться от какой-либо стихии, быть неуловимым для наших органов чувств — т.е. быть «беспредельным», апейроном.

Естественнонаучные взгляды Анаксимандра не отличаются такой же глубиной, как его философские воззрения, хотя и он внес значительный вклад в древнегреческую науку — в частности тем, что он, как указывает Диоген Лаэртский, первым нарисовал границы моря и суши, т.е. первый нарисовал географическую карту. Высказывал он свои взгляды и по поводу нашего мироздания, говоря, что Земля находится в центре всего, что Солнце по размерам не меньше Земли и есть чистый огонь, а Луна светит отраженным светом, исходящим от Солнца. Первым создал солнечные часы — гномон. Указал, что Земля ни на чем не стоит, а есть парящее тело, находящееся в центре всего. На месте же она остается вследствие равного расстояния от всех точек космоса. По форме Земля представляет из себя цилиндр, подобный мельничному жернову.

Известно положение Анаксимандра, которое порождает разнообразные споры и домыслы: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени» (Фрагменты, стр. 127). Из этой загадочной фразы, приводимой Симпликием в «Комментарии к «Физике» Аристотеля», ясно, по крайней мере, что наш мир не вечен. Вещи и весь мир возникают и уничтожаются. И возникновение это связано с какой-то роковой неправдой, т.е. вычленение вещей из первоначала, из апейрона, является, по всей видимости, нарушением некоторой гармонии. Почему это является нарушением и почему вещи оказываются должны друг другу, об этом можно только догадываться. Впоследствии эта идея вечного периодического уничтожения мира будет встречаться у многих философов, в частности — у Гераклита и стоиков.

Анаксимен

Следующий философ, живший после Анаксимандра — Анаксимен. Акмэ (то есть расцвет, наступавший в возрасте 40 лет) Анаксимена приходится на 546 г. Умер он, как указывает Диоген Лаэртский, в 528 или 525 г.

В качестве первоначала (а Анаксимена также интересовал именно этот вопрос, объединявший всех трех милетских философов) Анаксимен назвал воздух — еще один элемент, известный древним грекам. Это позволяет историкам философии, как правило, делать вывод, что Анаксимен не удержался на высоте абстрактного мышления Анаксимандра⁸. Возможно, это действительно так. Но это еще раз показывает, насколько философия первых мыслителей была тесно сплетена с их религиозными воззрениями. Мы помним, каким образом древние понимали душу — как прохладу, дыхание, воздух. И у Анаксимена мы видим примерно тот же образ мысли. Он попытался определить, что же такое «беспредельное». Понятно, что определить беспредельное, т.е. поставить беспредельному предел, невозможно. Но тем не менее Анаксимен в качестве беспредельного нашел воздух. Воздух — это стихия, во-первых, невидимая, во-вторых, бесформенная, а в-третьих — безграничная, т.е. отвечает всем критериям беспредельного. Поэтому Анаксимен, полагая в качестве беспредельного воздух, по-видимому, считал, что он развивал и уточнял мысль своего учителя. Кроме того, он, как и Фалес, считал, что все полно богов и что бог есть душа мира. А что такое душа? Душа — это дыхание. И так же, как наша душа есть наше дыхание, так и душа мира есть воздух. Поэтому такой ответ Анаксимена на вопрос о первоначале явился результатом как религиозного, так и философского подходов. С одной стороны, воздух есть начало философское, т.е. «беспредельное», с другой стороны — это есть душа мира, бог. Даже более того, как указывает блаж. Августин, Анаксимен заявляет, что все олимпийские боги возникли из воздуха. Воздух лежит в основе всего, в том числе и богов. Из воздуха посредством разряжения и сгущения образуются все остальные стихии и элементы. Разряжаясь, воздух становится огнем, а сгущаясь, он становится сначала ветром, потом облаками, потом водой, землей, камнями и всеми теми вещами, которые существуют на земле.

ПИФАГОР

Практически одновременно с Милетской школой зарождается философия и на юге Италии, в другом конце великой Эллады. Первым представителем италийской философии является Пифагор. По месту своего рождения Пифагор был ионийцем. Он родился на острове Самос, у побережья Ионии. Затем, как говорят, по совету Фалеса, Пифагор уехал в Египет набираться мудрости. Говорят, что путешествовал он и по Вавилонии, некоторые указывают, что дошел он даже до Индии, что, впрочем, весьма маловероятно. Ипполит в «Опровержении всех ересей» утверждает, что Пифагор встречался с Зороастром, у которого позаимствовал идею о двух изначальных причинах вещей. Затем он вернулся в Ионию, но когда на Самосе стал править тиран Поликрат (в 532 г. до Р.Х.), Пифагор отправился в Италию. Там, в городе Кротоне на юге полуострова он основал свою школу, которая стала называться Пифагорейским союзом. О Пифагоре известно еще меньше, чем о милетских философах; это практически легендарная личность: от него не дошли ни произведения, ни фрагменты, неясно даже, писал ли вообще что-нибудь. Об учении самого Пифагора тоже известно чрезвычайно мало, даже Аристотель, обычно подробно излагающий учения всех своих предшественников, говорит не о Пифагоре, а о его последователях — пифагорейцах. Только у более поздних авторов появляется какая-то информация о Пифагоре. Но насколько ей можно доверять, неясно.

Пифагорейский союз какое-то время был довольно влиятельной организацией, и даже утверждается, что пифагорейцы в Кротоне и в других городах пришли к власти. Однако у Пифагорейского союза было множество врагов, и когда к власти пришли противники пифагорейцев, то их стали беспощадно уничтожать. Говорят,

⁸ См., напр., Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981, стр. 132.

что их даже сжигали вместе с домами. По одной из версий, когда в одном доме сгорели самые близкие друзья Пифагора, то он покончил жизнь самоубийством. По другой версии, Пифагор удалился в Метапонт, где и умер. Пифагорейский союз существовал длительное время и после смерти Пифагора, напоминая некий монашеский союз: это были общины, членами которых могли быть и женщины, что для Древней Греции было не совсем обычным и являлось значительным демократическим завоеванием, как бы вызовом обществу. Хотя еще Фалес (по другой версии — Сократ) говорил, что он благодарен судьбе за три вещи: за то, что он родился человеком, а не зверем; мужчиной, а не женщиной; эллином, а не варваром. Но у Пифагора не было такого предпочтения одного пола другому, и в Пифагорейский союз принимались также и женщины.

Образ жизни Союза был замкнутым. С самого начала учение Пифагора было эзотерично, и распространять идеи Пифагора, выносить их за пределы Пифагорейского союза было строжайше запрещено. Лишь впоследствии один из последователей Пифагора — Филолай, испытывая огромную денежную нужду, продал три трактата Пифагора, и лишь тогда идеи Пифагора стали известны широкой общественности. Говорят также, что Платон купил один из этих трактатов и изложил в своем собственном диалоге «Тимей».

Что касается жизни членов Пифагорейского союза, то она была весьма упорядоченной. Каждый член этой общины рано утром, прежде чем встать, должен был вспомнить и представить то, что ему предстоит сегодня сделать. Затем, успокоив душу игрой на лире, он начинал занятия. День проходил в непрерывных занятиях, жертвоприношениях богам, купании в море, физических упражнениях. Прежде чем отойти ко сну, каждый член Союза обязан был вспомнить три вещи: что он сделал за сегодняшний день, что он не сделал и что ему предстоит сделать завтра. Главное для пифагорейцев — это стремиться к истине, ибо только это, указывал Пифагор, приближает людей к богу.

Собственно говоря, именно поэтому Пифагор считается основателем термина «философия». Сам Пифагор, говорят, противопоставил себя семи мудрецам (мудрец по-гречески — *сб́φος*). Только бог может быть мудрецом, а себя Пифагор считал лишь любителем мудрости, человеком, стремящимся к истине. Ведь «бог телом своим подобен свету, а душою — истине» (Порфирий. Жизнь Пифагора, 41). Но хотя Пифагор и не считал себя мудрецом, а лишь философом, по всей видимости, большой скромностью не отличался, ибо считал, что существует три рода разумных существ: боги, люди и существа, подобные Пифагору.

Из положений Пифагора можно выделить следующие: во-первых, учение о числе как о начале мира, во-вторых, его учение о душе и, в-третьих, его учение об образе жизни. В своем учении о душе Пифагор многое заимствовал из орфической традиции и так же, как орфики, верил в переселение душ (метемпсихоз). Люди не помнят свои предыдущие воплощения, однако сам Пифагор помнил свои их и указывал, что в первом своем воплощении на земле он был сыном бога Гермеса. Душа, следовательно, считалась бессмертной, и задачей человека было уподобить себя богу и таким образом прервать бесконечную череду перевоплощений. Именно этому и служил весь образ жизни Пифагорейского союза.

Но каким образом можно познать бога, перейти к созерцанию вечного неизменного бога от чувственного изменяющегося мира? В этом огромную роль Пифагор придавал математике. Началом всего Пифагор считал число. Пришел он к этому положению следующим образом. Однажды Пифагор шел мимо кузницы и услышал, как по наковальне бьют разные молоты. Он обратил внимание на то, что молоты разной величины и разного веса издают звуки разной высоты. Ему пришла в голову мысль, что даже такая, казалось бы, качественная категория, как звук, может быть привязана к определенному количеству, т.е. числу. Значит, в основе всего лежит число — именно оно является первоначалом.

Есть и другое основание для такого вывода. Еще семь мудрецов говорили, что познать неявное можно лишь по явному. Поэтому познать скрытого бога можно лишь при помощи явленного чувственного мира. Но чувственный мир неистинен. Пифагор, как и орфики, придерживался дуалистической концепции души и мате-

рии, предпочитая тленной материи вечную душу. Материя, как изменяющаяся и неистинная, не может привести нас к познанию истины. Поэтому нужен некий посредник между материей и богом. И таким посредником является число, ибо оно есть то, что, с одной стороны, можно четко представить и сосчитать, а с другой стороны, оно непреходяще в отличие от чувственного мира.

Музыка в античности считалась частью математики. Это позволило Пифагору сделать вывод о существовании так называемой музыки сфер. Планеты при движении издают некоторый звук, каждая своей высоты. Этот звук мы не слышим лишь потому, что он имеет все время одну и ту же высоту. И поэтому мы рождаемся в этом звуке и воспринимаем его как некий фон. Всего в мире существует 10 небесных тел. Число 10 было для Пифагора наиболее совершенным числом. Пифагору было известно 9 небесных тел, включая Землю, Солнце, Луну и др. Поэтому в качестве 10-го небесного тела он предположил некую Противоземлю. Все планеты вращаются вокруг центрального огня, который нам с Земли не виден, потому что Земля повернута к нему всегда одной и той же стороной. И Противоземля также не видна, потому что она всегда находится напротив этого огня с другой стороны.

Пифагорейская идея о числе как первоначале всего сущего довольно-таки сложна, и сам Пифагор часто объяснял ее на свойственном ему языке. В частности, все числа он делил на четные и нечетные. Все они происходят из единицы, которая объединяет в себе все числа и является началом всего мира. Единица — это символ единства, тождества, равенства, целостности. За единицей идет двойка, которая символизирует различие, неравенство, изменчивость, все то, что состоит из частей. Тройка — это то, что имеет середину, т.е. все совершенное. А наиболее совершенным числом является десятка. Как все числа делятся на четные и нечетные, так и все в мире подчиняется этим числам. Все в мире состоит из противоположностей: нечетное-четное, предел-беспредельное, единое-многое, правое-левое, мужское-женское, светлое-темное, хорошее-плохое. Все существует в силу гармонии этих противоположностей. Когда перевешивает одна из противоположностей, возникает отсутствие гармонии, что в человеке, в частности, проявляется как болезнь.

ГЕРАКЛИТ

Гераклит Эфесский, один из самых загадочных и непонятных философов античности, родился в городе Эфесе в Ионии. Дату рождения можно также высчитать по его акмэ, которое, как указывает Диоген Лаэртский, приходится на 504-501 годы до Р.Х. Следовательно, он родился ок. 540 г. до Р.Х. и жил, как указывают биографы, около 60 лет. По некоторым данным, Гераклит имел благородное происхождение, принадлежал к царско-жреческому роду, однако отказался от царствования, передал его брату, а сам ушел в горы, где жил отшельником. Впоследствии, заболев водянкой, Гераклит спустился в город, однако, будучи не совсем хорошего мнения о людях, не мог сказать причину своей болезни и спрашивал загадками у врачей, смогут ли они превратить ливень в засуху? Врачи, конечно же, не поняли, что он имел в виду просьбу излечить его от водянки, и поэтому Гераклит попытался заняться самолечением: зарылся в навоз, надеясь, что тепло, исходящее от навоза, излечит его. О том, что произошло далее, существуют разные версии: по одной — навоз застыл, и Гераклит не смог выбраться и так умер; по другой версии — на него напали собаки и разодрали его. Но так или иначе, в возрасте 60 лет Гераклит умер от водянки.

Традиция называет Гераклита «плачущим философом», поскольку тот, видя всеобщую глупость и бесцельность жизни людей, плакал, глядя на них. Ему принадлежит сочинение «О природе», который, как указывается, он специально написал непонятнее, чтобы его смогли прочитать лишь те, кто этого действительно достоин, и за это впоследствии он получил прозвище «темный». Сократ, впервые ознакомившись с работой Гераклита, сказал: «что я понял — прекрасно, чего не понял, наверное, тоже: только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком» (Д.Л. II, 22), намекая на ту глубину мысли, которая сокрыта в работе Гераклита. А если уж Сократ не все понял, то что говорить о нас и его толкователях?

Эта работа состоит из трех частей, в которых говорится, соответственно, о

вселенной, государстве и божестве. Сам Гераклит указывает, что он ни у кого не учился, а все свое знание он взял у самого себя: «Я искал самого себя» (фр. 15). Умению мыслить и самостоятельно рассуждать, а не просто накапливать информацию, Гераклит придавал большое значение: «Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Пифагора и Гесиода, Ксенофана и Гекатея» (фр.16)⁹.

Во «Фрагментах ранних греческих философов» Гераклиту посвящено, как ни-какому другому философу-досократу, огромное число страниц. Количество дошедших до нас фрагментов, приписываемых Гераклиту, довольно велико, и это показывает то влияние, которое оказал Гераклит на последующую философию. Один перечень философов, цитирующих Гераклита, говорит о его значимости и влиянии в последующие годы. Здесь мы видим и Платона, который непосредственно испытал влияние Гераклита, и Аристотеля, и других философов. И что немаловажно для нас, Гераклита часто цитируют и отцы и учителя Церкви. Это Максим Исповедник, Татиан, Климент Александрийский, Ипполит, Немесий Эмесский, Григорий Богослов, Иустин Мученик, Евсевий Кесарийский, Тертуллиан, Иоанн Дамаскин. Причем, цитируя Гераклита, отцы Церкви часто присоединялись к его мнению. И вместе с тем о Гераклите высоко отзывался такой ненавистник христианства, как Фридрих Ницше, считая его своим любимым философом, единственным, кто хоть в какой-то мере приблизился к его собственной философии. К тому же очень высоко Гераклита ценили Маркс, Энгельс, Ленин. Так что диапазон оценок Гераклита настолько велик, что охватывает абсолютно противоположные фигуры: от отцов Церкви до хулителей и гонителей Церкви.

Гераклит был в первую очередь философом. Конечно, он не был философом в той мере, в какой ими были философы последующие, такие, как Платон или Аристотель. У Гераклита еще много мифологии, но все же это мыслитель другого порядка, чем милетцы. В философии Гераклита можно выделить некоторые основные положения: это учение о всеобщем изменении, о противоположностях, о логосе, о природе и о человеке. Сложно сказать, какое из названных положений оказало впоследствии наибольшее влияние.

Все сущее, согласно Гераклиту, постоянно изменяется, так что, по Евсевию Кесарийскому, «на входящих в те же самые реки притекают один раз одни, в другой раз другие воды» (Фрагменты, фр.40). Или, как цитирует его Платон: «Дважды нельзя войти в одну и ту же реку» (Кратил, 402 а). Свт. Григорий Богослов в одном из своих стихотворений тоже использует эту мысль Гераклита: «Есмь, но что это значит? Чем был я, уж то миновало. Ныне — иной и иным буду, коль буду и впрямь несть постоянства. Я сам — речной поток замутненный, вечно теку я вперед и никогда не стою... Дважды потока реки не преиждешь того же, что прежде, снова, ни смертного ты прежним не узришь вовек». Это учение Гераклита о всеобщем изменении впоследствии плодотворно использует Платон, создав свое учение об идеях.

Таким образом, по Гераклиту, подлинное бытие не постоянно, а есть непрерывное изменение. Все переходит из одного в другое. Гераклит приводит этому множество примеров: ночь переходит в день, жизнь переходит в смерть, болезнь переходит в здоровье и наоборот, даже боги (конечно же, олимпийские) смертны. Собственно говоря, что такое боги? Как сказал Гераклит, боги — это бессмертные люди, а люди — это смертные боги (фр. 47b).

Поскольку все вещи переходят друг в друга, то каждый раз одна и та же вещь является и не является самой собой. Поэтому вещи всегда несут в себе противоположные свойства. Если день переходит в ночь, а ночь переходит в день, то когда-то одновременно существует и день и ночь. Если жизнь становится смертью и соответственно наоборот, то человек живет для смерти и умирает для того, чтобы человек жил: «одни живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают» (фр. 47а). Поэтому все в мире полно противоположностей, и Гераклит на эту тему также весьма часто высказывается. Так, псевдо-Аристотель указывает: «Смысл изречения Гераклита-темного: «сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, со-

⁹ Нумерация фрагментов дается по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.

звучное несозвучное, из всего — одно, из одного — все» (фр.25а). Гераклит считал, что все находится в гармонии друг с другом, как находятся в гармонии лук и лира (имеется в виду гармония сил и покоя): «Враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение, как лука и лиры» (фр.27а). Лук с натянутой тетивой несет в себе огромную энергию, а стрела, выпущенная из лука, несется с огромной скоростью, однако в натянутом луке мы видим всего лишь покой. Так же и лира: звук из нее издается лишь благодаря тому, что струны сильно натянуты. Поэтому все возникает и все существует через противоположности. Таким образом, война, как указывает Гераклит, общепринята, вражда — обычный порядок вещей, все возникает через вражду и взаимообразно, т.е. за счет другого: «Война — отец всех, царь всех» (фр.29а).

Однако то, что происходит в мире, происходит не случайно. Миром управляет некий Логос. Возможно, под Логосом Гераклит понимал не то, что понимается в христианстве, а просто некое слово, речь. И Гераклит сказал свою фразу о логосе только лишь вследствие своего презрения к толпе. Негативное отношение к людям, конечно же, в этой фразе существует. Вот как этот фрагмент, один из самых известных, звучит: «Этот вот логос сущий вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать его, и выслушав однажды. Ибо, хотя все люди сталкиваются напрямую с этим вот логосом, они подобны незнающим его, даром что узнают на опыте точно такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя их согласно природе и высказывая их так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не понимают спящие» (фр.1). Об эзотеризме Гераклита, о его негативном отношении к толпе, говорится довольно часто: «Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны» (фр.2), «Большинство людей не мыслят вещи такими, какими встречают их, и, узнав, не понимают, но воображают» (фр.3). и т.д. По всей видимости, именно такое отношение Гераклита к философии и к людям привлекало в этом философе Фридриха Ницше, который также был уверен в своем высшем предназначении.

Первоначалом мира, по Гераклиту, является огонь. Мир не вечен и через каждые 10 800 лет сгорает. Из огня возникает следующий мир на основании обычных превращений: огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода — в землю. Таким образом, космос в целом вечен, его «не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающий, мерно угасающий» (фр.51). Таким образом, и логос, управляющий миром и составляющий его начало, также имеет огневидную природу. Собственно говоря, неудивительно, что, утверждая вечное изменение и полагая, что все состоит из противоположностей, Гераклит выбирает в качестве первоначала огонь, ибо ни одна из других стихий — ни вода, ни воздух, ни земля — не находится в вечном движении и в вечном изменении так, как огонь. Любая стихия может остановиться, застыть, огонь же всегда подвижен. Поэтому и основа этого вечного непрекращающегося движения — огонь. Впоследствии это учение возобновится в стоической философии.

В отношении души Гераклит высказывает различные мнения. Иногда он говорит, что душа есть воздух, иногда — что душа есть часть логоса и есть огонь. Поскольку душа есть, с одной стороны, воздух, а с другой — имеет в себе огневидное начало, то «сухая душа — мудрейшая и наилучшая», пишет Гераклит (фр.68). И наоборот, глупая, плохая душа — душа влажная. Жить нужно согласно разуму, логосу, который правит миром и который содержится в нашей душе. А «большинство [людей] живет так, как если бы у них был особенный рассудок» (фр. 23). Поэтому люди «не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие» (фр. 1). Гераклит, таким образом, неявно признал существование некоторых законов мышления, не придав этому то значение, которое придаст Аристотель.

Отрицательно относился Гераклит и к современной ему религии, возражая против культов, мистики, однако веря в богов, в загробную жизнь, в то, что каждому будет воздано по его заслугам. Для бога все прекрасно и справедливо. Люди же признали одно справедливым, другое — несправедливым. Таким образом, у Гераклита впервые встречается мысль о совершенстве всего мира, об абсолютной добро-

те бога и о том, что несчастье и несправедливость возникают только от того, что они нам таковыми кажутся, ибо наше знание о мире неполно. То, что нам кажется злом и несправедливостью, для бога является справедливостью и гармонией.

Гераклит после себя школы не оставил. Были философы, которые считали себя гераклитовцами, среди них был Кратил, по имени которого назван один из диалогов Платона. Кратил утверждал, что в одну и ту же реку нельзя войти не только дважды, но и один раз. Поскольку все течет и все изменяется, то обо всем вообще ничего нельзя сказать, ибо как только ты скажешь, то вещь перестает быть тем, о чем ты хотел сказать. Кратил поэтому лишь показывал пальцами.

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА

Ксенофан

Ксенофан жил несколько раньше, чем Гераклит, однако оказал влияние на элеатов, поэтому его философию лучше изучать вместе со всей элейской школой, к которой относятся Парменид, Зенон и Мелисс.

Годы рождения Ксенофана в разных источниках указываются по-разному: то 580, то 570, то 564. Умер после 473 года. Происходил из Колофана, что в Малой Азии. В 25 лет он переезжает на юг Италии, в Сицилию, где и проходили остальные годы его жизни. Сфера деятельности Ксенофана довольно разнообразна: он и философ, и поэт, и проповедник. Писал элегии и силлы. На одну из элегий Ксенофана написал подражание А.С.Пушкин. Ксенофан занимался и филологией — пытался найти закономерности в греческом языке. Однако нас интересует его философия и в первую очередь его учение о Боге. Ксенофан много критиковал современную ему религию и впервые аргументированно излагал учение о едином и единственном боге.

Вначале несколько слов о критике Ксенофаном языческого политеизма. Аргументы Ксенофана основываются на том, что боги каждого народа похожи на людей: боги греческого пантеона похожи на греков, у эфиопов боги курчавые и с приплюснутыми носами, боги фракийцев — рыжеволосые и голубоглазые. И Ксенофан делает вывод, что боги похожи на людей именно потому, что их выдумали люди. Если бы у коней были боги, то это были бы боги-кони (фр. 15). А поскольку невозможно, чтобы у каждого народа были свои боги, следовательно, существующую религию нельзя признать истинной. Взамен этого Ксенофан предлагает свое учение о едином боге. Есть только один бог, который не похож ни на кого из смертных. Этот бог весь целиком видит, весь целиком слышит и весь целиком сознает. «[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший, не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием» (фр.23). «Весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит» (фр.24), «но без труда, помышлением ума он все потрясает» (фр.25). «Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе, переходить то туда, то сюда ему не пристало» (фр. 26).

В трактате Псевдо-Аристотеля «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии»¹⁰ предлагаются аргументы, почему Ксенофан мыслит именно так, а не иначе. Аргументация Ксенофана основывается на очевидном положении, что Бог всемогущ. Если бы богов было несколько, то некоторые из них были бы более могущественными, некоторые — менее могущественными. Но Бог, по определению, есть самое могущественное существо, следовательно, Он может быть только один. Если же все боги имеют равную силу, то они также не являются в полном смысле богами, потому что не являются самыми могущественными.

У Бога нет частей, поскольку если бы Бог имел части, то одна часть главенствовала бы, а другая — подчинялась. Бог же является *полностью* самым могущественным. Следовательно, Его нельзя представлять в виде некоего существа, имеющего различные части — органы зрения, слуха и т.п. Он везде одинаков, следовательно, Он весь слышит, весь видит, весь сознает и т.д. В противном же случае, части его, несмотря на то, что они части Бога, находились бы между собой в отно-

¹⁰ Фрагменты ранних греческих философов, стр. 160-163.

шениях господства и подчиненности, что невозможно. Какую же тогда форму имеет Бог? Ксенофан делает вывод, что Бог – шарообразен, ведь шар – это единственная из фигур, которая каким-то образом может удовлетворять указанным свойствам.

Бог вечен, поскольку Он не мог возникнуть, ибо все существующее возникает из несуществующего. Но из существующего не может возникнуть несуществующее.

Поскольку бог вечен, один и шарообразен, то он и бесконечен, и конечен, так как бесконечным может быть только несуществующее, не имеющее ни границы, ни середины, ни начала, ни конца. Но бог и не конечен, потому что конечно лишь то, что существует и граничит с чем-то другим. Бог же не может ни с чем граничить.

Бог не движется и не движется. Потому что неподвижно не-сущее, несуществующее, так как в него ничто не может переместиться. А движется лишь только то, что числом больше одного, потому что двигаться можно лишь по отношению к чему-либо.

Таким образом, бог весь целиком видит, весь целиком слышит, весь целиком мыслит. Он есть бесконечное и одновременно конечное, недвижимое и непокоящееся, шарообразное, занимающее собою все бытие.

Парменид

Учеником Ксенофана является Парменид. Фрагментов Парменида дошло гораздо меньше, чем Гераклита, однако по степени влияния Парменида на последующую греческую мысль его трудно с кем-нибудь сопоставить.

Парменид родился в 540-544 гг. Его обычно считают первым философом, который начал логически размышлять и привнес рационалистический, логический метод в философию. Школа называется по месту жительства Парменида — Элее, расположенной на юге Италии. Парменид учился у Ксенофана, но к созерцательной жизни, к философии его привел пифагореец Аминий. Считается, что Сократ беседовал с Парменидом, однако годы жизни Сократа, который родился в 469 году, и Парменида не позволяют сделать такой вывод.

Парменид написал поэму, которая также называется «О природе». Поэма состоит из двух частей — «Путь истины» и «Путь мнения». Хотя поэма до наших дней не дошла, как и другие произведения досократиков, но она столь часто цитировалась последующими философами, что из этих фрагментов оказалось возможным реконструировать поэму (точнее, «Предисловие» и «Путь истины») практически целиком. «Путь истины» излагает истинное учение о бытии, которое достигается лишь посредством строгого логического мышления, а в «Пути мнения» Парменид описывает мир, каким он представляется органам чувств. Может быть, это неистинный мир, если показания органов чувств не согласуются с выводами разума, но он тем не менее нам таким кажется и поэтому также заслуживает того, чтобы его описать. Но внимание философов всегда, естественно, привлекает первая часть поэмы — «Путь истины».

Сюжетно поэма, написанная в стихах, построена так: в «Предисловии» описывается, как богиня-дева ведет колесницу с Парменидом «куда только мысль достигает» - к дверям дворца, в котором богиня справедливости Дикэ встречает автора и говорит, что здесь она расскажет ему то, что неизвестно никому - как убедительную истину, так и мнения смертных, «в которых нет верности точной». Затем, в «Пути истины» ведется рассказ от лица богини Дикэ, где и излагается собственно учение Парменида. Для понимания его учения наиболее важно начало, где говорится следующее:

Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.
Первый гласит, что "есть" и "не быть никак невозможно":
Это - путь убежденья (которое Истине спутник).
Путь второй - что - "не есть" и "не быть должно неизбежно":
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,

Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), Ни изъяснить...
... Ибо мыслить - то же, что быть...
Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь
Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.
Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья,
А затем от того, где люди, лишённые знания,
Бродят о двух головах...

В приведенном фрагменте выделяются два положения Парменида. Первое: «"есть" и "не быть никак невозможно"», иначе говоря, «то, что есть, — есть, то, чего нет, — нет», «бытие есть, небытия нет». Иногда это еще называют первой формулировкой закона тождества. Это действительно тавтология, само собой разумеющееся положение, $A=A$. Иное, что $A \neq \text{не-}A$, могут говорить только «люди о двух головах» (явный намек на Гераклита). Второе положение Парменида не совсем очевидно, ибо оно гласит: «Мыслить — то же, что быть», или в другой формулировке, философской: «Мышление и бытие — одно и то же». Казалось бы, этому можно всегда возразить. Ведь помыслить можно что угодно, какую угодно химеру, кентавра, леших, но из этого не следует, что они на самом деле существуют. Однако, во-первых, следует различать мышление и воображение. Говоря о том, что я помыслил кентавра, я в действительности имею в виду, что я его представил, а это не одно и то же. Помыслить — значит дать истинное, научное описание объекта мышления, что в случае с кентавром, очевидно, невозможно. Во-вторых, вообразить несуществующее тоже невозможно. Попробуйте представить себе кентавра, состоящего из несуществующих частей. Кентавра — это некое существо, состоящее из лошади и человека, т.е. из того, что существует в действительности. Все, что мы мыслим, представляем, мы представляем только на основе существующего. Попробуйте помыслить несуществующее, т.е. небытие. Не несуществующую вещь, а небытие. Этого сделать в принципе невозможно. Этот тезис Парменида очень важен. Он лежит в основании любой познавательной деятельности человека. Ни один ученый, ни один человек не познал бы ничего, если бы не был уверен, что его мысль о предмете и есть сам предмет. Поэтому эти два положения Парменида есть аксиомы: их нельзя доказать, но без их признания невозможно никакое познание.

В рамках учения Парменида вторая аксиома отнюдь не случайна, потому что выводы, которые следуют из его философии, настолько противоречат здравому смыслу, что тут же может появиться стремление сказать, что между доказанным и существующим в действительности нет ничего общего, разум — это не бытие, и его выводы не могут служить основой для создания учения о бытии. Именно поэтому с самого начала Парменид указывает, что мыслить — это то же, что быть, что логические аргументы относятся не просто к области личного разума мыслящего человека, но и к области бытия, и то, что мы исследуем при помощи разума, непосредственно относится к бытию.

Из первого тезиса следуют такие выводы: поскольку существует только бытие, то оно неделимо. Действительно, бытие может быть разделено на части только в том случае, если между частями бытия есть нечто иное, чем бытие, т.е. небытие. Но небытия нет. Поэтому бытие одно, не имеет никаких частей. Множества различных вещей в действительности нет: «Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим». Далее, даже если бы мы и представили, что существуют некоторые части этого бытия, то они не смогли бы двигаться, поскольку движение бытия возможно только в небытии. Движение частей бытия возможно только тогда, когда между частями бытия существует некое небытие. Поэтому движения в действительности также нет. То, что существует множественность вещей, и то, что эти вещи постоянно движутся, — это лишь нам кажется. В действительности бытие нерожденно и не подвержено гибели. Ведь возникнуть оно может только из небытия и уничтожиться может тоже только в небытие. Но небытия нет. Следовательно, бытие существовало всегда, оно вечно и будет существовать всегда. Оно однородно, бездрожно, т.е. в любой своей части оно не двигается, оно одно, не может быть двух бытий. Оно простое, ни из чего не возникло, неделимо, вездесуще, непрерыв-

но. Вслед за Ксенофаном Парменид утверждает, что бытие имеет форму шара¹¹.

Таким образом, получается парадоксальная картина. Действительно, выводы из двух его положений, совершенно очевидных и не подлежащих никакому сомнению, выводы совершенно логичные, приводят к совершенно необычным выводам – что множественности вещей не существует, что движения нет, а это нам только кажется. Этот кажущийся мир Парменид описывает в «Пути мнения», но здесь Парменид настолько неоригинален, что даже количество фрагментов из этой части поэмы сравнительно невелико, что говорит о небольшом интересе последующих философов к этой части учения Парменида. Мы тоже последуем их примеру и не будем рассматривать учение Парменида о мире как малозначащее и не оказавшее влияния на дальнейшую философскую мысль.

Учение Парменида заслуживает особого к себе внимания, поскольку вся последующая философия будет развиваться под несомненным влиянием идей Парменида. Гениальность Парменида признавал, в частности Платон, сказавший: «Парменид... внушает мне... "и почтенье, и ужас"» (Теэтет 183e). Строго говоря, философия Платона представляет собой дальнейшее развитие идей Парменида, попытку понять парадоксальность нашего знания об истине и бытии.

Парменид первым четко сформулировал основные философские аксиомы, первым стал последовательно применять строгий метод рассуждения и познания, в данном случае – рационалистический. Таким образом, Парменид стал первым в истории системосоздателем: его учение представляет собой не ряд гениальных интуитивных догадок, как у его предшественников, а являет собой строгую философскую систему, в которой философ, исходя из неких самоочевидных аксиом и строго следуя определенному методу, приходит к некоему выводу, который хотя и отличается необычностью и даже парадоксальностью формулировок, все же следует в рамках данной философской системы признать как вытекающий из всех предыдущих рассуждений. Последующие философские (и научные) системы также будут создаваться по этому же принципу: каждый философ имеет перед собою некую цель, проблему, которую необходимо решить; для этого он постулирует некие аксиомы и далее рассуждает, пользуясь методом, который ему представляется более соответствующим этим аксиомам. В этом плане система Парменида замечательна тем, что она уместается на одной странице, ее легко представить всю целиком, и, таким образом, Парменид помогает лучше, отчетливее представить себе суть философского метода познания.

Зенон Элейский

Выводы Парменида настолько противоречили здравому смыслу, что такая точка зрения не могла не вызвать возражения. Эти возражения требовали более строгой и более развернутой защиты положений Парменида. За развитие подобной аргументации взялся его ученик Зенон.

Зенон (ок. 490 — ок. 430) также из Элеи. Диоген Лаэртский говорит, что он был приемным сыном Парменида. Вообще информации о его жизни крайне мало. Известно лишь то, что он был политическим деятелем, сторонником демократии и участвовал в борьбе с тираном Неархом. Борьба его закончилась неудачно. Сам Зенон был схвачен, его долго пытали, чтобы он выдал своих сообщников. Зенон, как указывает Диоген Лаэртский, сделал вид, что поддался пыткам и попросил тирана,

¹¹ На основе рассуждений Парменида можно предложить парадокс, над которым следует подумать. Мы согласимся с тем, что бытие есть, небытия нет. Мы согласимся с тем, что Бог есть. Значит, Бог есть бытие. Поскольку Бог есть бытие, то если Бог существует, то Он существует везде. Нет никакого небытия, из которого Бог мог бы сотворить мир. Следовательно, Бог не может сотворить мир из небытия. Бог может творить мир только из того, что есть, т.е. бытия, т.е. из Себя. Если же есть небытие, то есть места, где нет Бога, ибо Бог есть бытие, «есть Суший». Следовательно, или тезис христианства о сотворении мира из небытия неверен, или Бог не вездесущ и существует некоторая область, называемая небытием, где Бог или сейчас не существует, или когда-то не существовал. Или надо сделать третий вывод, что Бога нет. Говоря, что Бог есть, можно, рассуждая так, прийти к выводу, что Бога нет. Следовательно, данный парадокс указывает на то, что в христианстве бытие Бога нельзя рассматривать так же, как бытие мира. В этом русле будет двигаться мысль многих христианских богословов – отцов Церкви.

присутствовавшего при пытках, подойти к нему поближе. Тиран подошел к Зенону, приблизил свое ухо к его устам, Зенон вцепился в ухо тирана и держал до тех пор, пока слуги не закололи Зенона. По другим данным, Зенон откусил свой язык и выплюнул его в лицо тирана. И тогда его истолкли в ступе на мелкие куски.

Зенон был непосредственным учеником Парменида. И если Парменид доказывал свои положения прямо, то Зенон прибег к другому способу доказательств — от противного. Видимо, поэтому Аристотель считает Зенона первым изобретателем диалектики. Под диалектикой в античной Греции понимали не то, что сейчас, после Гегеля и Маркса, не учение о борьбе противоположностей и о развитии, а искусство разговора, спора. Действительно, в споре часто бывают решающими аргументы, доказывающие несостоятельность точки зрения собеседника изнутри. Таким же образом и Зенон пытался доказать справедливость положений своего учителя о бытии, показав, что противоположная точка зрения абсурдна.

Аргументация Зенона сводится к следующему: допуская, что движение и множественность вещей существуют, и рассматривая некоторые конкретные случаи движения, мы приходим к абсурдным выводам. Значит, первоначальное допущение о существовании движения и множественности вещей ошибочно. Эти его рассуждения получили название «апории»; всего их насчитывают около 47. До нас дошло немного, около 9, а наиболее часто упоминаются в силу своей необычности, парадоксальности около 5 апорий.

Апории делятся на две группы. Первая группа — апории против множественности, и вторая — против движения. Аргументируя против множественности вещей, Зенон говорит: допустим, что сущее, действительно, множественно, т.е. оно состоит из частей. Если есть части, то можно делить сущее на еще более мелкие части, а те, в свою очередь, на еще более мелкие и т.д. до бесконечности. В конце концов получим либо небытие, либо некие неделимые далее элементы. Попробуем из данных элементов восстановить исходный предмет. Если неделимый далее элемент умножить на бесконечное число делений, то получим бесконечно большое тело, что невозможно. С другой стороны, небытие, как ни складывай, все равно даст в результате только небытие, т.е. первоначальный предмет тоже не восстановится. Следовательно, поскольку мы пришли к абсурдному выводу о том, что из частей тела невозможно сложить само тело, то первоначальное предположение неверно, и множественности вещей не существует. Апория относительно пространства: если вещь существует, то она существует в пространстве. Это пространство существует, соответственно, в другом пространстве, которое, в свою очередь, существует в третьем пространстве и т.д. до бесконечности. Но принимать бесконечное количество пространств невозможно. Поэтому нельзя сказать, что вещь существует в пространстве.

Однако наибольшую известность получили апории не против множественности вещей, а против движения. Всего этих апорий существует четыре, и каждая из них имеет свое заглавие: «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела» и «Стадий». Апория «Дихотомия» говорит, что движение никогда не сможет начаться. Допустим, телу нужно пройти какой-то путь. Для того, чтобы ему дойти до конца, ему нужно сначала дойти до половины, а для этого нужно дойти до четверти пути. Чтобы дойти до четверти, нужно дойти до восьмой части пути и т.д. Деля весь путь до бесконечности, мы получаем, что тело не сможет дойти ни до конца, ни даже начать свое движение. Ведь за конечное время невозможно пройти бесконечный участок пути, т.е. участок, состоящий из бесконечного числа точек (ср. апорию против множественности).

Другая апория — «Ахиллес и черепаха», может быть самая парадоксальная, также свидетельствует о том, что движения не существует. Допустим, что движение существует, и представим себе, что наиболее быстрый бегун Греции Ахиллес пытается догнать самое медленное животное - черепаху. Ахиллес и черепаха одновременно начинают движение в одном направлении, так что Ахиллесу необходимо догнать черепаху. Ахиллес бежит вслед за черепахой и приходит в ту точку, где была черепаха в момент начала им движения. Но черепаха за это время тоже прошла какое-то расстояние. Ахиллес продолжает движение и приходит в ту точку, где

находилась черепаха в тот момент, когда Ахиллес прибыл в точку, откуда черепаха начинала свое движение, но она уходит еще дальше. Ахиллес приходит и в эту точку, но черепаха опять продвинулась вперед и т.д. Ахиллес в конце концов черепаху никогда не догонит. Он все время будет стремиться к той точке, в которой только что находилась черепаха, а она постоянно будет уходить от него. Таким образом, получается, что Ахиллес, самый быстрый бегун, не догонит черепаху, что невозможно. Значит, наше первоначальное предположение о существовании движения неверно.

Третья апория — «*Стрела*» утверждает, что поскольку летящая стрела в каждый момент времени занимает какое-то место в пространстве, т.е. в каждый момент времени покоится в каком-то месте, то и состояние движения есть смена состояний покоя. Но это опять же невозможно представить. Следовательно, и предположение о том, что стрела движется, неверно.

И четвертая апория — «*Стадий*». Представим себе, что существуют три тела одинаковой длины. Одно тело движется в одну сторону, другое — в другую, а третье покоится. За одно и то же время движущиеся тела прошли какое-то расстояние, т.е. каждая точка первого тела прошла одно расстояние относительно неподвижного и в два раза большее расстояние относительно движущегося. То есть тело движется одновременно с двумя разными скоростями. Но этого тоже не может быть.

Трудно сосчитать, сколько людей пыталось опровергнуть Зенона. Известно опровержение апорий Диогеном Синопским, который ничего не стал говорить, а просто встал и прошелся по комнате, показав, что все аргументы разбиваются об этот чувственный неоспоримый факт. Пушкин по этому поводу написал такое стихотворение:

«Движенья нет», сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;
Хвалили все ответ замысловатый.
Но, господа, забавный случай сей
Другой пример на память мне приводит:
Ведь каждый день пред нами Солнце ходит,
Однако ж прав упрямый Галилей.

Таким образом, наш российский гений соглашается с Зеноном в том, что не во всем следует доверять чувствам. Разум, как бы ни парадоксальны были его утверждения (то, что Земля движется, для человека Средних веков также было парадоксальным утверждением), часто оказывается более прав, чем чувства. Действительно, Зенон нащупал такие моменты в нашем мышлении, которые показывают противоречивость мышления о чувственном мире. Так что познание чувственного мира при помощи понятий отнюдь не столь простой и не всегда объективный процесс. И вывод Зенона о парадоксальности движения также не лишен основания и имеет глубочайший философский смысл. Но имеют ли они смысл физический? Если делить вещь до бесконечности, то мы в конце концов уйдем в область микромира, в котором действуют другие физические законы, другие принципы измерений — принципы квантовой механики. При очень небольших расстояниях в квантовой механике действует соотношение неопределенностей Гейзенберга: $\Delta p \times \Delta q < \hbar$, где p - импульс, q - координата, \hbar — постоянная Планка. Если тело покоится, т.е. $\Delta p=0$, то $\Delta q=\infty$, т.е. границы тела размываются, что означает, что абсолютный покой невозможен. Таким образом, не зная квантовой механики, Зенон показал, что покой и движение противоречивы.

Впоследствии Аристотель пытался серьезно разобраться с апориями и найти в них ошибки, ведь для Аристотеля, доверявшего органам чувств, существование движения было очевидным. Относительно апории «*Стрела*», в частности, он высказал следующее замечание: Зенон неправомерно останавливает время. Он говорит, что существует момент времени, однако нельзя говорить о моменте времени, можно говорить лишь о промежутке времени. Время нельзя остановить («*Физика*», гл.9). Но понятие момента времени, тем не менее, все же широко используется, в том числе и в точных науках. Следовательно, апория Зенона «*Стрела*» также нахо-

дит действительные противоречия в познании.

ЭМПЕДОКЛ

Основная задача для многих философов после элеатов, таким образом, была очевидной — доказать справедливость показаний органов чувств. Эмпедокл из Акраганта, что в Сицилии, не является в этом плане исключением.

Эмпедокл родился в 484/490 г. и прожил около 60 лет, т.е. примерно до 430 г. до Р.Х. От него осталось два произведения: «О природе» и «Очищение». Эти произведения настолько отличаются друг от друга, что создается впечатление, что их писали разные люди. «О природе» — это типичное натурфилософское произведение, где Эмпедокл пытается ответить на вопросы, поставленные Зеноном и Парменидом. «Очищение» — это мистико-религиозное произведение, в котором Эмпедокл называет себя богом, вещает о разных чудесах, толкует о переселении душ и т.д. Источники доводят до нас, что Эмпедокл одновременно учился и у пифагорейцев, и у Парменида. Эмпедокл считал себя человеком божественного происхождения, и этот факт также получил достаточно большое освещение в доксографической литературе. Даже смерть его овеяна ореолом тайны.

Однажды Эмпедокл вместе со своими друзьями пошел в поле, недалеко от вулкана Этна, чтобы совершить жертвоприношение. И когда оно было принесено, они устроили пир и после пира легли почивать. Утром, когда проснулись, друзья увидели, что Эмпедокла нет. И кто-то из друзей сказал, что ночью он видел яркий свет и слышал неземной голос, который позвал Эмпедокла, и учитель исчез. Все поняли, что Эмпедокл был прав, называя себя богом, и стали воздавать ему еще большую честь. Однако же, как указывают эти же авторы, через несколько дней после извержения вулкана в лаве была обнаружена одна из сандалий Эмпедокла. Таким образом, все решили, что Эмпедокл сам забрался на вулкан и бросился в жерло, чем объясняется и неземной голос, и сияние, которое было при извержении вулкана. Но, может быть, это говорят злые языки, потому что другие источники свидетельствуют, что Эмпедокл просто споткнулся, сломал бедро, заболел и через несколько дней скончался. Он был похоронен в Пелопоннесе, где ему поставлен надгробный камень.

Как философ Эмпедокл в трактате «О природе» говорит, что чувствам все-таки следует доверять. И то, что существует движение, и то, что существует множественность вещей, — это очевидный факт, с которым следует не спорить, но на котором нужно основываться. Однако чувственные способности ограничены, ибо жизнь быстротечна, а разум наш слаб. Поэтому познать полностью все бытие человек не может. Поэтому Ксенофан и Парменид, рассуждавшие о всем бытии, были неправы. О всем бытии рассуждать нельзя, потому что жизнь коротка и способности человека невелики.

Так же, как Парменид, Эмпедокл считает, что небытие не существует. Однако, если небытие не существует, а существует лишь бытие, а движение при этом все-таки существует, то надо каким-то образом устранить те противоречия, которые возникли в философии Парменида. Поэтому Эмпедокл идет по пути, который проложили еще до Парменида философы, находя начало всех вещей в каких-либо стихиях. Он утверждал, что все состоит из четырех стихий. Не какая-либо одна стихия главенствует, является началом, но все состоит из четырех стихий. Мир состоит не только из этих стихий, он управляется всемирным законом — двумя силами, Любовью и Враждой. Когда побеждает Любовь, то все стихии соединяются воедино и мир предстает как некий единый Сфайрос, Шар, т.е. то бытие, о котором и мыслил Парменид. Но в некоторый момент начинает побеждать Вражда. Элементы разъединяются, и возникает множественность вещей. То, что нам кажется как возникновение и уничтожение, в действительности есть лишь соединение и разъединение стихий. Нет ни возникновения, ни уничтожения, потому что если возникает бытие, то оно может возникнуть только из небытия, а уничтожаться вещь может только в несуществующее, что невозможно. Под действием Вражды элементы начинают разделяться. Потом Вражда побеждает, и наступает период, когда все элементы существуют раздельно. Потом опять появляется Любовь, она начинает все соеди-

нять воедино и в какой-то момент опять побеждает Вражду, и мир вновь становится целым, неделимым бытием. Наш мир, в котором мы живем, — это тот мир, который формируется на третьем этапе. Эмпедокл пытается, таким образом, согласиться с учением Парменида, говоря, что бытие существует, но оно существует лишь тогда, когда главенствует Любовь.

Эмпедокл впервые предложил и некую эволюционную гипотезу происхождения жизни. Вначале на земле появляются отдельные части тела: руки, ноги, головы и т.д. В результате случайного соединения их возникают различные организмы, многие из которых неспособны выжить, ибо состоят из непропорционального количества членов — сторукие чудовища или быки с головами человека и т.д. Выживают лишь те существа, которые могут размножаться, т.е. современные двуполые животные.

Эмпедокл пытался отстаивать интересы чувственного познания, но он понимал, что без разума чувственное познание тоже недостоверно: «Упрямо не верить неопровержимым доводам — смысл никчемных людей. Так же, как велят тебе убедительные доказательства нашей Музы, так и считай, твердо признав учение в сердце своем». От Эмпедокла же идет основной принцип познания, которому будут следовать многие века — «подобное познается подобным». Он же впервые высказал предположение о постоянстве скорости света.

АНАКСАГОР

Годы жизни Анаксагора — ок. 500—428 до Р.Х. Анаксагор является первым афинским философом, и сведений о его жизни достаточно много, хотя бы потому, что среди учеников Анаксагора был такой знаменитый человек, как Перикл.

Из его учения вытекало, в частности, то, что Анаксагор отвергал тех богов, которые почитались в античной Греции. В те времена противники Анаксагора и главным образом противники Перикла издают закон, по которому каждый человек, который возводит хулу на богов, должен быть или предан смертной казни, или изгнан из Афин. Поскольку Анаксагор учил, что Солнце — не бог, а раскаленный камень, по величине огромный, не меньше, как он говорил, Пелопонесса, то Анаксагора стали судить. Перикл на суде встал и спросил: «Видите ли вы за мной какую-нибудь вину?» Суд сказал: «Нет». — «Ну если вы за мной не видите никакой вины, то все, что я получил, я получил от своего учителя Анаксагора», — продолжил Перикл. Поэтому суд в конце концов решил вынести более мягкий приговор, и Анаксагора просто-напросто изгнали из Афин.

Диоген Лаэртский приводит ряд свидетельств об Анаксагоре. Когда Анаксагору сказали, что ему нет никакого дела до родины, он ответил: «Еще какое!» — и указал рукой на небо. Когда Анаксагору при его изгнании сказали: «Ты лишился своих граждан», — он ответил: «Это не я лишился, а они меня».

Из платоновской «Апологии Сократа» мы узнаем, что Сократа обвиняли в том, что он проповедовал учение Анаксагора и отрицал богов. И Сократ, в частности, говорил, что он не признает этого обвинения, потому что об учении Анаксагора можно узнать в любой орхестре, отдав за это не более, чем одну драхму. Таким образом, сочинения Анаксагора пользовались огромной популярностью, если они были в любой орхестре, в любой книжной лавке, и стоили они не так уж много.

Учение Анаксагора можно разделить на две части: учение о гомеомериях, или о подобночастных, и учение об Уме. Анаксагор тоже пытался ответить на вопрос, поставленный Парменидом. Отвечал он в той же манере, как это было принято среди досократовских философов, т.е. выявляя общие первоначала всех вещей.

Анаксагора не устраивало решение, предложенное Эмпедоклом, ибо, если признать, что все состоит из четырех элементов, то невозможно объяснить, каким же все-таки образом из одной вещи возникает другая вещь: например, каким образом из съеденной мною морковки в конце концов возникает совершенно другая вещь — мышцы, волосы и т.д. Если все состоит из четырех элементов, то нельзя объяснить, каким образом взаимное расположение и количественная пропорция огня, воды, земли и воздуха создает индивидуальную, необъяснимую вещь. Какое должно быть количество огня или воды, в какой они должны быть пропорции, что-

бы вдруг из этого возникла та же морковка, а из другого количества огня вдруг возникло яблоко? На это Анаксагор отвечает, что так нельзя ставить вопрос, потому что и сами элементы, сами стихии — сложны. Все состоит из всего. Анаксагор впервые выдвигает положение «всё во всем». Каждая вещь состоит из подобных себе вещей. Если я съедаю морковку и какая-то ее часть становится моими волосами, то это значит, что мои волосы уже были в той самой морковке. И если в конце концов тело человека подверглось в земле разложению и из него потом выросла та же самая морковка, то это значит, что гомеомерии никуда не исчезают. Получается, что в каждой вещи содержится всё. В каждой вещи, в каждом ее элементе содержится вся вселенная. Сама земля есть также стихия, но не элемент, а сложная вещь, состоящая из подобных себе гомеомерий, т.е. элементов земли.

Однако эти элементы не разбросаны беспорядочным образом и не переходят один в другой беспорядочно, потому что все упорядочено и всем управляет Ум, по-гречески — Нус. Нус существует сам по себе, он прост, ни от чего не зависит, не смешан ни с одной вещью. Он содержит полное знание обо всем, и благодаря Нусу человек может познавать мир. В введении этого понятия виден огромный шаг вперед по сравнению с предыдущей философией, ибо Анаксагор впервые поставил проблему начала и источника движения (в частности, именно к этому будут сводиться все последующие космологические доказательства бытия Бога, т.е. доказательства, восходящие от мира к Богу). Анаксагор впервые вводит в обиход термин «ум, нус». В дальнейшем в философии, особенно в неоплатонической — у Плотина и Прокла, — этот термин будет встречаться довольно часто.

Сократ, в частности, так описывает свое знакомство с произведениями Анаксагора. Когда он взял в руки сочинения Анаксагора, то увидел, что там говорится об уме, что ум является причиной и движущей силой нашего мира, что ум все упорядочивает. Он обрадовался, стал читать дальше, думая, что наконец-то увидит ответы на мучившие его вопросы. И какое же было его разочарование, когда он увидел, что этот ум у Анаксагора остался без применения. За это же Анаксагора упрекал и Аристотель. То есть, вводя термин ум, нус, в качестве некоей движущей причины, Анаксагор в дальнейшем от него отказывается, считая, что ум дает некоторый толчок миру, а в дальнейшем уже никаким образом не участвует в управлении миром. В XVII в. такая концепция получила большое распространение и стала называться деизмом. Когда стала возникать наука и многие ученые и философы пытались каким-то образом примирить свои собственные наблюдения с христианским учением, то они предлагали следующий выход: Бог создал мир, дал ему законы и дальше в этот мир не вмешивается, а эти законы, созданные Богом, мы и познаем.

Первоначально существовала смесь всех гомеомерий, затем в ней Ум стал порождать круговорот. Вследствие этого круговорота частицы начинают сортироваться, образуется Земля. От Земли стали отрываться камни, эти камни стали вращаться в воздухе. От вращения в воздухе, от трения о воздух они стали нагреваться. Таким образом образовались звезды. Огромный камень, величиной с Пелопоннес, оторвался, нагрелся и стал Солнцем. Анаксагор объяснял солнечные и лунные затмения. Солнечны затмения он объяснял тем, что между Землей и Солнцем проходит Луна.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ АТОМИЗМ

К школе древнегреческого атомизма принадлежат два мыслителя — Левкипп и Демокрит. Левкипп был учеником Зенона Элейского. Акмэ Левкиппа около 450 года, т.е. он родился ок 490 г. и жил примерно в то самое время, что и Анаксагор. Откуда родом Левкипп, многие источники расходятся — из Элеи, Милета или Абдер (Абдеры — небольшой городок на севере Греции, во Фракии). Написал Левкипп одно произведение — «Большой мирострой» («Μέγας δίακοσμος»). По другим источникам, «Большой мирострой» принадлежал Демокриту.

О Демокрите известно несколько больше. Родился он в 470 или в 460 году в городе Абдеры. Демокрит происходил из богатой семьи, получил солидную часть наследства (100 талантов), однако деньги эти израсходовал на путешествия. Он исколесил множество стран, был в Египте, в Вавилоне и даже, возможно, в Индии.

Как он сам писал о себе: «Я изъездил земли больше, чем кто-либо, и беседовал с наибольшим числом мудрых людей». Всего он путешествовал около 8 лет. Был в Афинах, беседовал с Анаксагором, говорят, что даже с Сократом, вернулся в Абдеры, полностью истратив все свои деньги. По законам этого города гражданин, который истратил наследство, доставшееся ему от своих родителей, не имел права на погребение на своей родине. Однако Демокрит прочитал жителям города свое произведение «Большой мирострой», и реакция жителей была совсем другой: Демокрита наградили, дали ему 500 талантов, поставили в его честь статую и потом похоронили за казенный счет. Оставшееся время он жил в Абдерах, написал множество произведений по совершенно различным отраслям знаний. Демокрит был и философом, и математиком. Философские его произведения «Большой и малый мирострой», «Об уме», «О природе», «О чувствах» — всего около 70 произведений. Занимался математикой, написал «Геометрию», «Числа». Писал произведения об искусствах, о медицине, о земледелии и т.д. Демокрита современники называли смеющимся философом, настолько казалось ему смешным все, что люди делают на полном серьезе.

Судьба книг Демокрита примерно такая же, как у книг всех досократиков, — до нас дошли лишь фрагменты. Есть книга Лурье по античным атомистам, там наиболее полно собраны все фрагменты Левкиппа и Демокрита¹². Платон в свое время хотел все книги Демокрита сжечь, и лишь друзья его отговорили, сказав, что это бесполезно, потому что очень много книг Демокрита разошлось по миру. Но книги до нас все-таки не дошли, остались только фрагменты. По реакции Платона, по его фрагментам и по известности Демокрита можно сказать, что он был первым наиболее систематическим, наиболее последовательным философом-материалистом. Он наиболее полно изложил материалистическое понимание мира, и в первую очередь выделяется его учение об атомах.

На разработку теории атомного строения Демокрита во многом подвигла проблематика элейской школы. Проблема существования бытия и несуществования небытия и следовавших отсюда выводов тоже волновала Демокрита. Приняв основные посыпки Парменида и Зенона, Демокрит делает из этих посылок совершенно другие выводы. Парменид и Демокрит схожи очень во многом. Так же, как и Парменид, Демокрит считает, что доводы разума следует признать главенствующими по сравнению с доводами чувств. И даже то, что в учении Парменида предполагалось существующим несколько имплицитно, скажем, критика чувственных методов познания, у Демокрита это уже более развернуто. Он излагает ряд аргументов, показывая, что чувства не всегда дают правильное и достоверное знание.

Согласен Демокрит с Парменидом и в характеристике бытия, в том, что бытие целокупно, оно не делится на части, бездрожно и т.д. Однако не согласен Демокрит с Парменидом в том, что небытие не существует, и в том, что чувствам *совершенно* нельзя доверять. По Демокриту, небытие существует, а чувства дают знание, на котором затем основывается разум. Логика у Демокрита примерно такая же, как у Парменида, только наоборот. Если Парменид с Зеноном рассуждали следующим образом: поскольку бытие существует, а небытие не существует, то нет движения и множественности вещей. Демокрит исходит из другого положения: поскольку движение и множественность вещей существуют и существует бытие, то, следовательно, существует и небытие. Небытие Демокрит понимал так же, как Парменид: то, что разделяет одно бытие от другого. Но поскольку небытие существует, то бытие приобретает несколько отличные характеристики, чем у Парменида. Будучи таким же целокупным, неделимым, бездрожным, бытие все-таки не имеет всеобъемлющий характер. Бытие для Демокрита — это атом (*ἄτομος* — досл. неразрезанный, неделимый). Вещи делимы, но не до бесконечности. Они делимы до некоторых неделимых далее частиц, которые так и называются — атомы. Собственно говоря, для Демокрита существуют, как он сам утверждал, лишь атомы и пустота. Небытие для Демокрита — это пустота, и это серьезное отличие Демокрита от Парменида. Такое небытие, как пустота, легко представить. Для Демокрита небытие есть пустота, а

¹² Демокрит. Тексты. Л., 1970.

для Парменида — это логическая категория.

Демокрит утверждал, что существуют лишь атомы и пустота, все остальное — в мнении (ср. у Секста Эмпирика: «в действительности же в числе (реально) существующих (предметов) существуют только атомы и пустота» (Против мат., VII, 135). В этой фразе — смысл всей философии Демокрита. О том, что атомы существуют, Демокрит судит на основании множества различных фактов. Во-первых, вещи могут сжиматься и растягиваться (напр., губка), т.е. между частичками вещества содержится некая пустота, которая позволяет атомам вещества приближаться друг к другу или отдаляться. Однако эти атомы невидимы, потому что они чрезвычайно малы. Об их существовании нам говорит только разум. Другие аргументы Демокрита: ступени, по которым люди часто ходят, со временем стираются, от вещей исходят запахи, которые есть ни что иное, как истекающие от них атомы и т.д. Во многом эта картина, конечно же, напоминает нам наше современное представление о мире, если оставаться на уровне конца XIX в., не беря в расчет квантовую механику. Однако у Демокрита есть и существенное отличие от современного представления об атомах. Атомы отличаются друг от друга. Отличаются по форме: они могут быть круглыми, угловатыми, с крючками. Отличаются по положению друг относительно друга в пространстве: они могут быть повернуты вертикально, а могут быть повернуты горизонтально. Их форма и положение в пространстве во многом определяют строение вещества. Скажем, атомы с крючками могут друг за друга цепляться, поэтому получается чрезвычайно прочное вещество, как, например, алмаз. Атомы круглые, наоборот, чрезвычайно подвижны и поэтому не могут быть единым целым. Из круглых атомов состоит, например, душа и огонь. Материально все, существуют лишь атомы и пустота. Каждый атом объят пустотой, в которой он совершает вечное движение. Атомы двигаются вечно. Они не были когда-то созданы и никогда не исчезнут, потому что бытие вечно и не переходит в небытие. Атомы сталкиваются, и поэтому у каждого атома есть своя причина движения, вызванного столкновением с другими атомами. Атомы отличаются друг от друга лишь своими пространственными характеристиками. Такие характеристики, как цвет, вкус или запах, у атомов отсутствуют. Поскольку, кроме атомов, ничего не существует, то все остальные предметы, состоящие из атомов, также имеют только лишь эти качества, т.е. форму, объем, вес, но отнюдь не вкус, не запах, не цвет, которые существуют лишь во мнении. И разновидности запаха и вкуса обусловлены разновидностями атомов. Атом колющий, имеющий угловатую форму, действуя на наш язык, порождает острый вкус и т.п. Поэтому ощущения вкуса или запаха порождаются от того, что атомы воздействуют на наши органы чувств. Люди сами убеждаются в том, что нет ни сладкого самого по себе, объективно сладкого, ни объективно горького, потому что одна и та же вещь одним кажется сладкой, другим — горькой. Скажем, больному желтухой мед горек, а здоровому — сладок. Поэтому нельзя сказать, сладок мед на самом деле или нет.

Атомы имеют ограниченную величину, поскольку бытие не может делиться до бесконечности. Этим Демокрит отвечает на апории Зенона, по которым бытие могло делиться до бесконечности. Поэтому и апории Зенона оказываются в логике Демокрита недействительными. Возможна сумма какого угодно большого количества атомов — ведь даже если это число велико, оно тем не менее ограничено, потому что атом имеет хоть и очень маленькую, но все же величину. Поэтому же и движение возможно, так как деление участка пути не бесконечно, и поэтому движение может начаться и закончиться¹³.

Атомы бывают не только разной формы, но и разной величины. Сам Демокрит пишет, что существует, может быть, атом даже величиной с наш мир. Не знаю,

¹³ Как относиться к этому спору Зенона и Демокрита с точки зрения современной науки? В одной сноске ответ дать невозможно, поскольку проблема прерывности или непрерывности пространства поднимает ряд других вопросов: о близкодействии или далекодействии физических сил и др., которые в физике не имеют однозначного решения. Но в целом прав, по-видимому, Зенон. Поскольку большинство законов классической физики имеют производную по времени и по пространственным координатам, то, следовательно, пространство и время в рамках ньютоновской механики не дискретны. О квантово-механической неправоте Демокрита можно видеть из того, что понятие атома не удовлетворяет принципу неопределенностей Гейзенберга.

как воспринимать эту фразу, — возможно, как некую дань уважения Пармениду.

Возникновение нашего мира Демокрит тоже объясняет исходя из движения атомов. Сами по себе атомы существуют вечно, но нынешнее многообразие мира отнюдь не вечно и возникло в результате случайного движения атомов. Однако это движение не совсем случайно, потому что атомы сталкиваются друг с другом, и в этом столкновении проявляются некие закономерности. Вначале существовало только смешение атомов. Потом атомы стали соединяться друг с другом. Возникло вихревое движение, и атомы стали разбегаться и собираться друг с другом по принципу сходности; так же, как пишет Демокрит, животные собираются в стаи: волк бежит к волку, ворон — к ворону, так же и атомы одного вида собираются вместе. Впоследствии образовались живые организмы: в земле стали появляться некоторые пузыри, вспучивания, они лопались и из них выходили в готовом виде различные организмы. И если в них преобладала земля, то возникали растения, если преобладала вода, то возникали рыба и животные, если воздух — то возникали птицы, если огонь — то возникал человек. Такая не совсем рационалистическая картина, но в философии досократиков часто мифологические картины соседствуют с философскими открытиями.

Все в мире происходит согласно необходимости. Эта необходимость вытекает из движения атомов, из того, что сами атомы соединяются друг с другом по принципу сходности. Не только движение атомов, но и все события в мире происходят абсолютно необходимо. Допустим, человек вскапывал свой сад и нашел в нем клад. Обычно говорят, что это событие случайное, однако в этом есть своя причинность: человек, который зарыл клад, имел свои основания на то, чтобы зарыть его именно в этом месте. Человек, который копал этот сад, тоже имел какие-то свои причины копать именно здесь. Произошло пересечение двух причинно-следственных цепочек, которую по незнанию истинных причин называют случайностью. Или другой пример приводит Демокрит: идет лысый человек, и вдруг на него с неба падает черепаха и убивает его. Казалось бы, что может быть более случайным, чем это событие? Однако и здесь, рассуждает Демокрит, событие абсолютно необходимо. То, что человек стал лысым, проистекает из необходимых процессов его организма. То, что человек шел именно по этой, а не по другой дороге, также является необходимым. Летел орел и тащил в клюве черепаху, увидел внизу некоторое блестящее пятно, подумал, что это камень (обычно орлы бросают черепаху о камень, чтобы она разбилась), но вместо камня оказалась лысина. Опять же, несколько причинно-следственных цепочек — и никакой случайности. По Демокриту, случайное, т.е. беспричинное, событие невозможно. У каждого события должна быть своя причина. Чаще всего, пишет Демокрит, люди указывают на случайность вследствие незнания действительной причинно-следственной связи. Говоря, что событие произошло случайно, люди, по Демокриту, просто указывают на свое собственное незнание.

О теории познания Демокрита. Доверяя больше разуму, Демокрит тем не менее считал первоосновой знания чувственный опыт. Все знание происходит из истечения атомов из тела. Атомы, исходя из тел, создают некоторые образы, или, как их называет Демокрит, идолы, которые состоят из круглых, чрезвычайно подвижных атомов, но сохраняют форму исходного тела. Истечение этих атомов и воздействие их на наши органы чувств позволяют вызывать у нас ощущения осязания, или вкуса, или запаха. Атомы, колебля воздух, вызывают ощущения звука. А идолы, которые исходят из тел, т.е. истечения из них, порождают в нас зрительное восприятие этих предметов. Поэтому мы можем видеть предметы и издали, и это отнюдь не противоречит атомному пониманию вещества. Наоборот, даже те явления, которые, казалось бы, не вписываются в картину мира, предложенную Демокритом, как сновидения, галлюцинации, предчувствия, также объясняются Демокритом при помощи его концепции истечения образов, или идов, из тела. Когда человек бодрствует, то на него действуют те истечения, которые активно влияют на органы чувств. Когда человек спит, его зрение, слух, другие органы чувств как бы замирают, и грубые, основные истечения на человека не действуют. Человек начинает воспринимать более тонкие истечения. Поэтому человек может видеть те со-

бытия, которые он в нормальном, обычном состоянии не видит. Человек может предчувствовать то, что будет потом, потому что на него воздействовало некоторое тонкое истечение. Таким образом объясняется все многообразие психических явлений. Даже существование богов объясняется Демокритом именно так. Иногда Демокрит говорит, что некоторые боги — это идолы или истечения от некогда великих людей (видоизмененный евгемеризм. Евгемер считал, что боги — это обожествленные великие герои, наши предки). Демокрит считал, например, что Зевс — это атомы огня, присутствующие во всем мире и т.д. То есть боги также имеют атомное строение, только атомы эти круглые, не соединяются между собою и чрезвычайно подвижны, поэтому неуловимы нашими органами чувств. Задачу философии Демокрит в этом и видел: философия должна лечить человека от суеверий и различных страхов, главным образом от страха смерти. На самом деле никаких мистических сил, по Демокриту, нет, есть только атомы и пустота, а смерти также нет и бояться ее нечего, потому что со смертью человека атомы души выходят из тела и рассеиваются в пространстве, т.е. смерти не надо бояться, потому что ее нет. (Этот аргумент разовьет дальше один из последователей Демокрита — Эпикур.) Когда человек живет, то атомы души, вместе с нашим дыханием, выходят и входят в нас. Когда человек умирает, то атомы выходят и уже не возвращаются.

Основное место в философии Демокрита занимает учение о мироздании. Однако эпоха, в которую жил Демокрит, все больше требовала и ответа на этические вопросы. Демокрит был современником Сократа, который считал, что вся философия должна служить познанию человека, его нравственной природы. У Демокрита тоже имеется этика. Если у предыдущих досократовских философов мы видели лишь физиологию, учение о природе, о веществе, то Демокрит рассуждает уже как философ эпохи Сократа, ища ответы на нравственные вопросы: каким образом следует жить человеку, каков идеал человеческой жизни. Однако этическое учение Демокрита все же существенно отличается от мысли Сократа. Сократ положил конец философии о природе, которая бытовала до него, поставив главную задачу — задачу познания человека. И вся послесократовская философия, даже если занималась предметами физическими, тем не менее ставила изучение природы в подчиненное положение по отношению к изучению человека. Природу философы стали изучать для того, чтобы лучше знать человека, чтобы познать, в чем смысл жизни, что есть счастье, как достичь блаженной жизни и т.д. Поэтому Сократ являет собой некий рубеж в понимании задач философии: до Сократа природу познавали ради познания природы, после Сократа — ради познания человека. Поэтому Демокрит занимает как бы промежуточное положение между философами-досократиками и философами-послесократиками. У него есть этика, но она не вытекает из его философии. Отличие Демокрита, скажем, от Эпикура, жившего после Сократа, прежде всего в этом. Эпикур считает себя учеником и последователем Демокрита, но тем не менее все этические положения он выводит из атомной теории. У Демокрита атомная теория, учение о познании, о причинности никоим образом не связаны с этикой.

По Демокриту, смысл жизни состоит в достижении блага. Благо же иногда понимают как удовольствие. Тем не менее Демокрит не сводит его к обычному удовольствию, а видит, что главное удовольствие человек получает от безмятежности, от отсутствия волнений в душе, в том, что Демокрит называл благодушием, эвтюмией, невозмутимостью. Достигается она умеренностью в жизни, в удовольствиях, соразмерном ведении жизни. Не надо гнаться за тленным, за земным, за мирскими благами. Не надо мечтать о том, что выше твоих сил. Следует стремиться к познанию вечных истин. Как указывает сам Демокрит, он предпочел бы открытие одной причинной связи всем царствам в мире. Настоящее мужество у людей состоит в том, чтобы быть сильнее удовольствий, сильнее своих чувственных желаний и страстей. Таким образом, этика Демокрита гномична — состоит из гномов, из некоторых жизненных наблюдений, установок, максим.

СОФИСТЫ

Во время жизни Демокрита, в V в., стало наблюдаться оживление политиче-

ской, хозяйственной и государственной жизни в греческих городах-полисах. Полисы начали вести более активную жизнь, гораздо больше общаться друг с другом, заключать союзы, вести войны, развивать торговлю, мореплавание. Усложнялось государственное устройство. Появляются государственные служащие, суды и как следствие этого — судебные работники. Все эти, а также многие другие факторы делают гораздо более важным образование. Желая добиться некоего продвижения по служебной лестнице, стать чиновником, адвокатом или педагогом должны были для этого учиться. И в соответствии с требованиями времени появляются люди, которые берутся за определенную плату научить этим знаниям и умениям. Эти люди называют себя мудрецами, или, по-гречески, софистами. Вначале это слово не имело никакого негативного значения, которое придается этому термину сейчас. Софист — это мудрец, бравшийся научить человека профессии, которую тот хотел иметь. Однако часто софисты брались за деньги обучить людей самым противоположным взглядам. Если человеку нужно было доказать одно, то софист учил его, как это нужно доказать. Если человек платил деньги за то, чтобы доказать обратное, то софист учил его и этому, потому что за это хорошо платили. Становится популярной риторика — ораторское искусство, искусство убеждать и доказывать, умение красиво говорить. Не доказывать истину, а именно убеждать, находить слабые и сильные аргументы, использовать различные приемы — учитывать психологические особенности человека, время суток, состояние собеседника, многословность речи и т.д. Такова была практическая сторона софистики.

Однако софистика имела под собой и философскую, мировоззренческую основу. Наиболее виднейшие представители софистики разрабатывали философскую систему, которая обосновывала и оправдывала такое применение их знаний. Наиболее видными представителями софистики являются Протагор, Горгий, Гиппий и др. Рассмотрим учение софистов на примере философии основного представителя этой школы — Протагора.

Протагор происходил из Абдер, как и Демокрит, и был его слушателем. Диоген Лаэртский даже указывает, что именно Демокрит распознал в юном носильщике, искусно связавшем вязанку дров, способного философа. Основные положения философии Протагора можно свести к нескольким основным принципам. Протагор, как и Демокрит, — материалист, признает существование лишь материального начала в мире. Протагор признает и тезис Гераклита о том, что бытие постоянно изменяется. Изменчивость является главным свойством материального мира. Постоянно изменяется не только материальный мир, объект познания, но и субъект, т.е. изменяется абсолютно все. В соответствии с этим, всякая вещь соединяет в себе противоположности. Если весь мир постоянно изменяется, то любая вещь в процессе изменения в какой-то момент времени соединяет в себе и то свойство, которым она обладала, и то, которым она будет обладать. А поскольку изменение в мире постоянно, то и соединение этих противоположных свойств в вещах также постоянно. Например, вещь, которая была белой и стала впоследствии темной (например, снег в январе и в марте), в некий определенный момент времени была и белой и темной. А поскольку темная вещь также может стать белой, то эту белизну она уже в себе хранит. Поэтому каждая вещь имеет в себе противоположности.

Исходя из этого Протагор доказывает, что все истинно. Он говорит, что это вытекает из того, что поскольку вещи изменяются, переходят в свою противоположность и хранят противоположности в себе, следует, что об одной и той же вещи можно высказать противоположные суждения — и оба суждения будут истинными. Поэтому истины как таковой, объективной истины не существует.

Это положение Протагора выполняло, как сказали бы недавно, социальный заказ. Если все истинно, то софист может с полным правом учить своего ученика доказывать совершенно противоположные высказывания: что день есть ночь, что ночь есть день и т.д. Впоследствии Платон в диалоге «Теэтет» скажет, что если все истинно, то истинно и положение, что учение Протагора ложно. Этот аргумент остроумен и действительно верен, но таковым он является лишь для человека, который ищет истину. Для человека же, для которого истина есть лишь способ зарабатывания денег, этот аргумент не будет убедительным.

Однако человек в своей жизни всегда что-то выбирает, а чего-то избегает, т.е. все же пользуется каким-то критерием истинности и ложности. Если мы одно делаем, а другое не делаем, то, следовательно, считаем, что одно истинно, а другое — нет. На это Протагор замечает, что поскольку все существует относительно чего-то, то мерой каждого поступка тоже является конкретный человек. Каждый человек является мерой истины. Протагор произносит, может быть, одно из самых знаменитых философских высказываний: «человек есть мера всех вещей». Полностью эта фраза Протагора, изложенная Платоном в диалоге «Теэтет», звучит так: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Платон, разбирая это положение, показывает, что у Протагора это положение имеет следующий смысл: что кому как кажется, так оно и существует. Если мне вещь кажется красной, то она красная и есть. Если дальтонику эта же вещь кажется зеленой, то так оно и есть. Мерой является человек. Не цвет этой вещи, а человек. Абсолютной, объективной, не зависящей от человека истины не существует. То, что одному кажется истинным, другому может казаться ложным, что для одного — благо, для другого — зло. Из двух возможных вариантов человек всегда выбирает тот, который ему более выгоден. Поэтому истинно то, что выгодно человеку. Критерием истины, по Протагору, является выгода, полезность. Поэтому каждый человек, выбирая то, что ему кажется истинным, выбирает в действительности то, что ему представляется полезным. Связан с этими положениями и атеизм Протагора. Известно, что афиняне изгнали его из города за слова: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (Д.Л. IX, 51).

Сократ всю свою жизнь посвятит опровержению софистики, чтобы доказать, что истина существует, что она существует объективно и абсолютно и что не человек есть мера всех вещей, а наоборот, человек должен соотносить свою жизнь, свои действия с истиной, которая является абсолютным благом.

Таким образом и закрепилось в языке слово «софист», означающее человека, которого истина не интересует. Очевидно, что подобная философия не имеет ничего общего с познанием истины, что она представляет интерес лишь для того, кому важно достижение поставленной цели любой ценой. Последователями софистики в этом плане явились представители марксизма-ленинизма, которые разделяли многие положения философии софистов: материализм, атеизм, закон единства и борьбы противоположностей, всеобщее развитие и движение и т.д. Даже критерий истины как выгоды (перефразированный в практику) тоже имеется в марксизме. Так, в работе Ленина «Задачи союзов молодежи» высказывается положение, что нет вечной нравственности, что нравственно то, что выгодно пролетариату. Поэтому спор, который вели Сократ и Платон с софистами, — это не просто спор, имеющий чисто историческое значение, это спор истины и лжи, добра и зла. И те аргументы, которые встречаются у Сократа и Платона, могут быть полезны и сегодня, в полемике с современными софистами.

Но положительные элементы в философии софистов все же есть, хотя зачастую они связаны с их отрицательным опытом. Во-первых, доказывая явную несурязицу, софисты обращали внимание людей на то, что, по всей видимости, существуют некие правила мышления, которые софисты нарушают. То есть софисты создали условия для открытия законов мышления, формальной логики, которую создал впоследствии Аристотель. Софисты впервые вывели, так сказать, философию в массы, уча людей спорить. Способ аргументирования софистов часто использовал даже их противник Сократ.

Некоторые аргументы софистов выражены в форме парадоксов, ничуть не худших, чем, скажем, парадоксы Зенона. Вот один из них — из жизни Протагора. Протагор заключил договор со своим учеником о том, что этот ученик ему заплатит гонорар после того, как выиграет свой первый судебный процесс. Ученик учился у Протагора на адвоката. Однако ученик идти работать не торопился. Тогда Протагор решил подать на него в суд и сказал, что суд заставит его выплатить деньги в любом случае. Ведь если судебный процесс выиграет ученик, то он обязан заплатить деньги по условию договора с Парменидом, а если выиграет Парменид, то ученик

должен отдать деньги по решению суда. На что ученик, который, видимо, был хорошим учеником, сказал: «Если ты подашь в суд и я выиграю, то, значит, я не должен платить тебе деньги по решению суда. А если ты выиграешь, то, значит, по условиям нашего с тобой договора я не должен платить тебе». Так что софизм может иметь и обратное свойство. Но тогда это уже не софизм, а парадокс. Многие парадоксы будут развиваться учениками Сократа.

СОКРАТ

О философии Сократа говорить довольно-таки сложно. Сложно в том плане, что учение Сократа и его жизнь составляют одно целое, и обычный метод изложения философского учения, когда оно располагается по какой-то системе (онтология, гносеология, этика и т.п.), для Сократа совершенно не годится. Хотя именно таким методом излагается его учение в большинстве учебников по истории философии.

Преувеличить роль Сократа в истории философии, наверное, невозможно. Дельфийский оракул назвал Сократа в качестве ответа на вопрос: «Кто самый мудрейший из людей?» С тех пор минуло более двух тысяч лет, но Сократ называется в качестве умнейшего и мудрейшего среди людей до сих пор.

Годы жизни Сократа 469-399. Отца Сократа звали Софрониск. Он был скульптором, каменотесом. Сократ перенял у отца эту профессию. Диоген Лаэртский указывает, что несколько статуй на Парфеноне принадлежат Сократу. Мать Сократа — Фенарета была повивальной бабкой, акушеркой. Профессию своей матери Сократ использовал в своей философии, называя ее майевтикой, или повивальным искусством. Каков смысл этого, будет понятен позднее. Сократ, в отличие от предыдущих философов, из Афин почти никуда не выезжал. В диалоге «Федр» Платон доводит до нас слова Сократа. На вопрос: «Почему ты не выходишь даже за городскую стену?», он говорит: «...я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (230d). А если сопоставить это с его тезисом «Познай самого себя», то станет понятно, что путешествия Сократу были совсем не необходимы. Единственно, когда он выезжал из Афин, это для участия в военных действиях в качестве тяжеловооруженного воина — гоплита. Сократ, как указывает Диоген Лаэртский, показал себя достаточно храбрым, так что даже когда все отступали, он шел последним, храбро отражая натиск врага.

Занимался Сократ и политической деятельностью, о чем он говорит сам в «Апологии Сократа» у Платона (он был в Совете во времена 30-ти тиранов), и ушел из политической сферы, потому что увидел, что его принуждают делать то, что он не хочет. И в последующем Сократ вел вольный образ жизни, пропадая на Агоре (афинской рыночной площади), беседуя с людьми, проповедуя свое собственное учение, так что впоследствии поэт Мелет, ремесленник Анит и ритор Ликон обвинили Сократа в том, что он развращает юношей, учит о том, что нет богов, и подали на него в суд. После судебного заседания Сократ был приговорен к смертной казни. Он должен был выпить чашу с ядом — цикутой (по-нашему, болиголовом), что он и сделал через несколько дней и таким образом умер. Вот внешняя канва жизни Сократа, ничем особым, кроме смерти, не примечательной. Больше, быть может, скажут о Сократе те его мысли и высказывания, которые можно найти в книгах Диогена Лаэртского и Платона.

Сам Сократ ничего не писал и указывал, что письменность есть одно из наиболее вредных изобретений человечества. Человек, записывая свою мысль, забывает ее, доверяя мысль бумаге. А для того, чтобы думать, нужно все мысли держать в уме. Так что человек, изобретая письменность, разучается думать. Письменность обрекает не на мысль, а просто на собирание фактов. Поэтому Сократ никогда не излагал свои мысли письменно, и все, что мы знаем о Сократе — это рассказ Диогена Лаэртского, воспоминания о нем Ксенофонта, и, главным образом, — диалоги Платона.

Платон был наиболее талантливым учеником Сократа. Все свои произведения он изложил в форме диалогов, в которых обязательным действующим лицом является Сократ, и устами Сократа Платон излагает свое собственное учение. Поэтому

отличить, где излагаются мысли подлинного исторического Сократа, а где — самого Платона, представляется крайне сложным. Считается, что в ранних диалогах Платона чаще излагаются взгляды Сократа, а в более поздних — мысли самого Платона. Платон, как гениальный ученик Сократа, лучше всех понял суть его учения, и поэтому изучать Сократа как философа лучше всего по произведениям Платона.

Ксенофонт также издал свои «Воспоминания о Сократе», но сам Ксенофонт, видимо, не до конца понял смысл учения Сократа, поэтому иногда он приписывает Сократу мысли, которые тот вряд ли высказывал, — об экономике, физике, природе, т.е. о том, что Сократа интересовало в самой меньшей степени. Так что лучше всего читать Платона. Скажем, три речи Сократа на судебном процессе описаны в платоновской «Апологии Сократа». В диалоге «Критон» описываются события, происходившие, когда Сократ уже находился в тюрьме в ожидании смертной казни. Критон, подкупив стражников, пришел к Сократу и предложил бежать из темницы. Сократ отказался это сделать, поскольку всю свою жизнь он учил людей добру, а нарушать законы не подобает добропорядочному гражданину. Поэтому, согласившись на бегство, Сократ перечеркнул бы тем самым всю свою жизнь. В диалоге «Федон» излагается последняя беседа Сократа с его учениками. Этот диалог относится к поздним, так что там больше излагаются идеи самого Платона, нежели Сократа. Но сюжетная линия все же исторична, и из этого диалога можно узнать, каковы были последние часы жизни Сократа.

Диоген Лаэртский пишет, что Сократ был слушателем Анаксагора. По всей видимости, именно это и ввело в заблуждение Ксенофонта, когда он стал вкладывать в уста Сократа мысли о природе. Может быть, в раннем возрасте Сократ и следовал Анаксагору, изучая природу, но в последующем он от этого отказался, считая, что философия должна быть учением о человеке, а не о природе. Сократ поставил новую проблему перед философией. Если до Сократа философия занималась природой, была натурфилософией, то с приходом Сократа философия коренным образом изменяет свой предмет и главной задачей ставит исследование человека.

Для Сократа философия и жизнь были одним и тем же. Сократ жил философией, всем своим поведением показывая убежденность в истинности своих взглядов. Более того, Сократ считал необходимым убеждать в этом граждан Афин и поэтому все дни проводил в спорах и беседах с людьми. «Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще — осмеивали и поносили. Он принимал все это не противясь. Однажды даже, получив пинок, он и это стерпел. А когда кто-то подивился, он ответил: Если бы меня лягнул осел, стал бы я на него подавать в суд?» (ДЛ, II, 5). У свт. Василия Великого в его «Беседе к юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями» приводится сходный эпизод из жизни Сократа: «Некто, нещадно нападая на Софронискова сына, Сократа, бил его в самое лицо, а он не противился, но дозволил этому пьяному человеку насытить свой гнев, так что лицо у Сократа от ударов уже опухло и покрылось ранами. Когда же тот перестал бить, Сократ, как сказывают, ничего другого не сделал, а только, как на статуе пишут имя художника, написал на лбу: «делал такой-то»; и тем отомстил. Поелику это указывает на одно почти с нашими правилами, то утверждаю, что весьма хорошо подражать таким мужам. Ибо этот поступок Сократа сходен с той заповедью, по которой ударяющему по ланите должен ты подставить другую»¹⁴.

Сократ держался настолько здорового образа жизни, что когда Афины охватила чума, он один остался невредим. Зимой он мог ходить обнаженным, легко переносил всякие тяготы и часто говаривал: «Большинство людей живут, чтобы есть, а я ем, чтобы жить». Он говорил, что чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам. «Удивительно, — говорил он, — что ваятели каменных статуй бьются над тем, чтобы придать им подобие человека, и не думают о том, чтобы самим не быть подобием камня». Однажды он позвал к обеду богатых гостей, и Ксантиппе, его жене, было стыдно за свой обед. «Не бойся, — сказал он, — если они люди поря-

¹⁴ Василий Великий, свт. Творения, ч.IV. М., 1993, с. 354-355.

дочные, то останутся довольны, а если пустые, то нам до них дела нет».

«Ты умираешь безвинно», — говорила ему жена, когда его обрели на смерть. Он возразил: «А ты хотела, чтобы заслуженно?» Когда Аполлодор предложил ему прекрасный плащ, чтобы умереть, он отказался: «Неужели мой собственный плащ годится, чтобы в нем жить, и не годится, чтобы в нем умереть?» Такие свидетельства до нас Диоген Лаэртский.

В «Апологии Сократа» Платона рассказывается о суде над Сократом. В древней Греции существовала такая практика: прежде чем вынести приговор, на суде сначала выслушивали обвинителей, а затем давали слово обвиняемому; после того, как суд определит, виновен подсудимый или нет, тот мог вновь сказать несколько слов в свое оправдание, после чего определялась мера наказания, в выборе которой также мог принимать участие обвиняемый. Таким образом, обвиняемый мог произносить на суде до трех речей. В первой своей речи Сократ разбирает обвинения в свой адрес. Обвинители говорили, что Сократ «преступает закон, тщетно испытывая то, что под землей, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому» (Апол. 19b). Сократ же указывает, что он никогда не мог этому обучать, и рассказывает в качестве примера следующий случай. Некто Херефонт пошел в Дельфы и обратился к оракулу с вопросом: «Есть ли кто мудрее Сократа?» Пифия ему ответила, что никого нет мудрее. До Сократа донесли эту мысль, и он задумался: «Услыхав это, стал я размышлять сам с собою таким образом: что бы такое бог хотел сказать и что это он подразумевает? Потому что сам я, конечно, нимало не сознаю себя мудрым; что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не может же он лгать: не полагается ему это». Но Сократу все же хотелось показать, что это не так, и он пошел к одному из государственных мужей, который слыл умным человеком. Однако из разговора с ним Сократ понял, что он отнюдь этой мудростью не обладает и лишь думает, что он мудр. И когда Сократ ему это сказал, он обиделся и возненавидел Сократа. Пошел Сократ к поэтам и ремесленникам. Однако и поэты, оказалось, пишут свои произведения по некоторому вдохновению, а откуда берется в них эта мудрость — они и сами не знают. А ремесленник так возомнил о себе, что стал считать, что, разбираясь в своем ремесле, он может разбираться во всем, и поэтому он также не может быть мудрым. Становилось ясным, что никто мудростью не владеет. Но все обижались на Сократа за то, что он открывал им на это глаза, доказывая, что они ничего не знают. Они не знают даже того, что они ничего не знают. Поэтому, приходит к выводу Сократ, по всей видимости, Пифия и хотела сказать, что Сократ умнее всех людей, потому что он знает хотя бы то, что он ничего не знает. «А на самом деле, — заканчивает свое повествование Сократ, — мудрым-то оказывается бог, и этим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе ничего не стоит, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем для примера, все равно как если бы он говорил, что из вас, о люди, мудрейший тот, кто, подобно Сократу, знает, что ничего-то по правде не стоит его мудрость» (Апол. 23 a-b). Знает все лишь Бог. Человек же может стремиться к знаниям, быть философом, но не мудрецом¹⁵.

Поэтому Сократу и становится понятно, почему он ненавистен для всего города, — потому, что он показывает невежество и самомнение людей. Далее, пишет Платон, Сократ рассуждает о том, как он относится к суду над ним. Он говорит, что даже если суд и вынесет ему смертный приговор, то, тем не менее, даже это не заставит Сократа отказаться от того образа жизни, который он вел. Во-первых, бояться смерти — не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Никто из

¹⁵ В. С. Соловьев в «Жизненной драме Платона» трактует это положение Сократа по-евангельски и считает, что нищие духом, о которых говорится в первой заповеди блаженства, это люди, которые знают, что они ничего не знают. Сократ был первым человеком, который известил человечество об этом. Однако, как указывает Соловьев, Сократ не останавливается на этом и не довольствуется тем, что он ничего не знает. Он стремится познать, исследуя самого себя, поэтому, по мнению Соловьева, Сократ подошел ко второй заповеди блаженства: «Блаженны плачущие», ибо у Сократа есть плач по своему собственному невежеству. «Блаженны алчущие и жаждущие правды», т.е. те, кто хочет найти истину, стремятся к ней, — это тоже свойственно Сократу (Соловьев В. С. Сочинения. Т. 2. М., 1988, с. 596).

смертных людей не знает, что такое смерть, не знает, что нас ждет после смерти. Однако все боятся смерти, как будто знают, что их ждет впоследствии. Но не это ли самое позорное невежество — думать, что знаешь то, чего не знаешь. Впоследствии, в «Федоне» Платон в уста Сократа вложит следующую мысль: философия — это постоянное стремление к смерти (Федон 67e-68b). Философия познает вечные истины, а мы, по мысли Сократа, в нашей жизни познаем лишь текучие временные вещи, следовательно, постигая вечные истины, мы всегда стремимся освободиться от чувственного мира, т.е. стремимся к смерти¹⁶. Поэтому Сократ перед смертью и говорит своим ученикам, что если философ всю жизнь стремился к смерти, неужели же он встретит ее с печалью, когда настанет ее время? Поэтому на суде он говорит судьям: «Я слушаться буду скорее Бога, чем вас, и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать, убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю... Отпустите меня или нет - поступать иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз» (Апол. 29d).

Сократ на суде упомянул об одном интересном факте из своей жизни. В качестве подтверждения того, что он поступает правильно, совершенно отказываясь от просьбы о помиловании, Сократа рассказывает о некотором внутреннем божественном голосе. Этот голос часто говорил ему, что он не должен делать. Он никогда ему не предписывал, что нужно делать, но всегда останавливал, когда Сократ хотел сделать что-нибудь не так. Так вот, говорит Сократ, ни вчера, ни сегодня, ни сейчас, мой внутренний голос ничего мне не говорит. Это значит, что я поступаю совершенно правильно¹⁷.

В чем же смысл философии Сократа? Прежде всего, Сократ положил начало новому направлению в философии, открыл новую проблему — проблему человека. Уже софисты отказались от познания природы, и это показало Сократу и последующим мыслителям, что нужно обращать внимание прежде всего на самих себя. Метод Сократ также взял у софистов — метод убеждений, спора. Даже многие современники не поняли, что Сократ не только не является софистом, а их злейший враг. Например, Еврипид в комедии «Облака» вывел Сократа как некоего софиста. Сами же софисты правильно увидели в Сократе своего главного противника, даже врага, которого нужно казнить. Отличала Сократа от софистов прежде всего уверенность в существовании объективной, не зависящей от человека истины. Сократ утверждал, что существует объективное благо, с которым человек должен соотносить свою жизнь, и свои размышления. И именно в познании этого блага и состоит смысл философии.

Сократу совершенно чужд прагматизм софистов, ибо Сократ уверен, что существует и объективная нравственность, и объективная истина. Доказать, что она существует, познать ее и жить соответственно с ней — вот истинная задача философии. Сократ только поставил проблему. Одна из заслуг его ученика — Платона и состоит в том, что Платон увидел, понял и творчески развил эту мысль Сократа. Сократ предложил и метод реализации этого философского замысла — метод самопознания. Познавать объективную истину и объективное благо, познавая только природу, невозможно. Многие философы (элеаты, Анаксагор, Демокрит и др.) говорили, что чувства нас могут обманывать. А если чувства нас обманывают, а истина все же существует, то искать ее следует не посредством чувственного познания. Истину

¹⁶ Согласен с Сократом и Платоном и преп. Иоанн Дамаскин. «Философия есть помышление о смерти произвольной и естественной. Ибо жизнь двойственна: естественная, которой мы живем, и произвольная, в силу которой мы со страстью держимся за настоящую жизнь. Двойственна и смерть: естественная, которая есть отделение души от тела, и произвольная, в которой мы, пренебрегая настоящей жизнью, стремимся к будущей» (Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания. М., 2001, с. 57).

¹⁷ Относительно этого внутреннего голоса Сократа, или, как его еще иногда называют, «демона», ведется много споров. Мне представляется, что у Сократа действительно мог быть некий ангел-хранитель, божественный посланник, который не мог, за несколько столетий до Христа, предписывать Сократу, что должен делать истинный христианин, но старался отвести его от неправильных поступков. Такое мнение о «даймоне» Сократа вполне вписывается в мнение отцов Церкви о Сократе как о христианине до Христа.

можно постичь лишь в себе, рассуждая, а не наблюдая.

«Познай самого себя», - в этом смысл истинной мудрости и истинного знания. Знаниям нельзя научить, им можно только научиться, только в самом себе можно найти истинное знание и истинное благо. В этом задача настоящего педагога-философа – помочь ученику научиться мыслить и самому познать самого себя. Поэтому Сократ уподобляет свое собственное философское искусство искусству повивальной бабки: он сам не дает истину, но помогает человеку ее родить (Теэтет 150b). Для этого Сократ и вступает в беседы с людьми. В разговорах Сократ не назидает, не поучает. Он прекрасно понимает, что люди не любят, когда их поучают. Любой разговор он начинает с того, что признается в своем незнании и просит собеседника, чтобы тот его чему-нибудь научил. Собеседник с радостью начинает учить Сократа, и Сократ, продолжая следовать своему ироническому методу, начинает задавать вопросы, которые помогли бы ему еще лучше узнать об интересующем его предмете. И вот тут выясняется, что собеседник Сократа тоже ничего не знает. И тогда Сократ, задавая все новые и новые вопросы, сначала как бы очищает душу собеседника от мнимого знания и затем помогает ему самому найти правильный ответ. Этот метод последующие философы назвали иронией Сократа. Сократ часто иронизирует и над собой, и над своим собеседником, и эта ирония часто выводила из себя тех, кому он доказывал их собственное незнание.

До Платона философские произведения писались или стихами или прозой. Платон, стремясь донести до людей живую мысль Сократа, нашел наиболее адекватную форму произведения — диалог, в котором и сейчас еще чувствуется дух сократовской философии. Читая диалоги Платона, мы начинаем мыслить вместе с Сократом. Сократ не давит своим авторитетом, а воздействует только аргументами и силой мысли. Нас убеждает не Сократ, а те мысли и аргументы, которые мы сами в себе с помощью Сократа обнаруживаем.

Итак, Сократ верит в то, что человек может познать истину. И если истина существует объективно, то существуют объективно и законы мышления. Если софисты могут убеждать и аргументировать, то потому, что существует абсолютный и объективный разум. Еще Гераклит говорил, что люди мыслят так, как будто у каждого свой собственный разум, как бы намекая на существование разума всеобщего, Логоса. Сократ развивает эту мысль и говорит, что разум и его законы объективны, существуют независимо от человека. Поэтому Аристотель, основатель формальной логики, говорит, что начало формальной логики положил Сократ. Сократ впервые, как говорил Аристотель, исследовал нравственность и показал, что самое важное в познании состоит в том, чтобы дать определение (Мет. I, 6; ср. Мет. XIII, 4: «Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения - это суть вещи... и в самом деле, две вещи можно по справедливости приписывать Сократу - доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания»). В этом русле будет развиваться философия и у Платона, и у Аристотеля: в том, что познать сущность вещи можно, лишь дав ее определение, уже сокрытое в *понятии* вещи. Многие диалоги Платона построены именно по этому принципу. Сократ, встречаясь с тем или иным своим собеседником, выбирает тему (скажем, что такое прекрасное, или что такое храбрость, или что такое справедливость). И далее, восходя от конкретных примеров, Сократ вместе со своим собеседником восходят к некоторому абстрактному определению. Аристотель впоследствии будет учить, как нужно строить определение по родо-видовому принципу, но способ нахождения сущности вещи через определение, открытие его принадлежит Сократу.

Понимая, что существует объективная истина, и пытаясь доказать людям, что эта истина существует, Сократ пришел к еще одному положению: к тому, что люди творят зло по неведению, потому что они не знают истины. Если бы люди знали истину, то они стали бы творить только добро. Мысль кажется на первый взгляд странной. Известно множество очень умных людей, которые творили зло сознательно. И тем не менее, это положение Сократа вполне вписывается в рамки христианского богословия. Ведь Бог есть истина и любовь, и, в конце концов, постигая Бога, мы постигаем Его как истину и как благо. Сам Христос просил на кресте Отца

Своего простить своим врагам, ибо те «не знают, что делают» (Лк. 23, 34). Сократ именно об этом говорит, что нужно отличать видимость знания, мнение, от настоящей мудрости, которая никогда не может быть источником зла.

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

Влияние Сократа на учеников и последующих философов было столь великим, что практически вся последующая философия развивается под влиянием его принципов, главным образом того, что философия должна прежде всего служить делу познания человеком самого себя – необходимому условию и счастья, и нравственного совершенствования человека. Непосредственные ученики Сократа также восприняли эти его мысли и положили начало различным школам, просуществовавшим более или менее длительное время. Каковы же эти основные принципы, на которые опирались ученики Сократа? Во-первых, это требование Сократа о том, что знания должны быть выражены в понятиях и каждому понятию должно быть дано соответствующее определение, а во-вторых, - что философия как умозрение, как рассуждение о природе совершенно исчерпала себя и не может ответить на поставленные вопросы. Философия должна быть учением о человеке. Метод философствования, исходящий из познания самого себя, также сыграл определяющую роль в последующей философской мысли.

В целом, учеников Сократа разделяют на две группы: с одной стороны, это гениальный ученик Сократа Платон, который разработал свою собственную философскую систему, с другой — так называемые «сократические школы», менее известные, менее влиятельные, чем школа Платона, но не менее интересные и заметные. Сократических школ насчитывалось три: киническая, мегарская и киренская.

Мегарская школа

Мегарская школа была основана Евклидом, верным учеником Сократа. После смерти Сократа ученики скрылись в городе Мегары, который находился в 40 км от Афин. В нем и проживал Евклид. Платон также после смерти Сократа жил некоторое время у Евклида, потом уехал. Евклид испытал влияние не только Сократа, но и софиста Горгия, а также Парменида и Зенона. Целью философов мегарской школы являлось доказательство истинности философии Парменида — что сущее едино и что множественности вещей не существует. О множественности вещей нам говорят органы чувств, значит, дискредитация органов чувств — задача философов мегарской школы. Поэтому они доказывали, что чувственное знание ложно, обманывает нас и приводит к неразрешимым противоречиям. Их заключения по форме напоминали софизмы, а многие и были таковыми, хотя некоторые из заключений принимали форму парадоксов. Таким парадоксом является знаменитый парадокс «Лжец». Представим себе человека, который говорит «Я лгу». Что он на самом деле говорит? Если он действительно лжет, то фраза «Я лгу» выражает истину, если же мы ему поверим, что он лжет, тогда эта фраза окажется неверной, т.е. он не лжет (по этому же принципу построена и фраза Сократа «Я знаю, что ничего не знаю»). Еще один софизм, более грубый — «Рогатый». Вопрос: «Потерял ли ты рога?» Как на него можно ответить, если у тебя их нет? Если потерял, значит, они у тебя были, ответишь «не терял», значит, они у тебя есть. На этот вопрос нельзя ответить «да» или «нет». Этот софизм показывает ошибочность многих наших рассуждений. Мы часто отвечаем «да» и «нет», хотя на некоторые вопросы нельзя так отвечать, что и показывает этот софизм.

Вывод, который делает мегарская школа, таков: показания органов чувств являются неистинными, правы Парменид и Зенон, бытие едино, множественности вещей не существует. Других положительных тезисов мегарики не выдвигали, поэтому их часто называли спорщиками или эристиками. Школа просуществовала не так долго, оказала большое влияние на возникновение в последующем школ скептического направления. Это отличало их от других сократических школ, которые выдвигали свои положительные концепции.

Киническая школа

Наиболее знаменитая сократическая школа — школа киников, или, в латинской транскрипции, циников. Свое название эта школа получила от имени местности недалеко от Афин — Киносарга, где располагалась эта школа, хотя потом сами философы-кинники не отказывались и от другой этимологии, от слова *κῶν* — собака, и поэтому киников часто называли «собачьими философами». Основателем этой школы был Антисфен (ок.444-368), теоретически обосновавший кинический образ жизни, и Диоген из Синопы, практически реализовавший замыслы своего учителя. Антисфен находился у смертного одра Сократа, будучи его верным учеником, и вслед за ним утверждал, что философия как умозрение и рассуждение о природе не нужна, а нужна как способ и средство достижения жизненного блага — счастья. Он развивал и другое положение Сократа — о том, что знание должно быть выражено в понятиях. Выражая знание в понятиях, мы выражаем его, как правило, в общих понятиях. Даже говоря о деревьях или книгах, мы говорим о дереве вообще, о книгах вообще. Однако возможны ли общие понятия? Ведь когда человек говорит о каком-нибудь предмете, то он всегда говорит о конкретном предмете, поэтому возникает противоречие между понятием как неким обобщением и конкретным предметом, который выражает это понятие. Вообще говоря, сказать фразу, что «Сократ — человек», уже нельзя, потому что фраза «Сократ — человек» состоит из двух фраз: «Сократ — это Сократ» и «Сократ — человек». Фраза «Сократ есть Сократ» тавтологична и поэтому истинна, а «Сократ — человек» противоречива, ибо в ней отождествляются общее понятие «человек» с Сократом как индивидуальным субъектом. Каждому конкретному предмету может соответствовать только конкретное понятие. Общего понятия не существует. И если мы хотим сказать, что «Сократ — человек», то мы можем сказать лишь только, что «Сократ — это Сократ», а «человек — это человек». Соединить единичное и общее, по мнению Антисфена, невозможно.

Однако есть одна область, где такого рода познание оказывается возможным — это область внутреннего мира человека. Человек знает, что он сам лично существует, может познавать себя и определять, что ему хорошо, а что — плохо. Нельзя сказать объективно, *что* есть добро, *что* есть зло само по себе, исходя из тезиса о несоответствии общего понятия и частного предмета, однако в себе самом можно найти некоторые ощущения и узнать, что к одним своим состояниям следует стремиться, а других надо избегать. Поэтому благо существует для человека только как его *личное* благо, как некоторая единичная вещь. Благо всего человечества — это фикция, его не существует. Реально существует лишь благо единичной личности. Поэтому задача философии — помочь каждому человеку познать самого себя. А познание самого себя сводится к познанию своего собственного блага.

Для этого необходимо проанализировать понятия, которые человек находит в себе, и определить, относятся они непосредственно к индивиду или являются общими понятиями. Если, скажем, я нахожу в себе понятие «здоровье» и знаю, что это понятие относится также и к другим людям («здоровье — общее благо»), то я делаю вывод, что это общее понятие и потому оно ложно. Если нахожу в себе понятие морали и нахожу его и у других людей, то тоже делаю вывод, что это понятие ложное. Если нахожу в себе понятие «удовольствие» и знаю, что это лично мое удовольствие, то, следовательно, это понятие истинное и его можно оставить. Так же анализируются и любые другие понятия — богатства, почестей и т.д.

Киник приходит к выводу, что для обретения счастья необходимо отказаться от всех общих понятий, от общепринятых норм жизни и стремиться лишь к тому, чтобы следовать тем понятиям, которые соответствуют конкретному индивиду. Такой образ жизни мы видим у Диогена Синопского (Диоген Лаэртский подробно описывает образ его жизни). Это личность неординарная. Многие его поступки и высказывания внешне напоминают поступки и высказывания Сократа. Но, конечно же, это не Сократ, это — киник (точнее сказать — циник), который вел образ жизни, далеко не похожий на образ жизни Сократа. Понятия здоровья, богатства, приличия, т.е. понятия общие для Диогена не существовали, и поэтому Диоген жил

в соответствии только со своими представлениями о счастье. Например, когда Диогену строили дом и строители не выдержали намеченные сроки, Диоген сказал, что он может обойтись и без дома и поселился в бочке. Афиняне этот его вызов приняли, и когда какой-то мальчишка разбил его глиняную бочку, афиняне приволокли для Диогена другую. Описывается и другой случай: когда Диоген увидел мальчика, пьющего воду из ладони, он сказал, что мальчик обошел его в простоте жизни, и выбросил свою глиняную чашку (Д.Л. VI, 37).

Диоген ходил днем с факелом по городу, ища людей. На вопрос «Много ли в бане людей?» — ответил: «Никого нет», а когда спросили: «Полна ли баня народу?» — ответил: «Полна». Когда его увели в плен и он попал на продажу, на вопрос, что он умеет делать, Диоген ответил: «Властвовать людьми», — и попросил глашатая объявить, не хочет ли кто-нибудь купить себе хозяина? Когда работорговцы возмутились, он сказал: «Если вы приобретаете себе повара или лекаря, вы ведь его слушаетесь, поэтому так же должны слушаться и философа». Известны также ответы Диогена на аргумент Зенона о несуществовании движения (Диоген просто встал и стал ходить) и на платоновское определение человека как двуного животного без перьев (на следующий день Диоген принес общипанного петуха и сказал: «Вот вам платоновский человек»). Это, скорее всего, легенда, так как у Платона этого определения нет (зная Платона, мы понимаем, что он и не мог дать такого определения, ибо оно отмечает не существенные свойства человека, а его случайные свойства), хотя эта же легенда дополняет, что Платон потом добавил к своему определению: «И с широкими ногтями». Диоген говорил также, что ни в чем не нуждаются только боги. Поэтому, если человек хочет походить на богов, он также должен стремиться обходиться минимальным.

Киренаики

Основателем киренской школы был Аристипп из Кирен, небольшого города в Северной Африке. Согласно Аристиппу и его школе, счастье достижимо только в личном плане. В этом он похож на киников. Каждый человек познает лишь самого себя. Передать счастье другому невозможно, оно существует индивидуально, для каждого конкретного человека. Поскольку счастье существует как личное счастье, а самое сильное впечатление для человека — это удовольствие, наслаждение, то задача философии состоит в правильном направлении человека к удовольствию. Все люди стремятся к удовольствиям, однако обычные люди отличаются от философа тем, что философ знает, какие блага действительно приведут к удовольствию, а за какие нам придется расплачиваться. Люди стремятся к наслаждениям, не зная, что часто за это им придется расплачиваться. Философ же следует только тем удовольствиям, которые не приведут в дальнейшем к печалям.

В жизни Аристипп также следовал своей логике. Он кормился у местного тирана, входил в число его приближенных. Один раз у него спросили, почему это он ходит к тирану, а не тиран к нему? На что Аристипп ответил: «Я знаю, что мне нужно, а он не знает». На вопрос: «Почему, Аристипп, ты купил курицу за 50 талантов, хотя ее можно купить за 1 талант?» — ответил: «Мне нужнее курица, тебе нужнее деньги». Обо всем этом можно также прочитать у Диогена Лаэртского и больше узнать о киренской школе, которая была первым и единственным случаем последовательного гедонизма в философии, т.е. учения о том, что целью жизни является наслаждение (от греч. ἡδονή — наслаждение).

ПЛАТОН

Жизнь и произведения

Наиболее известным учеником Сократа является Платон. Настоящее имя этого философа Аристокл. «Платон» — это прозвище, от греч. слова πλατύς — широкий. Кто-то говорит, что сам Платон был толстяком от рождения, иные говорят, что так его прозвал учитель гимнастики за его крепкий стан, когда он начал заниматься гимнастикой, по иным сведениям — за широту ума, за широкий лоб. Родился он в 427 г. в аристократической семье у Аристана и Периктионы. Мать его вела свой

род от одного из семи мудрецов — Солона. Платон получил хорошее образование, занимался музыкой, гимнастикой. В 20 лет познакомился с Сократом и на протяжении восьми лет был его учеником. Когда Сократ умер, уехал с другими учениками в Мегару. Потом совсем уехал из Греции, путешествовал по разным местам, был в Кирене у Аристиппа, в Египте, поехал в Сицилию, где познакомился с тираном Дионисием и его родственником Дионом, которые сыграли в жизни Платона большую роль. Тиран Дионисий изгнал Платона за то, что ему не понравились рассуждения Платона о тиранической власти («не все то к лучшему, что на пользу лишь тирану»), и велел продать в рабство, но друзья его выкупили, после этого он возвратился в Афины, где основал философскую школу под названием «Академия» (по имени сада, названного в честь героя Гекадема), в шести стадиях от Афин. (Школа просуществовала длительное время, закрыта была лишь в 525 г. по Р.Х. декретом императора Юстиниана. По своему влиянию и продолжительности платоновская Академия не имеет себе равных в античности.) В это же время Платон начал писать свои трактаты-диалоги, и в это же время он разрабатывает идею идеального государства и хочет претворить ее в жизнь. В Сиракузах умирает тиран Дионисий-старший, и Дион приглашает Платона приехать в Сицилию и познакомиться с преемником — Дионисием-младшим. Он приезжает, знакомится с ним и уговаривает начать строительство идеального государства, но придворные, почуяв, что им грозит отставка, устраивают интригу, и Дионисий изгоняет Платона. Платон возвращается в Афины, впоследствии предпринимает еще одну неудачную попытку встретиться с Дионисием, вновь возвращается в Афины и уже никуда из города не уезжает. Умер Платон в 347 г. в Афинах.

Существует легенда о сне Сократа, который держал некрасивого утенка в руках, расправившего затем крылья и превратившегося в красивого лебедя. На следующий день Сократ встретил Платона и сказал, что это и есть его лебедь.

Платон — первый из греческих философов, чьи труды до нас дошли полностью. До нас дошли 34 его диалога, 1 монолог «Апология Сократа» и 13 писем, из которых не все можно приписать Платону. Из 34 диалогов, написанных в форме бесед Сократа со своими собеседниками, 23 считаются подлинными и авторство 11 диалогов подвергается сомнению. Порядок написания этих диалогов сложно определить. Сам Платон не ставил дат. Единственное, за что можно уцепиться, это цитирование Платоном самого себя, некоторые упоминания исторических и географических мест и т.п. Сложно сказать, писал ли Платон свои диалоги по некоему плану или мысли приходили ему на ум совершенно случайно, но можно сказать с уверенностью, что написание диалогов — это постоянный поиск истины, в котором Платон все время обращается за помощью к своему учителю. И то, что Платон использует имя Сократа, также не случайно, это не просто попытка прикрыться именем учителя, а стремление развить те положения, которые выдвинул Сократ. Это взаимопроникновение идей Сократа с мыслями Платона настолько тесно, что с трудом можно определить, где в диалогах Платона исторический Сократ, а где устами Сократа говорит Платон.

Все диалоги Платона обычно разбивают на 5 групп по времени их написания. В первую группу диалогов входят те, в которых Платон большей частью пишет о своем учителе: это «Апология Сократа», «Гиппий Меньший», «Лисий», «Хармид», «Алкивиад», «Протагор», 1-я книга «Государства» — самого объемного сочинения Платона, «Лахес».

В последующих диалогах Платон все больше и больше разрабатывает свою собственную философию, и во вторую группу входят диалоги, в которых Платон уже больше отходит от Сократа: «Горгий», «Менон», «Кратил», «Гиппий Большой», где появляется термин «эйдос».

Третья и четвертая группы представляют собой диалоги, где Платон — уже зрелый, самостоятельный философ. Третья группа: «Пир», «Федр», «Федон» и последующие главы «Государства». Четвертая группа: «Теэтет», «Софист», «Тимей», «Парменид», «Политик» и «Критий».

Пятая группа: единственный диалог «Законы», где нет Сократа, причем, как утверждает В.С.Соловьев, в этом диалоге он настолько отходит от идеала, к кото-

рому стремился Сократ, что практически противоречит тому, что он писал в ранних диалогах, и, вероятно, поэтому не упоминает имени Сократа¹⁸. Возможно, Соловьев и прав, но все же «Законы» логически вытекают из тех положений, которые Платон последовательно развивал еще в раннем периоде, что мы видим в его диалоге «Государство».

Сложно систематизировать и реконструировать философию Платона. Сам Платон философских трактатов, в нашем понимании этого слова, не писал. Поэтому изучать Платона гораздо сложнее, чем, скажем, Спинозу, Канта или Локка, где есть четкая логика изложения трактата. У Платона каждый диалог — это живая мысль, поиск истины, причем в одном диалоге могут высказываться положения, противоположные мыслям, высказанным в других диалогах, что также затрудняет построение единой системы философии Платона. Он как ни один другой философ лучше подходит для того, чтобы обучать нас философствовать, мыслить. Как никакого другого философа его сложнее всего препарировать и разложить по полочкам, создать из его философии некоторую систему.

Многие учебники по истории философии излагают философию Платона (как, впрочем, и любого другого философа) по следующей схеме: учение о бытии (онтология), теория познания (гносеология), физика, космология, этика, политика. Но такой подход не позволяет понять *суть* философской системы Платона, понять, почему он пришел именно к такому, а не иному построению. Ведь для большинства философов, и для Платона в том числе, философия — это их жизнь, для решения стоящих перед ними вопросов они часто отказывались от многих жизненных благ, и даже, как Платон, рисковали своей жизнью. Поэтому понять суть философского учения любого мыслителя можно лишь попытавшись проникнуть во внутренний мир философа, увидеть проблему, которая не давала ему спокойно жить, и понять, как, из каких аксиом и каким методом философ решает эту проблему. Метод философского анализа в истории философии, таким образом, подразумевает не только *понимание* исследуемого учения, но и *переживание* его.

Такой проблемой для Платона, по мнению В.С.Соловьева¹⁹, а также и по мнению автора данного учебника, была смерть Сократа. Как могло случиться, что лучшего и умнейшего из людей, Сократа, люди возненавидели и убили? Откуда берется непонимание, невежество и зло в мире? Можно ли сделать так, чтобы таких преступлений больше не было? Вот те вопросы, которые не давали Платону спокойно жить. Платон понимает, что для их решения нужно узнать сущность исследуемых вещей, для чего и нужно строгое и стройное, целостное и истинное философское учение о человеке и мире. Наша задача — попытаться реконструировать эту систему, имея пред собою лишь диалоги, написанные по разным поводам и не претендующие на некое системосозидание в рамках одного диалога.

Можно выделить два подхода к выявлению таких ключевых, существенных моментов у Платона. Один подход предлагает русский философ В.Ф.Эрн, который в незаконченной работе «Верховное постижение Платона» считает, что таким ключевым диалогом является «Федр». Эрн предполагает, что Платону было явлено некое божественное откровение, которое он записал в диалоге «Федр», и, обладая всей полнотой знания, в дальнейшем он по-разному описывал свое знание в разных диалогах. Иначе мыслит большинство других историков философии. Начиная с Аристотеля, принято считать, что Платон исходил из гераклитовского учения о непрестанном изменении чувственного мира и сократовского метода познания посредством общих определений (Мет. I, 6). Поэтому С.Н.Трубецкой и В.С.Соловьев берут в качестве отправного диалога «Теэтет». Хотя этот диалог является одним из поздних, однако именно в нем можно найти ключ к пониманию самого Платона. В «Теэтете» Платон подвергает разрушительной критике сенсуалистическую теорию познания, как она разрабатывалась философами-софистами. Это также позволяет сделать вывод о том, что именно этот диалог является ключевым, поскольку Платон был учеником Сократа, а Сократ главной целью своей жизни считал борьбу с

¹⁸ См.: Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т.2. М., 1988. С. 625.

¹⁹ Соловьев В. С. Там же. С. 602.

философией софистов.

«Теэтет»

О чем же говорится в диалоге «Теэтет»? Сократ, беседуя со своими друзьями, среди которых находится юный Теэтет, ставит вопрос: «Что такое знание?» Теэтет отвечает: «Знание есть у ремесленника». На это Сократ возражает, что это не знание. Это не ответ на вопрос. Это то же, что на вопрос, что такое глина, сказать, что существует глина горшечников, глина кирпичников, глина печников. Нужно сказать, что такое знание само по себе, а не кто имеет знание. Теэтет, подумав, говорит: «Знание есть чувственное восприятие». Сократ хвалит Теэтета за умный ответ, однако замечает, что так же считает и Протагор, сказавший, что человек есть мера всех вещей. А это идентично с положением, что какой кажется человеку вещь, такой она и есть. Далее, говорит Платон, если знанием является чувственное восприятие, то ложного знания быть не должно, так как все наши чувства дают истинную картину, не обманывают. Однако то, что существует ложь и не истина даже среди чувственных представлений, как, например, сновидение и галлюцинации, — это всем известно. Далее, это протагоровское положение о чувственном источнике знания связано с гераклитовским тезисом о том, что все находится во всеобщем изменении. Действительно, если знание есть ощущения, а ощущения есть воздействия на наши органы чувств каких-то материальных моментов, или непосредственного движения тела, или звуковых и зрительных образов, то знание возможно тогда, когда существует всеобщее движение. А если знание существует только тогда, когда есть общее движение, то получается, что невозможно существование какого-то постоянного, неизменного определенного знания. Однако очевидно, что такое знание существует.

Протагор утверждает, что критерием истины является человек, он мера всех вещей. Сократ не соглашается с Теэтетом и Протагором, вопрошая, почему именно человека берет в качестве меры Протагор, а не свинью и не кинокефала, тем более что сами люди берут считают авторитетом, критерием не любого человека, а только специалиста в своем деле. Далее, если знание есть чувственное восприятие, тогда непонятно такое явление, как память, потому что если мы что-то вспоминаем, то в данный момент не ощущаем и, следовательно, не имеем знания об этом предмете. Но факт памяти говорит, что знание у нас есть даже и в отсутствии чувственного восприятия, что также противоречит высказыванию Теэтета и Протагора. Далее Сократ спрашивает, можно ли одновременно знать какую-то вещь и не знать ее. Теэтет отвечает, что это невозможно. На это Сократ говорит, что если закрыть один глаз, то одним глазом вещь видна, а другим — нет, значит мы ее знаем и не знаем. Или если смотреть на предмет вблизи, то его можно видеть хорошо и поэтому знать, а если издали — то видеть плохо и поэтому не знать.

Далее, если, согласно Протагору, все ощущения истинны и, таким образом, все истинно, то истинно и утверждение о том, что положение Протагора ложно. И еще один аргумент, основывающийся на теории Гераклита о том, что все чувственное постоянно изменяется. Если так (а для Платона это действительно так), то каждая вещь является одной и уже другой, находясь в постоянном изменении. Если вещь была белой, а потом стала черной, то в какой-то момент она была и белой, и черной. Потому о вещи, которая изменяется в каждый момент, мы не можем иметь какого-нибудь знания, не можем даже сказать, чем она является, и тем не менее мы это знание имеем.

Эти аргументы действуют на Теэтета, он соглашается с Сократом и говорит, что, по всей видимости, знание не есть чувственное восприятие, а есть истинное мнение. На это Сократ говорит, что это высказывание должно иметь под собой некоторую почву, а именно критерий отличия истины от лжи. Мы должны уметь отличать истинное мнение от ложного, и, значит, должны уже иметь в себе некоторое знание. Значит, это высказывание также не является истинным.

Тогда Теэтет говорит, что знание — это истинное мнение с доказательством. Но и на это Сократ замечает, что часто мы знаем вещи, не умея их доказывать, а наоборот, доказательства совсем даже не важны. Если мы, читая какое-нибудь сло-

во, будем смотреть только на составляющие его буквы, то мы слова не поймем. Слово понимаем, когда видим его целиком, поэтому и это мнение Теэтета не является истинным. Что же является истинным знанием, в этом диалоге ни Сократ, ни Теэтет не говорят, и о том, какова точка зрения Платона по этому поводу, мы можем сделать вывод из других его диалогов. Для этого Платон и строит свое учение об идеях.

Учение об идеях

Итак, в диалоге «Теэтет» Платон доказал невозможность познания истины методом чувственного восприятия. Впоследствии эти же самые аргументы будут использованы философами-скептиками, в том числе и приверженцами платоновского учения в Средней Академии, для доказательства того, что истина непознаваема и что, возможно, сама истина и не существует. Однако Платон, как видно из других его работ, убежден, что истина существует, и более того, что истина познаваема. И если она недостижима методами чувственного восприятия, то, значит, познать ее можно при помощи какой-то другой нашей способности. В разных диалогах Платон по-разному подходит к этому вопросу, но в целом логика его мысли такова: он разделяет сократовскую уверенность в существовании абсолютной истины, в том, что именно объективная, не зависящая от человека истина является критерием всего. То, что люди могут друг с другом спорить, доказывать и аргументировать в споре, подтверждает как раз эту уверенность в том, что истина существует. Доказывает существование истины и математика, ведь математические положения очевидны и общезначимы. Недаром на вратах своей Академии Платон написал: «Не геометр да не войдет!»

Сократ говорил, что познать мы должны прежде всего самих себя, но познавая самих себя, мы познаем при этом истину объективную, существующую независимо от нас. Но истина не может быть познаваема чувствами, следовательно, если истина существует объективно, независимо от человека, познаваема не органами чувств и не принадлежит материальному миру, то она принадлежит миру, отличающемуся от материального мира — миру умопостигаемому, существующему одновременно и в человеке, и вне человека.

Скажем, если человек, впервые в своей жизни приходя в какое-нибудь помещение или в какую-нибудь местность, никогда не видел конкретных предметов, находящихся там, то этот человек, тем не менее, с уверенностью назовет каждый предмет. Следовательно, он, видя этот предмет, совершает мыслительный процесс познания истины, т.е. сущности данного предмета, хотя он в данном материальном конкретном облачении его и не видел. И если все мы эту операцию проделываем, и притом безошибочно, и определяем сущность предмета, выраженную в его идентификации или определении, то, значит, участвуют в данном процессе познания не органы чувств, потому что этот конкретный предмет нам незнаком, каждый предмет отличается от другого многообразием своих свойств и к тому же постоянно изменяется. Значит, мы имеем непосредственное знание о сущности этого предмета. Знание это вытекает не из органов чувств, а из другой нашей познавательной способности. Поэтому Платон приходит к выводу, что, кроме самого материального предмета, существует нематериальная сущность данного предмета, которую человек и познает своим разумом, а не чувствами, ведь только разум может дать нам знание об абсолютной, объективной истине (еще раз вспомним любовь Платона к математике), иначе познание было бы просто невозможно. Именно это отметил Аристотель, говоря о причинах, по которым Платон пришел к выводу о существовании идей: «К учению об эйдосах пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности (φύσεις), постоянно пребывающие, ибо о текучем знании не бывает» (Мет. XIII, 4).

В разных диалогах Платон употребляет разные термины: иногда он говорит «идея» (ἰδέα — образ, вид, наружность), иногда — «эйдос» (εἶδος — образ, форма,

вид). Идея, или эйдос, — это та умопостигаемая сущность предмета, которая познается непосредственно, без помощи органов чувств. У каждого предмета своя идея. Есть идея дерева, идея камня, человека и т.д. Каждый предмет познаваем, потому что его идея существует объективно, независимо от человека, неизменно, духовно.

По Платону, души существуют вечно (и в ту, и в другую сторону), они существовали до рождения и будут жить после смерти. До рождения человека его душа обитала в мире идей, видела идеи и познавала их сразу, непосредственно, целиком. При рождении человека душа, попав в тело, забывает все те знания, которые она имела до рождения, но, встречаясь с предметами, душа начинает припоминать то знание, которое имела до рождения, т.е. до воплощения в тело. Поэтому и возникает знание о мире. Когда человек видит незнакомый ему предмет, то он вспоминает идею этого предмета (сразу, самостоятельно, или поразмышляв с помощью хорошего учителя) и делает вывод о том, что это за предмет — что это стул, а не стол, что это дерево, а не камень, что это человек, а не животное. В диалоге «Менон» Платон описывает, каким образом возможно такого рода припоминание. Сократ доказывает своим собеседникам, что любой человек, даже самый необразованный, может вспомнить те положения, которые он знал до своего рождения. В качестве подтверждения Сократ просит привести ему юного раба-подростка, и в беседе с ним он задает ему вопросы так, что юный раб самостоятельно доказывает теорему о том, что квадрат гипотенузы прямоугольного равнобедренного треугольника равен сумме квадратов катетов. Вспомним, что в этом состоит суть всей философии Сократа — в познании самого себя. Во всех беседах Сократ отводит себе роль повивальной бабки для человека, который сам рождает истину. Платон это понимает именно таким образом, что душа человека наблюдает в самой себе те идеи, которые она видела до своего рождения, и вспоминает их, пользуясь тем или иным случаем — встречей или с удачным собеседником, или с материальными предметами или событиями, или сама рассуждая с собой.

Известен спор Платона и Диогена Синопского. Платон как-то сказал, что, кроме чаши и стола, существует идея чаши и стола, некоторая чашность и столтность, на что Диоген возразил: «Чашу и стол я вижу, а чашности и столтности — не вижу». На что Платон ответил ему: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы увидеть столтность и чашность, у тебя нет ума» (Д.Л. VI, 53). Ответ вполне достойный, потому что идея, действительно, постигается только умом.

Идея существует в некотором идеальном мире, в мире идей. Отсюда и пошло употребление слова «идеальный» как совершенный. Идея есть полное совершенство всего предмета, есть его сущность. Кроме этого, идея является причиной его существования. Предмет существует потому, что он причастен своей идее. Весь чувственный мир, по Платону, состоит из материи и идей. Материя без идеи есть небытие. Реальным, истинным, подлинным бытием обладает лишь идея. Мир идей, в котором существуют идеи всех предметов, понятий и явлений, т.е. и того, что не относится к предметам (идея любви, движения, покоя и т.д.), гораздо более многообразен, чем мир материальный. Этот мир идей является истинным бытием, и предметы существуют потому, что они причастны к миру идей. Мы знаем, что истина неизменна и вечна. Поэтому мир идей — это мир вечный, неизменный, т.е. божественный. А поскольку вещь состоит из материи и идеи, то существование чувственной вещи не является истиной, это кажущееся, мнимое бытие, и знание о ней — это уже не знание, а мнение.

Далее, еще один смысл термина «идея». Платон пришел к своей теории идей благодаря нескольким положениям, которые он почерпнул у Сократа. Во-первых, он перенял у Сократа мысль, что все знание должно быть выражено в понятиях. Во-вторых, познание вещей возможно, когда эти вещи причастны чему-нибудь одному: если мы познаем сущность дерева, то мы абстрагируемся от количества листочков на каждой его ветке, а видим дерево вообще, т.е. видим, что все деревья причастны дереву вообще, т.е. идее дерева. И в-третьих, Платон, как и Сократ, верил в общезначимость мысли — что у всех людей одна способность познания истины. Поэтому «идея» — это понятие, то самое понятие, в котором Сократ призывал выра-

зять все философское знание.

Таким образом, подводя некий итог сказанному, можно сказать, что **идея — это сущность вещи, ее бытие, понятие о ней, идеал ее, истинное знание о ней.**

Все вещи в мире подвержены изменениям и развитию. Особенно это касается мира живого. Развиваясь, все стремится к цели своего развития. Отсюда еще один аспект понятия «идея» — это цель развития, идея как идеал. Человек тоже стремится к какому-то идеалу, к совершенству. Например, когда он хочет создать из камня скульптуру, то он имеет уже в своем уме идею будущей скульптуры, которая возникает как соединение материала, т.е. камня или глины, и идеи, существующей в сознании скульптора. Реальная скульптура не соответствует этому идеалу, потому что, кроме идеи, она причастна еще и материи. Материя есть небытие и источник всего изменчивого и несовершенного.

В диалогах Платона практически всегда используется одна схема бесед Сократа со своими учениками. Задается некоторая тема беседы: что такое знание, как в «Геэтете», что такое справедливость, как в «Государстве», что такое мужество, как в «Лахесе», и т.д. Каждый раз ученики приводят конкретный пример. Мужество есть мужество в бою, справедливость есть справедливость в государстве, воздаяние каждому по заслугам и т.д. И каждый раз Сократ подводит собеседника к тому, что конкретным случаем не ограничивается описание искомого предмета, и показывает, что если мы хотим познать действительно сущность мужества, красоты, справедливости и т.п., то мы должны взойти к мужеству самому по себе, справедливости самой по себе, красоте самой по себе. Мы не можем сказать, что красота — это красивая девушка, как говорится в «Гиппии Большем», потому что мы видим, как отвечает Сократ, что девушка красива, потому что у нас уже есть представление о красоте, идею красоты; мы говорим о мужестве воина в бою, потому что мы имеем понятие мужества, т.е. мы имеем в себе идею мужества. Нельзя определять понятие через конкретное его проявление, наоборот, мы можем судить о конкретной вещи потому, что в нас есть идея конкретной вещи, понятие о ней.

Отличие идеи от чувственного мира состоит в том, как говорит Платон в диалоге «Федон», что все телесное состоит из частей, подвержено тлению, изменяется и т.д., идея же божественна, вечна, неизменна, истинна, действительно существует.

Идей существует огромное множество. Вещь существует благодаря причастности не некоторой одной идее, а множеству различных идей. Если мы говорим о человеке, то понимаем, что он причастен, во-первых, идее человека, во-вторых, идее животного, в-третьих, у человека есть руки, ноги и т.п., поэтому у каждой части тела есть своя идея и т.д. Камень причастен идее камня, идее серости, идее тяжести, с которой он притягивается к земле, идее твердости, идее гранита или мрамора. Совокупность идей, объединяющихся вместе с материей, дает многообразие и предметам. Но, кроме этого мира разнообразных идей, существует одна идея, которая выделяется из всего остального мира идей, идея, которая дает существование всем остальным идеям, ведь сами идеи, являющиеся бытием, должны быть причастны идее бытия, а само бытие лучше небытия, поэтому идея бытия причастна идее блага. Идея блага дает бытие и истинность всем остальным идеям, сама же она превосходит и бытие, и истину. Платон сравнивает идею блага с Солнцем. Предметы существуют помимо Солнца, но увидеть их мы можем лишь тогда, когда они освещаются Солнцем. Образ Солнца Платон приводит и в другом аспекте. В самом объемном диалоге — «Государство» есть VII глава, которая начинается изложением мифа о пещере. Для того, чтобы объяснить своим ученикам более подробно и понятно, что такое мир идей, Сократ рассказывает следующий миф. Представим себе, говорит Сократ, некоторую пещеру и узников, которые в ней сидят. Узники закованы в кандалы так, что повернуты лицом к стене пещеры, не могут пошевелить головой, не могут повернуть туловище, чтобы посмотреть, что делается за их спинами, они смотрят только на стену. За их спиной находится выход из пещеры, освещаемый огнем. Перед входом построена перегородка, вдоль которой движутся предметы, отбрасывающие тень, и эту тень видят узники на стене. Если узники рождаются, живут и умирают все время в таком состоянии, то для них эти тени являются истинными и единственно существующими вещами. Люди будут исследовать

тени, некоторые будут замечать, что такая-то тень появилась после такой-то тени, будут находить некие закономерности. Одни люди будут видеть больше таких закономерностей, другие меньше, их назовут учеными, будут их прославлять и т.д.

Но представим, что кто-то зайдет в пещеру, освободит одного из узников и заставит его выйти из пещеры. Не кажется ли вам, говорит Сократ, что этому узнику станет вначале больно и неприятно, его члены будут неспособны двигаться. Он не сможет смотреть на свет, который его вначале ослепит. Он захочет возвратиться в пещеру. Тем более, что он вообще вначале ничего не увидит, ослепленный ярким светом. Потом глаза его будут привыкать, он увидит сначала контуры предметов, истинных предметов, которые отбрасывали тень на стену. В дальнейшем он будет видеть все больше и больше подробностей, пока наконец он не заметит существование самого Солнца, освещающего эти предметы. И что будет с этим узником, если он опять вернется в пещеру? Опять увидит оковы, в которые он был закован, опять увидит те тени, которые ходили перед ним. Он поймет и будет всем рассказывать, что это всего лишь тени от истинных предметов, а реальные предметы они не видят. И как на это будут реагировать соседи? Они будут над ним смеяться, считать, что он сошел с ума, а если он будет упорствовать, они могут его побить, и даже убить. (Очевиден намек на судьбу Сократа.) Не будет ли казаться этому узнику, увидевшему реальный мир, смешными те почести и те звания, которыми награждали друг друга узники этой пещеры за открытие кажущихся закономерностей, когда он видел истинное бытие, выбравшись из пещеры?

Тем не менее у самого Платона часто возникали вопросы, на которые он пока не мог ответить. Однако, будучи философом, ставящим истину превыше всего, Платон не мог и не хотел уходить от этих вопросов. Прежде всего, Платон находит ряд недостатков в своей теории идей. Вот какой спор с самим собой он доносит нам в диалоге «Парменид».

В этом диалоге несколько действующих лиц: Парменид, Сократ, Зенон, в дальнейшем появляется Аристотель — некий математик. Я полагаю, что использование этого имени не случайно, хотя Платон и говорит, что это не его ученик, ставший знаменитым философом Аристотелем, а некоторый малоизвестный математик. Но совпадение, наверное, все-таки не случайно, как не случайно также и то, что аргументы, которые высказывает Парменид в этом диалоге, чрезвычайно напоминают аргументы, которые впоследствии выдвинет Аристотель против платоновской теории идей. Это позволяет сделать вывод о том, что эта критика Платону уже была известна и что он сам и изложил ее в диалоге «Парменид», оставив, правда, ее без ответа.

В начале диалога Сократ беседует с Парменидом и излагает ему вкратце суть своей теории идей. На что Парменид спрашивает: «А существует ли идея огня, воды, т.е. идея первоэлементов, стихий?» Сократ затрудняется ответить. «А существует ли идея грязи, идея сора или идея такой мелочи, как волосы?» Сократ уже более определенно отвечает, что нет, идеи грязи или сора не существует. Далее Парменид еще больше развивает свои нападки на теорию идей и говорит, что это учение противоречиво, ибо получается, что одной идее причастны сразу множество вещей: скажем, множество деревьев причастны одной идее дерева. Следовательно, идея должна делиться на части, чтобы быть одновременно во множестве вещей. На это Сократ с легкостью возражает, что день тоже существует одновременно в разных уголках земли и тем не менее не перестает от этого быть одним днем.

Далее, говорит Парменид, есть идея великого, но предмет, чтобы быть великим, должен быть причастен не только идее великого, но сама идея великого должна стать идеей великого и поэтому должна быть причастна некоей идее великости. Не уводит ли это нас в некоторую бесконечность? Далее Парменид говорит Сократу, что если вещь причастна своей идее, то, по всей видимости, должна быть некая идея причастности вещи своей идее? И эту иерархию мы тоже можем строить до бесконечности. На все эти аргументы Сократ не дает ответа.

Видит Платон проблемы и в своей теории познания. Если каждый человек, глядя на предметы, вспоминает их идеи, то откуда возникает заблуждение? Ведь, по Платону, если истина есть некоторое знание о том, что существует, т.е. о бытии,

то заблуждение — это знание о том, что не существует, т.е. знание о небытии. Поэтому получается, пишет Платон в диалоге «Софист», что человек, который ошибается или намеренно утверждает ложь, познает небытие. Но ведь небытие, по определению, не существует, а существует лишь бытие, т.е. идеи. Поэтому перед Платоном стоит сложная задача показать, что если существует заблуждение, то и небытие неким образом тоже существует. Для этого Платон в диалоге «Софист» исследует понятие бытия. Существует, с одной стороны, покой, а с другой — движение. Поскольку они существуют, то они причастны бытию, но само по себе движение не есть бытие, так же, как и покой сам по себе не есть бытие. Поэтому бытие по своей природе не стоит и не движется. Значит, все, что существует, должно быть причастно идее движения, идее покоя и идее бытия. Но, кроме этих трех идей, должна быть еще идея тождественного и иного, т.е. движение есть движение благодаря тому, что причастно идее тождественного. А движение не есть покой, потому что причастно идее иного. Поэтому в мире все причастно пяти идеям: бытия, движения, покоя, тождественного и иного. Каждая вещь отличается от другой вещи, потому что она причастна не только идее этой вещи, но и идее иного, и это иное, т.е. то, что отличает одну вещь от другой, и есть некоторым образом небытие. Вещь причастна одновременно и идее бытия, и идее иного, поэтому инаковость вещи по отношению к другой вещи и есть то небытие, которое существует в нашем мире. Заблуждения возникают в том случае, когда мы приписываем себе знание об одной вещи — другой вещи, т.е. неким образом познаем небытие.

Тесно связана с проблемой заблуждения и проблема существования в мире зла. Проблема теодицеи (термин введен впервые В. Лейбницем в XVII в. и обозначает дословно «оправдание Бога» от слов Θεός — Бог, δίκη — справедливость, т.е. учение, объясняющее существование зла в мире при благом и всемогущем Боге) перед Платоном стоит уже во всей своей полноте. Впервые эта проблема встречается еще у Гераклита, для Платона же она становится очень насущной. Конечно же, Платон не ставит ее так, как она стоит в христианстве, ибо понимание Бога у Платона существенно отличается от христианского учения о личном Боге.

Платон утверждает, что все в мире существует потому, что причастно своим идеям и, в конце концов, — идее блага. Поэтому получается, что и зло также должно иметь свою — благу! — идею. Но, конечно же, Платон подобный вариант решения отвергает, и в «Пармениде» он отрицает идею грязи и идею сора. Поэтому зло возникает не вследствие того, что существует идея зла. Мир идей идеален не только с онтологической, но и с нравственной точки зрения. Основываясь на сократовской теории зла как незнания, Платон считает, что зло среди людей существует потому, что люди не знают идею добра, оттого, что они направляют свои познавательные способности не на истинный мир, а на мир мнимый, мир вещей. Познавая мир мнимый и обращая на него все свое внимание, человек уходит от истины и, значит, от блага. Поэтому зло существует в мире оттого, что человек отворачивается от блага, направляя свою познавательную способность и способность действовать в другую сторону. Ответ чрезвычайно близкий к христианскому, согласно которому зло тоже не существует как некоторая онтологическая сущность, но возникает в результате отпадения, отворачивания человека от Бога.

Но в конце концов Платон делает вывод совсем не христианский, слишком увлекшись своими логическими аргументами. Если зло существует, потому что человек направляет свои способности на чувственный мир, то именно в чувственном мире Платон и видит причину зла. Не в человеке, не в его свободном выборе, в отказе от познания идей, но в самом чувственном мире и в конце концов в материи — в небытии. Так же, как источником заблуждений является в конце концов материальная составляющая нашего мира (ведь причастность идее иного необходима лишь для чувственных, индивидуальных вещей), то и источником зла является материя, в частности — материальное тело человека.

Этот вывод Платона будет часто проникать в форме различных ересей и в христианство. Так, и гностики, и манихеи, и в некоторой степени Ориген будут видеть именно в материи, и в частности — в теле причину зла в мире. Вообще, Платон оказал очень большое влияние на развитие христианской философии. Начиная

с Оригена, блаж. Августина и отцов-каппадокийцев платонизм все больше будет использоваться в христианском богословии, ведь у платонизма и христианства есть много общего — учение о бестелесности, вечности истины, о бессмертии души, о вторичности чувственного мира по сравнению с идеальным и т.д. Но чрезмерная спиритуализация, полное пренебрежение материей, придание ей статуса начала всякого зла — это уже шло в разрез с основными догматами христианства, именно за это слишком активные сторонники платонизма и подвергались несколько раз анафематствованиям.

Учение о душе

Теория познания и теория идей тесным образом связаны с учением о душе. Платон признает душу бессмертной, причем считает, что душа бессмертна в обе стороны: она существовала и до рождения человека, и будет существовать после смерти. В диалоге «Федр» Платон описывает, как он представляет себе существование души вне тела, и устами Сократа рассказывает миф, в котором уподобляет душу «соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего» («Федр» 246a). Любая душа — и человека и богов — подобна такой колеснице. Отличие души человека от души богов состоит в том, что у богов оба коня, запряженных в колесницу, благородны, у человека же «один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь — его противоположность и предки его — иные. Неизбежно, что править ими — дело тяжкое и докучное» («Федр» 246b). Если один конь влечет эту повозку ввысь, то другой все время спотыкается, тянет повозку вниз, на землю. Задача возницы состоит в том, чтобы умело управлять этими конями.

Души были созданы демиургом при сотворении всего чувственного мира, и существуют в идеальном мире, созерцая идеи, получая все знание во всей его полноте и совершенстве. Затем в результате некоторых причин души оказываются на земле и вселяются в тело. Платон придерживается пифагорейской традиции, согласно которой тело — это могила, тюрьма для души. Душа, оказавшись в теле, забывает все идеи, которые она созерцала, находясь до рождения в идеальном мире. Однако, встречаясь с различными явлениями, понятиями, предметами этого мира, душа вспоминает идеи, которые она наблюдала до своего воплощения в тело. Таким образом она приобретает знание.

В диалоге «Государство» Платон развивает учение о душе. Душа состоит из трех начал: яростного, вожделеющего и разумного. (Это трехчастное понимание души впоследствии многими будет восприниматься как некая очевидность, и отцы Церкви также будут на этой основе строить многие свои положения.) Особенности человека определяются тем, какое начало в нем главенствует. Яростное начало находится между вожделеющей и разумной частью души. В зависимости от того, куда направляется яростное начало, что оно будет поддерживать, таким и будет человек: или отдающим предпочтение удовольствиям и чувственным наслаждениям, или же человеком, который ставит разумное начало превыше всего.

Несмотря на странность терминологии, это деление Платоном души на три части достаточно логично. В современной терминологии яростное начало — это воля, разумное начало — разум, вожделеющее начало — ощущения, чувства. Таким образом, душа состоит из разума, воли и чувств. От того, куда человек направит свою волю, зависит то, кем он становится: или любителем чувственных наслаждений, сибаритом, или волевым человеком, или, что лучше всего, как считает Платон, — философом. В этих терминах становится понятным миф о крылатой колеснице, где благородный конь символизирует разум, другой конь — чувство, постоянно направленное к материальному, чувственному миру, а возница, управляющий конями, — волю человека.

В соответствии с таким делением души возможны и несколько видов знания о внешнем мире. При помощи чувств человек имеет чувственное знание, а при помощи разума — интеллектуальное. Эти два вида знания, соответственно, также делятся еще на два вида: интеллектуальное знание — на рассудочное и разумное, а чувственное — на веру и подобие. Рассудок открывает истину при помощи логических рассуждений, а разум (ум) — интуитивно, схватывая истину сразу. Конечно

же, разум — это высший вид знания, наиболее истинный, ибо приходит к истине непосредственно, а рассудок, постигая истину опосредованно, постоянно «вспоминая» забытую при воплощении в тело истину, является менее достоверным видом знания. Еще менее достоверное знание дают вера и подобие. Вера есть знание о чувственном мире, а поскольку в чувственном мире, кроме бытия, содержится и материя, небытие, то и вера — это не знание в собственном смысле слова, а мнение, т.е. вероятное знание. О подобии Платон говорит вскользь. Возможно, что Платон говорит о чувственном познании вещей, созданных человеком, ведь для Платона искусство и ремесло как оперирование с чувственными предметами недостойно человека, поскольку сами по себе чувственные предметы содержат в себе небытие.

Бессмертие души для Платона не является неким постулатом. В диалоге «Федон» он предлагает несколько доказательств бессмертия души. В этом диалоге рассказывается, как друзья Сократа приходят к нему в темницу и проводят последние часы в беседе с ним. Друзья спрашивают Сократа, почему он так спокоен перед смертью, и Сократ доказывает ученикам, что негоже философу, который всю свою жизнь стремился к умиранию, в конце концов, когда ему это умирание предлагают, отказаться. Ведь истинное знание есть знание о вечном и неизменном, а таковым может быть лишь знание идеальных сущностей, идей, которым и родственна по своей природе душа, а смерть есть не что иное, как отделение души от тела. Поскольку тело посредством своих органов чувств мешает нам познать истину (ср. сказанное в диалоге «Теэтет» о неистинности чувственного познания), а истину познает душа несмотря на тело, и лучше всего душа познает истину, когда тело ей не мешает, то, следовательно, философ всегда стремится к умиранию, в результате которого он обретет, наконец, совершенное знание истины. Смерть есть отделение души от тела, поэтому после смерти душа опять сможет наблюдать идеи, а кроме того, говорит Сократ, он сможет беседовать в Аиде с теми людьми, беседа с которыми доставит ему истинное наслаждение.

Однако ученики не совсем довольны этими словами Сократа и говорят, что у них есть некоторые сомнения относительно бессмертия души. Тогда Сократ предлагает им четыре доказательства бессмертия души. *Первое* доказательство: все возникает из противоположного себе: горькое из сладкого, белое из черного, движение возникает из покоя и наоборот. Все изменяется, все превращается в свою противоположность. Поэтому, если мы знаем, что после жизни нас ожидает смерть, то мы можем сделать и обратный вывод. Если мертвое возникает из живого, утверждает Сократ, то и живое возникает из мертвого. Поэтому нет существенного изменения, и души до рождения пребывают в Аиде («Федон» 70d).

Второе доказательство: поскольку знание есть припоминание, то очевидно, что душа существовала до рождения. Ведь невозможно сказать, например, что одна вещь равна другой, если не знать, что такое равенство само по себе. А поскольку видеть и вообще чувствовать человек начинает с самого рождения, то, следовательно, знание равенства предшествует рождению («Федон» 75b).

Кроме этих двух доказательств, убеждающих, что душа существовала до рождения, Платон предлагает и доказательства того, что душа не умирает и после ее разлучения с телом. *Третье* доказательство. Все вещи бывают или сложные, или простые. Изменяться могут только вещи сложные - они могут разделяться, распадаться на свои составляющие, увеличиваться в размерах или уменьшаться. Простые же остаются в неизменном состоянии. Сложными являются вещи материальные, и их можно видеть и осязать. Простые вещи — те, которые мы не можем видеть, но можем постичь только при помощи рассуждения. Душа относится к таким простым, безвидным сущностям. Поскольку душа проста и безвидна, она не может уничтожаться, распадаться на составляющие части и, следовательно, вечна. Но человек — это сложное существо, состоящее из души и тела, и поэтому душа, пользуясь телом, может проникаться его интересами. «Тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути... Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно» (Федон 79c). Следовательно, к истинному бессмертию

души надо стремиться еще при телесной жизни, иначе, по Платону, душа, отделившись по смерти человека от тела, вновь будет стремиться вернуться в материальное тело, причем тело это будет соответствовать страстям, которым была пристрастна душа в своей предыдущей жизни: чревоугодники станут ослами, несправедливые – волками или коршунами и т.п. «В род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, – никому, кто не стремился к познанию» (Федон 82с).

И *четвертое* доказательство. Там, где есть душа, присутствует и жизнь, ведь недаром слова «живое» и «одушевленное» являются синонимами. Поэтому сущность души, ее идея есть жизнь. Но душа нематериальна, безвидна и проста, т.е. она по своей сути также является идеей. Сама душа есть идея души, следовательно, идея жизни. А может ли идея быть вечной? И может ли идея жизни стать идеей смерти? Если мы говорим, что все возникает из своей противоположности, то это не касается идей. Идея большого не переходит в идею малого, также и идея жизни — в идею смерти. А так как душа есть идея души и идея жизни, то она будет вечна и после земной жизни.

Кроме этого, в других диалогах Платон предлагает еще два доказательства бессмертия души. Одно доказательство — в диалоге «Федр», другое — в диалоге «Государство». В «Федре» Платон доказывает это при помощи понятия движения. Каждая движущаяся вещь приводится в движение чем-то другим. Однако есть вещи, которые двигают сами себя. Если вещь движет сама себя, то она никогда не перестанет двигаться, ибо сама является источником своего движения. В человеке причиной, источником движения является душа, но не тело. Тело приводится в движение душой, а душа движет себя сама, имеет источник движения в себе, и, следовательно, вечна («Федр» 245с-246а).

В диалоге «Государство» Платон указывает, что смертным является только то, что может погибнуть от некоторых внешних причин, являющихся злом для этой вещи. От гниения может исчезнуть дерево, от ржавчины перестанет существовать железо, от болезни умирает тело. Подобным злом для души являются нравственные сущности – несправедливость, трусость, невежество и т.п. Однако эти пороки никогда не уничтожают душу, доведя ее до смерти. В таком случае, если бы смерть тела сопровождалась бы и смертью души, то вместе с болезнями тела, приводящими к его смерти, мы видели бы, что умирающий становится несправедливым и вообще более порочным. Однако это не происходит, значит душу никакое присущее ей зло не может привести к ее исчезновению, душа не портится от свойственных ей зол, и поэтому она бессмертна (Государство, X, 608e-611a).

Учение о государстве

Таким образом, Платон подходит к истинной цели своего философского исследования – решению этических проблем. Хотя практически все диалоги Платона пронизаны нравственными вопросами, все же выделяется в этом плане самая большая работа Платона – диалог «Государство». В этой работе Платон предпринял попытку изложить систематично все свое учение, но с самого начала он дает понять читателю, что главной темой исследования будет поиск ответа на вопрос, что такое справедливость. Для ответа на этот вопрос необходимо построить истинное учение не только о мире и человеке, но и о государстве, ибо именно в обществе людей реализуются и осуществляются добро и зло. Платон убежден, что постигнутое им истинное учение о бытии поможет построить и истинное государство, в котором будет царствовать справедливость. Но не менее важно проанализировать причины возникновения и неистинных, несправедливых государственных устройств.

Государства – это совместные поселения, в которых люди оказывают друг другу помощь. Государства создаются вследствие того, что люди не могут в одиночку удовлетворить свои потребности – прежде всего потребности в еде, одежде и жилье. Разделение труда помогает людям совершенствоваться в своей профессии, и вследствие этого они могут заботиться о других. Но люди стремятся к удовлетворению все новых и новых своих потребностей, это влечет за собой образование все новых и новых профессий, появляются совсем ненужные профессии, среди кото-

рых цирюльники, повара, гетеры и т.д. Существующие ресурсы государства недостаточны для содержания этих ненужных людей, возникает необходимость в расширении территории, для чего создается армия, начинающая вести захватнические войны. Очевидно, что в таком государстве нет места для мира, счастья и справедливости, и главная причина всех несчастий в государстве — в стремлении людей к ненужным им удовольствиям и личной собственности.

Задача философа, познавшего сущность государства и человека, построить идеальное государство. Структура государства должна соответствовать природе человека. В человеческой душе три начала: разумное, вожделеющее и яростное, значит и в идеальном государстве должно быть три рода людей, в которых главенствует одно из трех начал. Если в человеке главенствует разумное начало, то этот человек является философом и он должен управлять государством; если яростное, волевое, — то он страж и защищает государство; если вожделеющее — то человек будет ремесленником, он должен работать и не вмешиваться в дела стражей и философов. Собственно говоря, Платон говорит о двух родах людей: о стражах и ремесленниках, из стражей следует выбирать более мудрых — философов, которые и будут управлять государством. Почему, по Платону, философом может стать страж, но не может ремесленник? Возможно, это связано с учением Платона о человеке. Вспоминая образное описание души в виде крылатой колесницы, мы видим, что лишь от возничего, т.е. от воли человека зависит, будет ли главенствовать в нем разум или чувственное начало. Познание истины всегда связано с огромным напряжением душевных сил и возможно лишь у того, кто имеет сильную волю, т.е. у яростного человека. Безвольный же человек не стремится ввысь, в мир идей, и поневоле падает в объятия чувственного мира, становится ремесленником.

Конечно же, идеального государства нет, но его можно построить. Платон излагает, как это возможно. Такое государство можно построить тогда, когда люди поймут, что оно управлять ими должны философы, ибо лишь они знают истину. Но поскольку управляют те, кому дорога не истина, а свои корыстные интересы, то и получается не истинное, не справедливое государство, а такое, в котором люди не могут быть счастливы. Счастливыми люди могут быть только в государстве, управляемом философами, — ибо оно идеально. Если государство истинно, то счастливы и граждане. Для того, чтобы такое государство существовало и функционировало, необходимы соответствующие преобразования не только в структуре государства, но и в воспитании граждан. Стражи и правители-философы должны вести правильную политику в области деторождения, чтобы не рождались больные и увечные дети. Государство должно сводить вместе здоровых мужчин и женщин, которые будут рожать здоровое потомство. Этих детей тут же следует отделять от родителей, так как семья, по мнению Платона, есть причина многих зол и бед в нашем мире. Семья претендует на обладание какой-нибудь собственностью, а дети и родители считают себя принадлежащими друг другу, от этого возникают различные противоречия между разными семьями. Если же ребенок не будет знать своих родителей, то он, выходя на улицу, в каждом мужчине может предполагать своего отца, а в каждой женщине — свою мать, и тогда ко всем взрослым он будет относиться с одинаковым почтением и уважением. Соответственно и взрослые будут любить всех детей, в каждом из них предполагая свое дитя. Больных и увечных детей государство будет отделять и умерщвлять, чтобы они не мешали счастливому росту государства. Семья не должна существовать. Дети должны жить отдельно, мальчики и девочки воспитываются одинаково, поскольку отличие их только в силе. Женщины впоследствии могут быть и стражами, и философами, т.е. выполнять те же обязанности, что и мужчины.

Воспитание также должно быть соответственным. Из мифов необходимо убрать воспоминания о несправедливости богов, о том, что воины боятся смерти, убрать изнеженную музыку, изнеженное искусство. Платон все же признает необходимость искусств, ибо если воспитывать людей только посредством гимнастики, то можно воспитать грубых людей, а если при помощи одного искусства — то изнеженных. Необходимо гармоничное сочетание гимнастики и искусства.

Идеальное государство необходимо постоянно поддерживать, ибо граждане,

предоставленные сами себе, могут привести такое государство к гибели. Главная опасность для идеального государства - собственность. Если есть собственность, то возникает соперничество из-за нее, появляются рабы — это государство уже неидеально, но еще не совсем плохое. Это тимократия. Тимократический человек необразован, послушен власти, любит гимнастику, охоту, деньги, в нем господствует яростный дух. От тимократии легко перейти к олигархии, если у власти окажутся богатые люди. Олигархия — власть немногих, у которых скапливается большое количество богатств. Они начинают почитаться в государстве, где нажива и деньги ценятся больше, чем добродетель. В олигархическом человеке господствует яростный и разумный дух, так как этим государством управляют не способные, а богатые. Они тратят деньги на что угодно, только не на армию и не на оружие, в таком государстве растет преступность, и оно вырождается в демократическое. Бедняки разгоняют богачей, власть распределяется по жребию. Здесь полная свобода, человек может не править, не подчиняться, а обнаруживать свое расположение к толпе. В демократическом человеке берут верх вождество, распутство, разнузданность, бесстыдство. В таком государстве, в конце концов, кто-то захватывает власть и устанавливается тирания. Тирания — наиболее неправильный вид государства. Тирани уничтожает врагов, ведет войны, ненавидит мужественных, великодушных, умных и богатых.

Единственным правильным государством является монархическое государство, в котором правят философы. Его Платон и хотел построить на Сицилии у Дионисия.

Конечно, подобное государство вряд ли может вызвать симпатию у современного человека. И тем не менее рискнем предположить, что платоновская модель государства была довольно прогрессивна. В эпоху, когда власть либо передавалась по наследству, либо захватывалась силой, либо, как в Афинах, принадлежала всем, говорить о каком-либо разумном управлении государством не приходилось. Платон впервые указал на то, что государством должны управлять мудрейшие, а принципом построения государственной политики должно стать знание. Нельзя не согласиться, что в этом Платон является отдаленным предшественником современной теории государственного управления.

Космология

Учение о мироздании, о возникновении мира и Вселенной Платон изложил в диалоге «Тимей». Этот диалог оказался единственным, который получил большое распространение в эпоху средневековья, и многие знакомы с философией Платона прежде всего по диалогу «Тимей». Диалог необычен тем, что изложение ведется от лица не Сократа, а Тимея, который и рассказывает Сократу и собеседникам о том, как был создан мир. Сократ одобряет это учение и благодарит Тимея за доставленное удовольствие.

Сами по себе эти два факта — то, что учение о мироздании излагается не Сократом, а Тимеем, и то, что оно излагается в форме мифа, а не в форме рассуждения, — позволяют предположить, что Платон излагает не знание, а мнение, так как истинное знание можно иметь об истинном бытии, т.е. либо о мире идей, либо о душе. О мире чувственном, который включает в себя материю, т.е. небытие, может быть только мнение, а не знание.

Платоновское учение о сотворении мира сводится к следующему. Существует Демиург, бог-ремесленник, который, взирая на имеющийся перед ним вечный образец, творит мир. Кто такой Демиург и что такое вечный образец? Об этом Платон говорит, что «первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (Тимей 29а). Таким образом, по всей вероятности, вечный образец — это мир идей. Главная причина, по которой Демиург творит мир, это его благость, и «пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; он привел их из беспорядка в порядок,

полагая, что второе, безусловно, лучше первого» (Тимей 30a). Отсюда можно сделать важный вывод: демиург – это скорее не творец, а созидатель мира, ибо прежде созидания мира существует извечно мир идей (образец, на который Демиург взирает) и хаотичная беспорядочная материя, из которой и творится мир.

Бог как высшее благо не может произвести ничего несовершенного. Но «ни одно творение, лишённое ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может» (Тимей 30b). Поэтому вначале Демиург творит мировую душу. Мировая душа, по Платону, существует, ибо мир совершенен, а совершенство невозможно без существования в каком-нибудь душевном начале. В мире все развертывается согласно некоторой цели, а цель может иметь только то, что имеет душу. Мир движется, а двигаться материя сама по себе не может, поэтому это еще раз говорит, что в мире есть мировая душа. Душу мира Демиург творит следующим образом: «из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, причастный природе тождественного и природе иного, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к сопряжению с тождественным» (Тимей 35a). Таким образом, природа души содержит в себе как идеальное, т.е. вечное и неизменное, так и материальное начала. Наличие материального начала в душе не должно вводить нас в заблуждение, ведь, по Платону, главным свойством материи является ее текучесть, непостоянство, изменчивость, а отнюдь не способность чувственного восприятия. Поскольку душа, с одной стороны, содержит в себе ум, то она должна быть причастна неизменному; поскольку же душа изменчива, то в ней должно быть и начало изменчивости, т.е. материя.

Сотворив мировую душу, Бог творит чувственный мир из четырех элементов. Он берет огонь, чтобы этот мир был видимым, землю, чтобы мир был осязаемым, воду и воздух, чтобы они связывали этот мир. Из этих составных частей родилось тело космоса, причем бог использовал все элементы: весь огонь, всю землю, воду и воздух, чтобы космос был целостным, совершенным и потому единственным существом. Затем Демиург помещает телесный космос внутри души – и возник вечно движущийся живой мир, для которого творится «движущееся подобие вечности» (Тимей 37d), т.е. время. Но, не содержа в себе живых существ, мир не совсем соответствует вечносущей природе. Поэтому бог творит четыре вида живых существ: богов, пернатых, водных и сухопутных животных. Из остатков мировой души творятся души людей, числом равные количеству звезд.

Особо Платон останавливается на структуре первоэлементов-стихий, из которой состоит тело мира. Они не являются просто некими чувственными элементами; атомы каждой из этих стихий являются геометрическими фигурами: атомы земли — гексаэдры, огня — тетраэдры, воздуха — октаэдры и воды — икосаэдры. Это кажется парадоксальным, так как геометрические фигуры в своей идеальной сущности не существуют, они существуют лишь как абстракция нашего ума. И тем не менее Платон настаивает на том, что все наше материальное бытие состоит из этих геометрических фигур. То есть мир состоит из атомов, но атомы имеют не такую форму, какую описывает Демокрит, — определенную физическую форму, а из некоторых геометрических уопостигаемых сущностей. Это приводит к выводу, что сама материя в своей основе уопостигаема, — выводу, который не совсем согласуется со всей платоновской философией.

Платонизм и христианство

Философия Платона чрезвычайно близка во многих положениях христианству, что подчеркивал, в частности, блаж. Августин. Платон так же, как христианство, утверждает вечность души, приоритет идеального над материальным, утверждает существование Бога и т.д. Однако много и таких положений, которые кажутся соблазнительными для христианина. Многие мыслители, увлекаясь величественной философией Платона, делали ту ошибку, что переносили на христианство и

ряд других положений Платона, логически вытекавших из упомянутых. В частности, многие ереси, особенно первых веков (гностицизм, манихейство, оригенизм и др.), когда еще не были разработаны догматы христианской Церкви, развивались под влиянием платоновской философии. Среди положений, отличающих платонизм от христианства, прежде всего вера в предсуществование душ, т.е. не сотворение их Богом индивидуальной для каждого человека. Далее, это несотворенность материального мира из небытия. Отношение к материи как к небытию также не свойственно христианству. Отношение к телу человека тоже различно. Один из наиболее гениальных последователей Платона — Плотин — жил так, словно стыдился того, что он живет в теле. Христианство же проповедует другое отношение к телу. Вспомним слова ап. Павла, что тело есть храм Святого Духа и Бога надо прославлять и в душах, и в телах наших (1 Кор. 6, 19-20). Тело — не гробница и не могила, как считали Платон и Плотин. Материя не есть небытие, материальный мир сотворен из небытия и потому наделен божественными чертами, и мы должны облагораживать и возделывать мир. Платонизм — очень интересная философия, оказавшая влияние и на христианское богословие, но не надо забывать и о соблазнах, которые в ней коренятся.

АРИСТОТЕЛЬ

Жизнь и произведения

Аристотель — один из выдающихся представителей философской мысли античности. Философия Аристотеля оказала на последующую мысль огромное влияние, по степени воздействия его можно сравнить только с Сократом и Платоном. Правда, в поздней античности Аристотель был долгое время мало известен, но в средние века, особенно после того, как в Западную Европу начало проникать арабское научное знание, трактаты Аристотеля все больше и больше стали привлекать к себе внимание, а в XIII веке благодаря трудам Фомы Аквинского его идеи прочно обосновались на кафедрах западных университетов. После этого отношение к нему было разное: и восторженное, и полное неприятие, но дань этому философу отдавали все философы вплоть до наших дней.

Аристотель в отличие от Платона и Сократа был не только философом, но и ученым, и оставил после себя множество трактатов по естественным наукам — физике, биологии, а также по искусству и политике. Аристотель стоит у истоков многих наук, и действительно его можно назвать первым крупным ученым-энциклопедистом Европы.

Аристотель родился в 384 г. до Р.Х. в городе Стагиры на северо-западе Греции, рядом с Македонией. Отец его Никомах был врачом царя Македонии Аминты III. Из некоторых работ Аристотеля можно сделать вывод, что и сам Аристотель (по месту своего рождения называемый также «Стагиритом») овладел врачебным мастерством. Однако врачом он стать не захотел и в 367 г. уезжает в Афины, где поступает в Академию Платона и на 20 лет становится верным и лучшим учеником Платона. Сам Платон говорил: «Если Ксенократ (один из учеников) нуждается в кнуте (то есть чтобы его подгоняли), то Аристотель нуждается в узде». Правда, впоследствии Аристотель критиковал Платона, и, во многом следуя учению Платона, он все-таки от многих платоновских мыслей отказался и создал свое собственное учение.

Об отношении к Платону — можно ли считать аристотелизм разновидностью платонизма — поговорим позже. В эпоху Возрождения принято было противопоставлять Аристотеля Платону, в раннем Средневековье и поздней античности наоборот, Аристотель вместе с другими учениками часто назывались платониками — так считал, например, блаж. Августин. Сам Аристотель считал себя многим обязанным своему учителю Платону, хотя в одном из своих трактатов он произнес фразу, которая часто говорится в такой формулировке: «Платон мне друг, но истина — дороже».

После смерти Платона Аристотель покидает Афины, так как не был согласен

с политикой следующего главы Академии — племянника Платона Спевсиппа. Он уезжает в Малую Азию, в городок Ассос, ибо правитель этого города тиран Гермий благоволил философам — еще до этого вступил в переписку с Платоном, тот послал к нему двух учеников, которые, помятуя о том, что, согласно Платону, в Академию «не геометр да не войдет», заставили тирана изучать геометрию. Аристотель, приехав в Ассос, освободил царя от изучения математики, поскольку сам Аристотель, в отличие от Платона, не считал, что царь сам должен быть философом — достаточно, чтобы он прислушивался к мнению окружающих его мудрецов. Гермий впоследствии породнился с Аристотелем, отдав ему в жены свою племянницу Пифиаду. Однако Гермий был казнен персами, и в 343 г. Аристотель уехал в столицу Македонии Пеллу. Сын царя Аминты III — Филипп II вспомнил о сыне своего врача и пригласил его для воспитания своего сына — Александра (впоследствии Македонского). Он воспитывал его 4 года, пока Александр не стал соправителем своего отца в 16 лет. Отношения между Аристотелем и Александром были сложными. Как только Александр стал царем, он поспешил избавиться от своего учителя. Хотя сам Александр впоследствии говорил, что чтит Аристотеля наравне со своим отцом: «Отец дал мне жизнь, а Аристотель дал то, что придает этой жизни цену». После Македонии Аристотель возвращается в Стагиру, где жил 3 года. В это время кончилась эпоха полисного строения греческого государства, так как македонцы завоевали Грецию. Началась эпоха эллинизма.

В 335 г. Аристотель возвращается в Афины, где открывает свою философскую школу — Ликей. Как неафинянину, ему разрешили открыть школу в пригороде Афин, возле храма Аполлона Ликейского. Эта школа получила название перипатетической. Много версий относительно названия. Наиболее распространенная та, что *peripateo* обозначает «прогуливаться», и перипатетики, т.е. Аристотель со своими учениками, изучали философию, прогуливаясь по саду вокруг храма. Другую версию предлагает А.Н. Чанышев: «перипатус» — это крытая галерея вокруг храма Аполлона, где и велись занятия. Чанышев на этой версии настаивает, но даже если он и прав, все равно все будут считать, что перипатетики изучали философию прогуливаясь, уж очень это красиво и романтично. В Ликее Аристотель преподавал 12 лет, до тех пор, пока Александр не умер. После его смерти антиалександровская оппозиция в Афинах взяла верх, начались гонения на сторонников Александра, и вспомнили, что Аристотель был его учителем. Аристотель сказал, что не хочет, чтобы афиняне второй раз обагрили свои руки кровью философа (памятуя о судьбе Сократа), и уезжает на остров Эвбея, где умирает от болезни желудка в 322 г. до Р.Х. К этому времени оппозиция потерпела поражение в Афинах, и, возможно, преследований Аристотеля не было бы.

За все время жизни он написал чрезвычайно много работ, и большинство из них дошли до нас, кроме ранних работ, написанных в форме диалогов. Уже в этих диалогах, отрывки из которых встречаются у поздних философов, видно, что Аристотель отходит от платоновской теории идей, подвергая ее основательной критике. Эта критика, как мы помним, находит свой отклик и в платоновском диалоге «Парменид», где одним из действующих лиц был некий Аристотель. Возможно, Платон этим хотел показать, что знает о критике Аристотелем его теории идей, но она не повлияла на отношение Платона к своему учению. В последующем Аристотель отказывается от формы диалога и создает свой собственный жанр, который распространен и поныне, жанр философских трактатов, написанных прозой — не стихами, как у досократиков, не диалогами, как у Платона, а строгим научным языком. Отличие только лишь в том, что трактаты Аристотеля не являют собой некую стройную систему, как это стало распространено в позднейшей философии, особенно в новое время. Пока что это набор книг, написанных на разные темы, читая которые, мы можем реконструировать ту систему, которую имел в виду Аристотель.

Все литературное наследие Аристотеля можно разделить на несколько групп:

1. Ранние диалоги: «О философии», «Эвдем», «Протрептик».
2. Естественнонаучные сочинения: а) по биологии: «История животных», «О частях животных», «О движении животных», «О происхождении животных» — первые серьезные работы по биологии, поэтому можно назвать Аристотеля основа-

телем этой науки; б) по физике: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорология»;

3. Философские работы; эта группа очень многочисленна и внутри нее можно выделить подгруппы: а) логические — работы по логике, получившие общее название «Органон» (орудие — *греч.*), ибо для самого Аристотеля логика была орудием для того, чтобы размышлять и ориентироваться в других науках; в «Органон» входят следующие работы: «Аналитика» I и II — где излагается его учение о силлогизмах, «Топика», «Категории», «Об истолковании», «О софистических опровержениях»; б) собственно философские — это «Метафизика»; в) психологические — «О душе» и 8 небольших трактатов; г) эстетические, или искусствоведческие — «Поэтика» и «Риторика»; д) этические — 3 этики: «Никомахова», «Эвдемова» и «Большая этика»; у Аристотеля было двое детей — дочь и сын, сына звали Никомахом, для него Аристотеля и написал одну работу: е) политико-экономические — «Политика» и «Экономика».

Название работы «Метафизика» возникло гораздо позднее, у Аристотеля этот термин не встречается. Дело в том, что работы Аристотеля после его смерти надолго исчезли из культурного обихода. Для философов эллинистической эпохи трактаты Аристотеля практически не были известны, разве что в пересказах и изложениях или собственно в перипатетической школе. И только лишь в I веке до Р.Х. некий перипатетик Андроник Родосский решил обнародовать сочинения Аристотеля и занялся их систематизацией. В то время под влиянием стоиков и эпикурейцев все философское знание обычно делилось на три группы: этика, физика и логика. Поэтому были вычленены работы Аристотеля по логике, этике и физике, и осталась часть работ, которые некуда было вставить. Андроник Родосский поставил эти работы на полку после работ по физике, и они получили название работ «после физики» — «Метафизика». По иронии судьбы у Аристотеля эти работы были посвящены тому, что он называл «первой философией», саму физику называя «второй философией». Часто, не зная происхождения этого слова, говорят, что метафизика — это то, что выше физики, как бы трактует о предметах, недоступных физическому познанию. Собственно так оно и есть, но история термина более прозаична.

«Метафизика» — книга, состоящая из 14 отдельных книг, не представляет цельного произведения. Они написаны в разные периоды творчества, иногда они развивают друг друга, иногда повторяют, в общем видно, что Аристотель не останавливался на некоторых своих положениях. Он не излагает некую готовую, сформировавшуюся систему, а ищет истину.

Предмет философии. Классификация наук

Аристотель был учеником Платона, он многое взял у своего учителя, но многое и отбросил, подвергнув беспощадной критике. Мы сможем понять причину спора с Платоном, если поймем, чем была для Аристотеля философия, для чего он занимался наукой. Здесь мы видим существенное отличие от Платона. Если для последнего философия несла прежде всего нравственное содержание, Аристотель был по своему духу истинным ученым, влекомым к знанию простым любопытством исследователя. «Все люди от природы стремятся к знанию», — так начинается «Метафизика» Аристотеля. Отсюда и различие основных установок Платона и Аристотеля: если для Платона самоочевидным является существование вечной и неизменной истины (прежде всего математической и нравственной), то для Аристотеля, как для любого ученого такой самоочевидной истиной является существование чувственного материального мира. Именно явления чувственного мира являются для него предметом исследования: почему птицы летают, рыбы плавают, солнце светит, камни падают, человек мыслит и т.п.?

Но от Платона Аристотель заимствовал метод познания природы, метод, предложенный еще Парменидом, развитый Сократом и Платоном, — о том, что сущее, бытие познается при помощи мышления, познается потому, что бытие и мышление — одно и то же. Знания достигаются посредством разума, размышления, а не посредством чувственного восприятия, так как знание может быть только об общем, а о частном, что дают чувственные восприятия, — знания нет, здесь может

быть только мнение. Так же, как и Сократ, Аристотель стремился дать знание в виде доказательств и определений. Сам Аристотель отдавал дань Сократу в этом вопросе, говоря, что Сократ первым понял важность доказательств и определений. Аристотель выделил два пункта из философии Сократа: «...две вещи можно по справедливости приписывать Сократу - доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания» (Мет. XIII, 4).

Как мы увидим позднее, само понятие определения для Аристотеля было ключевым, так как включало в себя и его логику, и метафизику. Именно в определении он нашел то, что он не нашел у Платона, т.е. сущность вещи. Поэтому для Аристотеля логика важна не только в формальном смысле, но и в смысле метафизическом. Знание действительности достигается путем разума, и поэтому важным является определение, ведь знание о действительности есть знание о понятиях. Поэтому логика есть не некоторая отвлеченная область знания, а та наука, которая помогает познать саму действительность.

Логика имеет для Аристотеля чрезвычайное значение, но он не включает ее ни в какую из своих наук. Более того, логика не является наукой. Аристотель разработал классификацию наук, но не включил в нее логику. Логика — «органон» для всех наук, т.е. инструмент, орудие, которым пользуются все науки. Все знания Аристотель делит на три типа: знание практическое, творческое и теоретическое. Практическое знание включает в себя этику, экономику и политику, т.е. подразумевает умение действовать и жить в этом мире. Творческое знание — это знание ремесленника, умение что-либо создать: вазу, табурет или сложное техническое приспособление. Практическое и творческое знания не являются наукой, которой является знание теоретическое. Теория (Θεορία - созерцание) — созерцательное знание, не имеющее никакой жизненной ценности, но в том-то и парадокс, что для истинного философа теоретическое знание имеет большую ценность, поскольку это знание свободного человека. Оно наиболее ценно, так как оно свободно, ведь практическое и творческое знания существуют для какой-либо цели. Теоретическое знание самодостаточно, оно существует для самого знания, поэтому оно наиболее высшее, ценное, свободное. «И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» (Мет. I, 2). Знание, существующее для какой-либо цели, — знание несвободное. Поскольку в мире есть только одно полностью свободное существо, а именно Бог, то и теоретическое знание является одновременно божественным знанием, наиболее достойным Бога.

Теоретическое знание Аристотель делит на три вида. Разделение происходит по следующему принципу: теоретическое знание может быть о существующем самостоятельно и подвижном — это физика; о неподвижном, но существующем не самостоятельно — это математика; о существующем самостоятельно и неподвижном — это первая философия, метафизика (физика для Аристотеля — вторая философия) (Мет. VI, 1). Существовать самостоятельно, т.е. иметь источник бытия в самом себе, а не в чем-нибудь другом, и быть неподвижным, т.е. вечным, может, естественно, только Бог, поэтому основным предметом первой философии является Бог, и первая философия — это теология, учение о Боге. Аристотель впервые вводит в обиход термин «теология».

Эта классификация наук изящна и логична, но, тем не менее, она надолго уведет последующую мысль в сторону, поскольку разрывает отношения физики и математики. Они разведены Аристотелем на разные полюса, трактуют о разных предметах, поэтому такого очевидного для нас понятия, как математическая физика, для Аристотеля не может существовать.

Задача философии состоит в том, чтобы исследовать, существуют ли, кроме чувственных, и умопостигаемые сущности. Получается вроде бы парадокс: с одной стороны, Аристотель говорит, что философия считает своим предметом неподвижное и независимое, сущность, не подвластную чувственному знанию, так как все, что существует в природе и познаваемо чувствами, подвижно; с другой стороны, говорит, что основной задачей философии является ответ на вопрос: «Существуют ли, кроме чувственных сущностей, некоторые другие?» (Мет. III, 1). Получается,

что задачей философии является ответить на вопрос: «Нужна ли сама философия?» Философия есть наука, знание о самой себе — это то, что отличает философию от остальных наук. Аристотель первым подметил это свойство философии.

Аристотель отмечает, что, кроме чувственных, есть и умопостигаемые сущности. Ведь «если помимо единичных вещей ничего не существует, то, надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемо чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие» (Мет. 3, 4). Он по сути повторяет логику Платона: если существует знание (а знание может быть только об общем), то должен существовать и объект этого знания — неизменный и вечный. Помимо материальных причин следовательно есть причины нематериальные, причины сами по себе. У Платона этими сущностями являлись эйдосы — идеи. Аристотель также ищет ответа на вопрос, что является такими сущностями, но он, в отличие от Платона, боится разделения двух миров: умопостигаемого и чувственного и пытается увидеть умопостигаемое в чувственном.

Основная аксиома философии

Но для того, чтобы построить правильное учение о мире, необходимо правильно мыслить, а для этого необходимо найти ту аксиому, которая является очевидной и бесспорной. Нужно найти истину, на которую можно опереться как на твердую незыблемую опору и из нее возводить все знание философии. Если у предыдущих философов эта мысль встречалась неявно, то Аристотель отчетливо излагает именно такую задачу философии, первым понимая необходимость аксиоматического построения философской системы. Этот метод будет применяться в философии нового времени и станет на долгие века очевидным и само собой разумеющимся.

Такой аксиомой для Аристотеля является закон непротиворечия: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Мет. IV, 3). Далее Аристотель продолжает: «...конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и несуществующим, как это, по мнению некоторых, утверждал Гераклит» (Там же). Аристотель показывает, что это положение может быть только аксиомой, все доказательства основываются на ней, доказать ее невозможно, любое доказательство уже предполагает эту аксиому, и человек, не принимающий эту аксиому, противоречит сам себе. В другом месте этот тезис он использует против Протагора, т.е. философии софистов (Мет. IV, 4). (Как указывает Платон в «Теэтете», Протагор разделяет философию Гераклита.)

Поясняя эту аксиому, Аристотель утверждает, что природа полна различий. Различия бывают существенные и несущественные, большие и малые. Законченные различия Аристотель называет термином «противолежащее». Есть четыре вида противоположащего — это противоположность, лишенность, противоречие и отношение. «Противоположность есть законченное различие» (Мет. 10, 4). Противоположность подразумевает между собой среднее (сумерки — между днем и ночью), а противоречие не подразумевает между собой среднее (человек может быть или живым или мертвым): «противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно» (Мет. 10, 4). Аксиома мышления состоит в том, что оно не допускает одновременного принятия двух противоречащих положений: человек не может быть одновременно живым и мертвым в одно и то же время и в одном и том же отношении. В силу тождества бытия и мышления противоречия невозможны и в бытии, поэтому можно сделать вывод о том, что небытия не существует, ибо сказать, что существует небытие, значит высказать противоречие, ибо не может существовать то, что не существует по своему определению. Однако Аристотель не согласен с Парменидом в том, что небытие нельзя помыслить. Небытие не существует, но его можно помыслить, так как существует различие между связкой «есть» (что небытие *есть* в мышлении), и онтологическим положением «есть», т.е. «существовать». Небытие не существует, но небытие как предикат нашего мышления вполне может существовать.

Невозможно не согласиться с тем, что Аристотель действительно открыл ос-

новой закон мышления. Невозможно от него отказаться. Даже если кто-то от него отказывается, он тем самым признает его истинность, ибо утверждает, что невозможно быть истинными одновременно и аристотелевскому, и неаристотелевскому положениям.

Учение о четырех причинах

Однако главным содержанием философии Аристотеля является исследование сущего, для чего «необходимо приобрести знание о первых причинах: ведь мы говорим, что тогда знаем в каждом отдельном случае, когда полагаем, что нам известна первая причина» (Мет. I, 3). Правда, в отличие от мышления, имеющего одно начало, у сущего таких начал, или причин, четыре. «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи...); другой причиной мы считаем материю..., третьей — то, откуда начало движения, четвертой — причину, противоположащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо» (Мет. I, 3). Обосновывая это утверждение, Аристотель подходит к вопросу исторически и исследует, каким образом отвечали философы на этот вопрос ранее.

Первым поставил этот вопрос Фалес и другие философы милетской школы. Они, правда, полагали, что причина существует одна — материальная. Таковой причиной каждый полагал свое: воду, огонь, воздух, землю. Однако, указывает Аристотель, объясняя, *из чего* происходят все вещи, эти философы не объяснили, *почему* это происходит и *что* причина этого?. Ведь как бы то ни было, не сам же субстрат вызывает собственную перемену». Поэтому философы поняли, что не может материя быть единственной причиной всего существующего, ведь она есть начало, лишённое движения. Должно быть еще некоторое начало, приводящее материю в движение. Такое начало есть у Анаксагора (Ум, или Нус) и у Эмпедокла (любовь и вражда). Аристотель указывает еще и Гесиода, который в своей «Теогонии» показывает, что раньше всего зародился Эрос, т.е. некоторое начало, влекущее вещи друг к другу.

Но последующие философы стали понимать, что и этих двух причин недостаточно, что, кроме всего прочего, необходимо и сущностное начало; кроме движущей и материальной причины необходимо начало, которое показывает, чем же именно является каждый конкретный предмет. Не только, из чего он состоит и что привело его в движение, но и чем этот предмет отличается и выделяется из всего остального мира, что составляет его сущность?

Именно в этом Аристотель видит заслугу Сократа и огромный вклад Платона и его школы. Аристотель указывает, что Платон был первым из философов, кто действительно ввел сущность как некоторое начало для существующего и показал, что таким началом является идея, или эйдос. Однако Аристотель указывает, что никто из философов не назвал четвертую причину, целевую. Платон, правда, говорил о ней, но считал ее разновидностью причины движущей. Стагириту разделяет эти причины, указывая на необходимость существования целевой причины.

Таким образом, четыре причины у Аристотеля — это:

1. Материальная причина;
2. Движущая причина;
3. Сущностная причина;
4. Целевая причина.

Зная все эти причины в отношении чего-либо, мы можем, считает Аристотель, быть уверенны, что познали это. То есть для познания некоей вещи необходимо знать, *из чего* состоит эта вещь (материальная причина; например, медь для статуи), *как, по какой причине* эта вещь возникла или появилась (движущая причина; например, резец скульптора), *что именно* представляет из себя эта вещь, что является ее сущностью (сущностная причина; замысел в уме скульптора до того, как статуя была изваяна) и для чего существует данная вещь (целевая причина). Аристотель говорит об этом так: «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи, а первое “почему” и есть причина и

начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат; третьей - то, откуда начало движения; четвертой - причину, противоположащую последней, а именно "то, ради чего", или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения))» (Мет 1, 3).

Или, как подводит в другой книге «Метафизики» итог своим размышления Аристотель, «причиной называется то содержимое вещи, из чего она возникает; например, медь - причина изваяния и серебро - причина чаши... форма, или первообраз, а это есть определение сути бытия вещи... то, откуда берет первое свое начало изменение или переход в состояние покоя; например, советчик есть причина, и отец - причина ребенка, и вообще производящее есть причина производимого, и изменяющее - причина изменяющегося; цель, т. е. то, ради чего, например, цель гулянья - здоровье» (Мет. V, 2).

Указав на первенство Платона в открытии **сущностной причины**, Аристотель тем не менее решительно не согласен с тем, что эта причина, платоновский эйдос, существует отдельно от вещи в некоей занебесной области. Аристотель подвергает учение Платона об идеях гораздо детальной и аргументированной критике. Это учение Аристотель повторяет дважды: первый раз в 1-й книге «Метафизики», второй раз — в 13-й книге.

Что же не устраивает Аристотеля в платоновской теории идей? Во-первых, как указывает Аристотель, вводя идеи как принципы, объясняющие существование мира, Платон тем самым ничего не объяснил, он просто удвоил существование некоторых сущностей. Аристотель саркастически замечает, что тот метод, к которому прибегает Платон, напоминает человека, который, «желая произвести подсчет, при меньшем количестве вещей полагал, что это будет ему не по силам, а увеличив их количество, уверовал, что сосчитает» (Мет. 13, 4). Во-вторых, Платон в своей аргументации неубедителен, ведь по его логике выходит, что должны существовать идеи и у того, у чего, по его мнению, идей существовать не должно, а именно — у вещей преходящих, т.е. невечных, у единичных вещей, у вещей несуществующих, как идея отрицания.

Следующий аргумент: если мы признаем теорию идей, то мы тем самым не только удваиваем мир, но гораздо больше увеличиваем количество сущностей в мире, потому что любой предмет существует не только благодаря идее этого предмета, но благодаря множеству других идей, которым он подчиняется. Если, например, взять как пример человека, то человек существует потому, что есть идея человека, идея двуногого, идея разумного, идея животного, идея руки, идея ноги, идея добра, идея совести и т.д., — и все это должно входить сущностным необходимым моментом существования самой идеи человека. Получается, что идея человека включает в себя множество других идей. И само существование человека порождает существование такого огромного количества идей, что в этом многообразии любой запутается и не сможет объяснить сущность мира.

И еще один аргумент, который называется «третий человек». Если, допустим, есть человек и есть идея человека, то возникает вопрос: что связывает человека и его идею, благодаря чему человек причастен идее человека? По всей видимости, должна быть некоторая идея причастности человека идее человека? Идея причастности человека идее человека получила название «третьего человека»? Но здесь можно продолжить этот аргумент и развить его до абсурда. Благодаря чему человек причастен идее причастности человека идее человека и т.д.? А благодаря чему идея человека причастна идее причастности? Со всех сторон мы можем множить до бесконечности количество этих идей. Поэтому Аристотель и говорит, что платоновское объяснение ни в коей мере не может считаться удовлетворительным.

Но главным аргументом против платоновской теории идей можно считать то, что неподвижные, вечные, существующие отдельно от вещей эйдосы не объясняют существование в мире движения — а именно объяснение многообразия вещей и явлений мира является главной задачей Аристотеля. Идеи могут объяснить лишь существование и познаваемость вещей, но не их развитие, движение, возникновение и уничтожение, становление и т.п.

Однако сам Аристотель ни в коей мере не собирается отказываться от плато-

новского принципа объяснения мира и так же считает, как мы видели, что одной из основных причин объяснения и существования сущего является сущностная причина, т.е. сущность вещи.

Подвергнув критике Платоновское учение о сущности вещи как ее идее, Аристотель пытается ответить по-своему на вопрос, что такое сущность вещи. Этому посвящена 7-я книга «Метафизики» — одна из наиболее сложных книг и, пожалуй, ключевая книга для понимания метафизики Аристотеля. Если первая книга является ключевой для понимания развития аристотелевской мысли, становления ее в историко-философском плане, то седьмая книга показывает сущностное становление мысли Аристотеля.

Аристотель указывает, что сущность должна обладать двумя критериями. Оба эти критерия Аристотель берет у Платона: сущность должна быть познаваема умом и существовать отдельно. Напомним, что согласно аристотелевскому определению философии эта наука занимается существующим самостоятельно и неподвижным. И вот таковым, существующим самостоятельно и неподвижным, должна, по Аристотелю, являться сущность вещи.

Аристотель выдвигает несколько вариантов того, что может быть сущностью вещи. Он называет субстрат (ὕλοκεῖμενον) (или материю), суть бытия вещи (τὸ τὶ ἐν εἶναι), их сочетание (т.е. единичный предмет), род и общее: «О сущности говорится если не в большем числе значений, то по крайней мере в четырех основных, ибо и суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое - субстрат; а субстрат - это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» (Мет. 7, 3), «Так же как субстрат, суть бытия вещи и сочетание их называются сущностью, так и общее» (Мет. 7, 13). Он подробно останавливается на каждом из этих кандидатов.

Материя не может являться сущностью вещи, поскольку она, хоть и существует самостоятельно, непознаваема. Понятны платоновские корни этого высказывания. Не являются сущностью вещи также род и всеобщее, потому что они не существуют самостоятельно, хотя и познаваемы. Здесь уже, наоборот, виден отход Аристотеля от Платона. Видно, что Аристотель последовательно придерживается критического взгляда на теорию идей. Самостоятельно, по Аристотелю, существует лишь материальный чувственный мир. Никакого мира идей в том виде, в каком его описывал Платон, Аристотель не признает. Чувственный мир для Аристотеля — это не мир платоновской пещеры, странный и существующий лишь в качестве тени на ее стене. Материальный мир для Аристотеля — это мир реальный, но существующий благодаря четырем причинам, главным образом благодаря сущности, тому началу, что дает источник существования и познаваемости этого мира. То есть именно сущность и существует самостоятельно, именно она является источником существования мира, и именно она позволяет этот мир познавать. Материя не может быть этим источником, не могут быть сущностью род и всеобщее, т.е. наиболее общие категории.

Таковым началом для Аристотеля является форма, или суть бытия. По-гречески это выражается несколько странным термином τὸ τὶ ἐν εἶναι. После Аристотеля этот термин войдет во многие философские трактаты и через Платина и неоплатоников он войдет в работы и отцов Церкви.

Итак, таким началом для Аристотеля является форма, суть бытия, вид, т.е. то, что является наименее общим, но, тем не менее, не является еще индивидуальной конкретной вещью: «...формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность» (Мет. 7, 7). Конкретная индивидуальная вещь, т.е. предмет в его индивидуальном своеобразии, для Аристотеля, так же, как и для Платона, непознаваема. Познаваемо лишь то, что имеет некоторую степень общности. Но эта степень общности должна быть не настолько широкой, как род, т.е. не быть оторванной от материального мира. Таким минимальным уровнем общности для Аристотеля является вид. Правда, если сопоставить различные книги «Метафизики», можно увидеть, как сам Аристотель колеблется в этом вопросе. Иногда он отходит от этого положения и говорит, что сущностью вещи является сама индивидуальная вещь: «Сама отдельная вещь и суть ее бытия есть одно и то же не привходящим образом, и это

ясно еще потому, что знать отдельную вещь – значит, знать суть ее бытия, так что и из рассмотрения отдельных случаев следует с необходимостью, что обе они нечто одно» (Мет. 7, 6). Действительно, если, по Аристотелю, нет никакого мира идей, а существует только материальный мир, то сделать другой вывод довольно трудно.

Что такое для Аристотеля вид, форма или сущность вещи? Форма – это не очертания конкретного предмета, а то, что придает видовое своеобразие вещам. Форма есть именно то, что мы можем *сформулировать в определении* данной вещи. Аристотель указывает в «Метафизике», что «сути бытия нет у того, что не есть вид рода» (Мет. 7, 4), т.е. у того, чему мы не можем дать родо-видовое определение. Следовательно, сущностью вещи является то, что формулируется в определении.

Скажем, когда мы говорим, что стол есть вид мебели, предназначенной для выполнения определенных нужд (еды, письма и т.д.), то мы тем самым указываем некоторое родо-видовое определение стола. Мы указываем, что стол принадлежит к некоторому роду — мебели, но и имеет некоторое отличие от других видов этого рода — шкафов, стульев и т.п. Этот пример может помочь понять, почему именно вид Аристотель считает сущностью вещи, а не род или субстрат. «Мебель вообще» нельзя представить неким чувственным образом. Субстрат, т.е. материю (в данном случае древесину), лишенную какой-либо формы - тоже. А вот стол (шкаф, стул и т.п.) – представить как конкретно существующий предмет и описать (т.е. познать и определить) вполне возможно.

В работе "Категории" Аристотель несколько иначе подходит к этому вопросу и, по всей видимости пытаясь преодолеть колебания относительно понимания сущности в «Метафизике», различает сущности первичную и вторичную. Первичная, или первая, сущность - это единичная вещь, вторичная, или вторая, сущность – это вид, форма вещи: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, - это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, - и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду "человек", а род для этого вида - "живое существо". Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например "человек" и "живое существо"» (Катег. 5).

Поскольку мыслит форму разум, то разум оказывается формой форм. Разум есть некоторая форма, которая вмещает в себя формы познанных вещей. Поэтому разум есть форма форм.

Таким образом, можно очередной раз увидеть, как у Аристотеля тесно связываются его онтология, гносеология и логика. Оказывается, что сущность вещи можно познать, дав определение этой вещи. С этой точки зрения можно по-новому понять смысл того деяния, которое совершил Адам, когда давал имена всем зверям, которых к нему привел Бог (Быт. 2, 19). На языке аристотелевской философии это выглядит следующим образом: Адам обладал сущностным видением каждого предмета, видел сущность его и мог дать его определение, которое отражено в его имени, понятии.

Относительно **материальной причины** Аристотель гораздо больше согласен с Платоном и лишь уточняет и развивает его положения. Материальная причина, как сказано в «Метафизике», есть «то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются» (Мет. 1, 3). Поэтому материальная причина может рассматриваться в разных аспектах. Аристотель приводит в качестве примера статую. Форма статуи есть тот замысел, который был в уме скульптора до того, как эта статуя появилась на свет, а материя есть та медь, из которой эта статуя была изготовлена: «Под материей же я разумею, например, медь; под формой - очертание - образ (*σχήμα τῆς ἰδέας*); под тем, что состоит из обоих, - изваяние как целое» (Мет. 7, 3). Понятно, что если мы будем рассматривать медь как некий слиток, из которого была изготовлена статуя, то она также сама по себе может быть расчленена на форму и материю и т.д. до тех пор, пока мы не дойдем до первой материи, совершенно лишенной какой бы то ни было

формы.

Аристотель проводит четкое различие между первой и последней материей. Последняя материя для Аристотеля есть то, из чего состоит конкретная вещь. Таковы кирпичи для дома, медь для статуи и т.д. Первая материя — это некоторое начало, абсолютно лишенное формы. А если познаваемым является то, что существует и может быть выражено в определении, т.е. форма, а первая материя абсолютно лишена формы, то первая материя совершенно непознаваема: «Материя же сама по себе не познается» (Мет. 7, 10). Она существует, но по характеристикам фактически сближается Аристотелем с небытием. Однако здесь очень тонкое отличие Аристотеля от Платона. Первая материя непознаваема, поскольку у нее нет сущности, но так как она существует, то ее существование познается умом. Чувствами и ощущениями познать ее существование невозможно. В этом парадоксальность самой первой материи. Будучи абсолютно пассивной, она лишена какой-либо возможности к действию. Но у первой материи и формы есть и нечто общее — они обе вечны: «материя *есть* именно потому, что она невозникшая» (Мет. 3, 4), «ни материя, ни форма не возникают» (Мет. 12, 3)²⁰.

Материя, по Аристотелю, является принципом, дающим начало существованию индивидуальным вещам. Действительно, почему существует в мире множество вещей? Почему, если сущностью вещи является ее форма, вид, суть бытия, природа на этом не останавливается и представляет этот вид в огромном количестве своеобразных индивидуальных предметов? В чем принцип индивидуации, т.е. что обуславливает существование индивидуальных предметов? Таким принципом индивидуации для Аристотеля является материя. Именно материя оказывается виновницей того, что существует не просто дерево как некая сущность, а множество конкретных индивидуальных деревьев. Оказывается, что Аристотель приходит опять к парадоксальному высказыванию: материя, будучи абсолютно бесформенной и пассивной, тем не менее является некоторым активным началом, приводящим к существованию индивидуальных вещей.

Кроме материи, из которой состоят чувственные вещи, есть и умопостигаемая материя: «...материя должна быть и у чего-то, не воспринимаемого чувствами; более того, некоторая материя имеет у всего, что не есть суть бытия вещи и форма сама по себе» (Мет. 7, 11). Иначе говоря, материя — это противоположность форме, сущности, познаваемой в определении. Если же сущность есть у всего, не только у чувственно-воспринимаемого, но и у умопостигаемого, то и материя у умопостигаемого тоже есть.

Отличие материи от формы состоит еще в том, что материя не может существовать без формы, а форма может быть отделена от материи только мысленно, в акте мышления (ср. Мет. 5, 8). Здесь Аристотель пытается размежеваться с Платоном. Форма существует лишь в конкретном материальном носителе.

Говоря о материи и форме, Аристотель вводит еще ряд очень важных понятий, вошедших во всю последующую философскую мысль. Аристотель указывает, что материя всегда существует только лишь в возможности. Материя есть возможность. В действительности существует только лишь сущность вещи, форма: «...материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма» (Мет. 9, 8). Аристотель вводит знаменитую пару понятий «возможность (*δύναμις*) и действительность (*ἐνέργεια*)», или по-латыни «акт и потенция». В свете учения о возможности и действительности

²⁰ Хорошо известно, что средневековая схоластическая западная философия была построена на Аристотеле. Немного забегаая вперед, проиллюстрируем, как известный католический философ Фома Аквинский, который приспособил Аристотеля под нужды католической философии, переводил его на язык христианского богословия. Многие положения Аристотеля Фома должен был переделать так, чтобы не было противоречия с догматами христианской Церкви. Одним из таких положений была вечность материи. Естественно, Фома Аквинский от этого положения Аристотеля отказался и поправил его в том плане, что Аристотель здесь непоследователен. Если материя абсолютно пассивна, лишена какого-нибудь деятельного начала, то она не имеет в себе способности к существованию. Ибо существовать — это уже быть каким-то деятельным началом. Поэтому материя может быть приведена к существованию некоторым творческим актом, творением Бога. Материя может быть только сотворена.

сти становится понятно, почему Аристотель считал иногда материю сущностью: «...сущность как субстрат и как материя общепризнанна, а она есть сущность в возможности» (Мет. 8, 2).

Первая материя есть чистая возможность. Она таит в себе возможность стать всем, чем угодно, и поэтому в материи, или в возможности, как указывает Аристотель, уже не действует основной закон, т.е. в возможности одно и то же может быть и не быть присущим одному и тому же в одно и то же время и т.д. Этот закон применим только к реальному, действительному миру, а в возможности каждая вещь может быть и одной и совершенно другой. Неродившийся человек может быть и большим и маленьким и т.д. Только осуществленность, действительность лишена такого принципа сосуществования противоположностей.

Переход из возможности в действительность, к становлению вещи такой, какой она есть в реальном бытии, возможен благодаря **движущей причине**. Аристотель различает движущую и материальную причины, поскольку материя сама в себе не имеет источника движения. Он исходит из обычного опытного факта, что никакое тело самостоятельно не может привести себя в движения – необходимо какое-либо внешняя причина, она и будет движущей причиной. А поскольку каждая вещь имеет началом своего движения некоторое другое движение, а это движение имеет своим началом в свою очередь третье движение, то, в конце концов, если мы не хотим уйти в бесконечность (а бесконечность для Аристотеля непознаваема и поэтому не существует), мы вынуждены признать некоторую неподвижную первопричину. «Если же необходимо, чтобы все движущееся приводилось в движение чем-нибудь - или тем, что приводится в движение другим, или тем, что не приводится, и если тем, что приводится в движение другим, то необходимо должен быть первый двигатель, который не движется другим, и если он первый, то в другом нет необходимости (невозможно ведь, чтобы движущее и движимое другим составляло бесконечный ряд, так как в бесконечном ряду нет первого) И вот если, таким образом, все движущееся приводится в движение чем-либо, а первый двигатель не приводится в движение [ничем] другим, то необходимо, чтобы он приводил в движение сам себя» (Физ. 8, 5). Эта причина должна быть принципом движения, должна быть движущей причиной, но сама должна быть неподвижна, ибо иначе она так же должна быть чем-то приведена в движение: «А так как то, что и движется и движет, занимает промежуточное положение, то имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желая и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение» (Мет 12, 7).

Неподвижный перводвигатель у Аристотеля занимает особое место в его онтологии и обладает атрибутами Божества – *необходимостью существования, вечностью, простотой, нематериальностью, мышлением, а кроме того он один и един*. «От такого начала зависят небеса и [вся] природа» (Мет. 12, 7), - пишет Аристотель. Прежде всего, он существует не случайным, или, как говорит Аристотель, не привходящим образом, а совершенно необходим, ибо имеет источник своего существования в самом себе: «...так как есть нечто сущее в действительности, что движет, само будучи неподвижным, то в отношении его перемена никоим образом невозможна... Следовательно, [первое] движущее есть необходимо сущее; и, поскольку оно необходимо сущее, оно существует надлежащим образом, и в этом смысле оно начало» (Мет. 12, 7). Перводвигатель вечен, поскольку вечно движение в мире. Он один, ведь если существует множество неподвижных перводвигателей, то это нарушит принцип единства и связи движения в мире, поэтому «достаточно и одного [двигателя], который, будучи первым среди неподвижных и существуя вечно, будет началом движения для всего прочего» (Физ. 8, 6). Поэтому же он един, иначе разные части перводвигателя будут производить разные движения в мире, и тогда движения не будет непрерывным; поскольку же движение непрерывно, то и перводвигатель един.

Перводвигатель не занимает никакого места в пространстве, поскольку он и не конечен, и не бесконечен. Не может он быть конечным, ибо «ничто конечное не может двигать в течение бесконечного времени» и «невозможно, чтобы в конечной

величине была бесконечная сила» (Физ. 8, 10), а бесконечным не может он быть, поскольку бесконечности не существует.

Движущим и одновременно неподвижным началом, непространственным и простым, может быть начало только нематериальное, духовное. Следовательно, деятельность Бога как духовного существа может состоять только в мышлении: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума - это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (Там же). Бог мыслит сам себя, ибо «выше» него ничего нет, т.е. у него нет внешней причины, а то, что «ниже» Бога, - это чувственный мир, имеющий материю, о которой невозможно знание. Следовательно, Бог, по Аристотелю, это не только жизнь ума, но и содержание умственной деятельности, т.е. истина. Бог – это чистая, абсолютная действительность, которая не содержит в себе никакой возможности, форма всех форм.

Бог — это чистая мысль, это причина, которая приводит в движение весь мир, при этом особо не уделяя внимания этому миру. Бог есть мысль, занимающаяся сама собой. Аристотелевский Бог есть, таким образом, некоторая экстраполяция знания, есть абсолютное знание, чистая философия, истина. Философия существует сама для себя и занимается только лишь сама собой, и поэтому она божественна, а поскольку Бог есть чистая мысль, то Бог Аристотеля — это чисто философский Бог. Это, конечно же, не личный Бог, тем более не Бог-творец, Бог, которому не безразличны дела людские, — до такого понимания Бога Аристотелю еще далеко, и Фоме Аквинскому придется основательно переработать Аристотеля, чтобы изменить и в этом положении аристотелевское положение о Боге²¹.

Аристотелевский Бог является высшей сущностью всего мира. Бог есть первая причина, т.е. движущая причина, Бог есть чистая мысль, т.е. форма форм, т.е. чистая форма, первоформа мира, и Бог есть цель, к которой стремится весь мир. Бог противоположен как первая сущностная причина материальному началу, которое является вечным, совечным Богу началом.

Отношение Бога и мира в плане движения можно сравнить с отношением души к телу: душа человека приводит в движение органы человеческого тела, сама оставаясь недвижимой: «душа обладает началом движения» (Мет. 9, 2).

Этот метод доказательства бытия Бога исходя из наблюдений за явлениями материального мира в дальнейшем получит большое распространение. Христианские богословы также будут часто использовать его, тем более что оно по своему духу развивает то, что было сказано апостолом Павлом: «Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (1 Кор. 1, 19-20). Наибольшую известность такой тип доказательства, впоследствии названный Кантом космологическим, т.е. возводящим к Богу от наблюдений за космосом, получит благодаря Фоме Аквинскому, который в XIII в. разработал знаменитые пять доказательств бытия Бога. Три из них — доказательство от движения, от причины и от цели — восходят именно к Аристотелю.

Движущая причина всегда действует в плане достижения некоей цели и поэтому она неотделима от **целевой причины**. Казалось бы, возможность для вещи стать чем-то должна быть первее, чем ее осуществленность, действительность. Но Аристотель понимает процесс развития совсем иначе. Для него первее – сущность, действительность, т.е. цель развития: «...по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по

²¹ О таком понимании Бога весьма негативно отзывался свт. Григорий Богослов: «Были и такие, которые Промысл представляли слишком бедным, и, распространив управление Его только на то, что выше нас, не осмелились низвести Его до нас, более всего имеющих в Нем нужду, как будто боясь того, чтобы Благодетеля не показать слишком благим» (*Григорий Богослов, свт.* Творения, т.1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 227). Из этой критики Аристотеля видно существенное отличие понимания Бога в античной философии и в христианстве: если для христианина Бог есть любовь и поэтому невозможно себе представить, что Бог оставляет что-либо без Своего попечения, то для Аристотеля Бог – это только истина, бесстрастная и равнодушная к частностям.

форме и сущности (например, взрослый мужчина первее ребенка...), а также потому, что все становящееся движется к какому-то началу, т. е. к какой-то цели (ибо начало вещи - это то, ради чего она есть, а становление - ради цели); между тем цель - это действительность, и ради цели приобретает способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть» (Мет. 9, 8).

Вещь, которая стала из возможности действительностью, является энтелехией (ἐντελέχεια). Этот термин у самого Аристотеля выражается не совсем внятно, и по поводу энтелехии часто ведутся споры. Энтелехия есть результат перехода из возможности в действительность в результате действия движущей и целевой причин. Например, указывает Аристотель, яйцо является курицей в возможности, но не энтелехично.

Таким образом, оказывается, что и целевая, и сущностная, и движущая причины составляют некое единство, действительность бытия вещи. Этой действительностью обладает только форма, в нее входят все три названные причины: «...три из них сходятся к одной, ибо "что именно есть" и "ради чего" - одно и то же, а "откуда первое движение" - по виду одинаково с ними» (Физ. 2, 7). Следовательно, можно сказать, что все сводится к двум причинам: с одной стороны — материя, или субстрат вещи, а с другой — единая движущее-формально-целевая причина, которая является сущностью вещи.

Физика

Из аристотелевской классификации наук следует существование физики, второй философии, которая занимается изучением сущностей, существующих самостоятельно, но движущихся. Поскольку движение возможно лишь в чувственном мире, то физика не занимается исследованием мысли, это — область метафизики, первой философии.

Физических трактатов у Аристотеля несколько: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорологика». Основные идеи изложены в трактате «Физика».

По определению, физика — это учение о природе. В самом начале своей работы Аристотель ставит вопрос, что такое природа и чему она противостоит? Аристотель противопоставляет природе искусство и считает, что природа есть то, что имеет причину в себе самой, а искусственные вещи всегда сделаны человеком. Природа — это все то, что «имеет в самом себе начало движения и покоя» (Физ. 2, 1). Другие же вещи, искусственные, имеют начало движения и покоя не в себе, а в человеке.

В физике Аристотель верен своему методу основываться на неких самоочевидных положениях. А поскольку самым очевидным для него, как и для большинства людей, является существование материального мира, то в нем и следует искать аксиомы физики. Таким образом, физик должен исходить «от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе», указывает Аристотель (Физ. 1. 1). Наиболее явным является существование предметов чувственного мира и их движение, тем более что движущиеся сущности и составляют предмет физики. В третьей книге «Физики» Аристотель указывает, что движение бывает четырех видов: это движение в отношении сущности, количества, качества и места. Движение в отношении сущности — это возникновение и уничтожение; в отношении количества — увеличение и уменьшение; в отношении качества — превращение одной вещи в другую, в отношении места — это пространственное движение. Какое же из этих движений главное, можно ли выделить из них один вид так, чтобы все остальные виды движений сводились к нему? Аристотель говорит, что да, такой вид возможен, и этим видом является движение в пространстве. Действительно, любое уменьшение или увеличение есть разновидность пространственного движения. Ведь что такое увеличение? Это есть прибавление некоего тела к существующей вещи. Уменьшение, наоборот, это некоторое отторжение части от вещи. Что такое качественное изменение, т.е. превращение? Это есть пространственная замена одних элементов другими. Сложнее обстоит дело с сущностным движением, по-

тому что в другом месте (в пятой книге «Физики») Аристотель заявляет, что сущностного движения быть не может, ведь вещь не возникает и не уничтожается. Поэтому сущностное движение если и существует, то должно рассматриваться в первой философии, но не в физике. Поэтому Аристотель в первую очередь рассматривает пространственное движение, т.е. обычное перемещение вещей в пространстве, изменение их места.

Современная физика тоже описывает движение, но отличие ее от аристотелевской в этом весьма существенно. Современная наука использует прежде всего язык математических формул, что для Аристотеля совершенно недопустимо. Для него математика и физика не имеют ничего общего, ведь их предметы отличаются друг от друга: математика познает то, что существует несамостоятельно и неподвижно, физика – самостоятельное и подвижное. Поэтому такое словосочетание, как математическая физика, для Аристотеля совершенно бессмысленно, как «жареный лед».

В описании движения Аристотель сталкивается с проблемой непрерывности, поставленной еще Зеноном. Тело при движении проходит через все точки траектории, значит, траектория движения непрерывна. В силу этого ее можно делить на бесконечное количество частей, следовательно, проблема непрерывности связана с вопросом существования бесконечности. Таким образом, проблема движения прежде всего упирается в проблему бесконечности. Этой проблеме Аристотель уделяет несколько глав 3-й книги «Физики», и общее решение его сводится к следующему. Бесконечности как таковой нет, ведь существует «бесконечное... только в возможности, а не в действительности» (Физ. 3, 6); возможность же – это материя, лишенная формы. Существовать и познаваться может лишь то, что имеет форму: «...бесконечное, поскольку оно бесконечно, непознаваемо» (Физ. 1, 4). Бесконечное как материя не может иметь формы. А если у него нет формы, то нет и сущности, следовательно, она не существует. «Поэтому оно (бесконечное. – В.Л.) и не познаваемо, как бесконечное, ибо материя [как таковая] не имеет формы. Таким образом, ясно, что бесконечное скорее подходит под определение части, чем целого, так как материя есть часть целого, как медь для медной статуи» (Физ. 3, 6). Актуальная бесконечность, следовательно, не существует, а есть лишь бесконечность потенциальная.

Потенциальная бесконечность существует только в уме человека как *идея* бесконечного. Аристотель поясняет это следующим образом: «Ведь каждого из нас можно мысленно представить во много раз больше, чем он есть, увеличивая его до бесконечности» (Физ. 3, 8). Ошибка Зенона, таким образом, состояла в том, что он отождествил бесконечность актуальную и потенциальную, или, точнее, подменил, подставил на место бесконечности потенциальной актуальную. Поэтому такие апории Зенона, как «Ахиллес и черепаха» и «Дихотомия», решаются, по Аристотелю, довольно просто. Действительно, никто не может преодолеть за конечное время актуальную бесконечность, но в данных апориях, когда мы делим отрезок на бесконечное число малых отрезков, речь идет о потенциальной бесконечности, существующей лишь в уме, и Ахиллесу нет необходимости преодолевать бесконечное количество точек, отделяющих его от черепахи.

Апорию «Стрела» о том, что стрела покоится в каждый момент времени, когда она летит, Аристотель также отвергает, но уже по другим причинам. Эта апория предполагает бесконечную делимость времени таким образом, что время делится на некоторые неподвижные отрезки, которые мы бы назвали мгновения времени, т.е. «теперь». Но время не может быть неподвижным, время всегда движется, поэтому и такая уловка Зенона также не проходит. В «теперь» нет ни покоя, ни движения, потому что и покой, и движение всегда должны рассматриваться в некотором времени. Время нельзя остановить, так как при этом мы апеллируем к категории времени, потому что остановка и покой существуют во времени. Что такое покой? Это значит, что предмет *в течение* некоторого времени не изменил своего места. Поэтому говорить, что тело покоится *в момент* времени, совершенно нельзя.

Пытаясь постичь природу времени, Аристотеля сталкивается со значительными затруднениями. Прежде всего, Аристотель формулирует проблему, которая бу-

дет ставить в тупик всех последующих философов, начиная с блаж. Августина. Оказывается, времени не существует: «Одна часть его была, и ее уже нет, другая - будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый (промежуток) времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию» (Физ. 4, 10). Однако Аристотель не склонен к скептицизму и уверен, что эта проблема имеет решение, поскольку время тесно связано с движением, в существовании которого сомневаться не приходится: «...время есть... нечто связаннее с движением» (Физ. 4, 11).

Время, с точки зрения Аристотеля, бесконечно в обе стороны, и в прошлое, и в будущее. Однако время бесконечно только потенциально. Актуально бесконечным время быть не может, потому что, с одной стороны, актуальная бесконечность вообще не существует, а с другой – время всегда связана с числом, со счетом. Но число – это предмет математики, и оно существует не самостоятельно, а лишь в уме считающего. Отсюда напрашивается вывод: время тоже существует в уме, т.е. в душе человека: «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время» (Физ. 4, 14). Аристотель, тем не менее, не психологизирует время и находит в действительности некий субстрат времени, существующий объективно.

Не меньше проблем перед Аристотелем ставит настоящее, «теперь». Ведь как только мы хотим сосредоточить на «теперь» свое внимание, оно уже стало прошлым. Выводы будет делать из этого уже блаж. Августин, с чем мы познакомимся позже более подробно. Аристотель делает из этого другой вывод, что поскольку мгновение времени, «теперь», которое я хочу поймать, имеет границу и с одной стороны, и с другой, потому что «теперь» всегда существует так, что у него есть свое будущее и есть свое прошедшее, то время не может иметь начала, поэтому и мир бесконечен во времени. Время не может иметь начала, иначе мы приходим к некоторому моменту «теперь», у которого есть только будущее, но нет прошлого.

Поскольку время не имеет границы, то движение, которое всегда происходит во времени, также вечно. А если мир существует вечно в силу вечности времени, то невозможно допустить, что в какой-то момент времени мир привелся в движение каким-то толчком, ведь этот толчок сам был бы неким движением, и, значит, существование движения в настоящее время предполагает, что движение существовало и в прошлом. А если бы мир не существовал в какой-то момент времени, а был создан, то тогда имело бы место возникновение сущности, т.е. сущностное движение, что в свою очередь предполагает наличие некоторого движения до возникновения. Поэтому в любом случае, предполагаем ли мы существование мира вечным или невечным, Аристотель приходит к выводу, что движение во всяком случае существовало всегда. А поскольку движение неотделимо от материи, то отсюда вывод: вечным является и материя, и движение этой материи, и время.

Движение существует во времени, но что здесь первично? Время или движение? «Время измеряется движением, и движение временем» (Физ. 4, 14). С одной стороны, говоря о времени, мы всегда измеряем его промежутки при помощи движения — водяных или песочных часов или, как сейчас, при помощи стрелок на циферблате. А с другой стороны, само движение мы мерим при помощи времени. Ставить вопрос о том, что первично — движение или время, бессмысленно. Вопрос курицы и яйца. Однако Аристотель все же говорит, что первично движение, а не время, ведь если нет никакого изменения, то нет и ощущения времени: «Если же не замечать существования времени нам приходится тогда, когда мы не отмечаем никакого изменения и душа кажется пребывающей в едином и нераздельном ("теперь"), а когда чувствуем и разграничиваем, говорим, что время протекало, то очевидно, что время не существует без движения и изменения» (Физ. 4, 11). («Счастливые часов не наблюдают», - скажет гораздо позднее поэт.) Но первичное движение - это не то движение, которое мы наблюдаем в чувственном мире, а движение небесных сфер — совершенное круговое движение небесных сфер, которое приводит в движение все остальное в нашем мире: «...движением небесной сферы... измеряются прочие движения, и время измеряется им же» (там же).

Здесь мы переходим к космологии Аристотеля, которая сводится к следую-

щему: материальный мир ограничен и конечен, состоит из известных нам четырех элементов: воды, воздуха, земли и огня. Но этими элементами, очевидными для любого древнего грека, не ограничивается сущность всего мира, поскольку за пределами Земли, находящейся в центре мира, существуют еще небесные сферы, состоящие из пятого элемента (пятой сущности, лат. квинтэссенции), т.е. эфира: «...земля помещается в воде, вода - в воздухе, воздух - в эфире, эфир - в Небе, а Небо уже ни в чем другом» (Физ. 4, 5). Этот элемент ни во что не превращается, в отличие от четырех элементов на Земле. Скажем, воздух, охлаждаясь, превращается в воду, вода — в землю, а, разряжаясь, воздух может превращаться в огонь.

Совершенным и вечным движением для Аристотеля является круговое движение, поэтому Аристотель делает вывод, что все небесные планеты и звезды движутся в эфире по круговым орбитам²². Совершенно оно не только потому, что только движение по кругу может быть вечным, но и потому, что планеты приводятся в движение непосредственно неподвижным перводвигателем. Бог — перводвигатель, который приводит в движение небесные сферы. Они передают движение на землю таким образом, что на земле возникают виды движения — круговые и некруговые.

Но движение на земле несовершенно, ведь любое движение возможно лишь тогда, когда к телу приложена сила. Такого понятия, как движение по инерции, для Аристотеля просто не может существовать. Движение возможно лишь под воздействием некоторой силы. Но это очевидное, на первый взгляд, положение сталкивает Аристотеля с серьезной проблемой — объяснением движения брошенного тела - потому что тело летит, хотя к нему не приложена никакая сила. Аристотель делает вывод, что тело летит «потому, что приведенный в движение воздух сообщает движение более быстрое по сравнению с перемещением [тела] в его собственное место; в пустоте же ничего подобного не происходит и двигаться можно только путем перенесения» (Физ. 3, 8). Т.е. тело летит, потому что его толкает воздух – ничто иное более не окружает летящее тело. Поэтому, если бы был вакуум — пустота, то в нем движение было бы невозможно, что является еще одним аргументом в пользу того, что пустота не может существовать. Поэтому же, утверждает Аристотель, неправы атомисты, считавшие, что есть только атомы и пустота, в которой атомы беспорядочно движутся.

Вселенная у Аристотеля неоднородна: с одной стороны, существует Земля с ее несовершенным движением, с другой — небесные тела, где законы другие. Поскольку Вселенная неоднородна, то из этого следует, что у каждой вещи есть свое естественное место. Камень падает вниз потому, что естественное положение камня внизу. Пламя огня устремляется вверх, потому что там естественное место пламени. Потому и Земля у Аристотеля находится в центре мира, это ее естественное место. Земля шарообразная, так как форма шара является наиболее совершенной и естественной.

Таким образом, подводя итог аристотелевской физике, можно сказать, что она 1) качественна, исключает использование математики, 2) предполагает неоднородность пространства, существование в нем естественных мест, 3) утверждает конечность космоса с находящейся в центре Землей, 4) опирается на чувственный опыт, т.е. исходит «от более понятного и явного для нас», 5) утверждает, на основании опытных фактов, возможность движения только под воздействием силы.

Эта физическая картина мира утвердится на следующие две тысячи лет. Влияние Аристотеля будет неоспоримым. На его взглядах будут основывать свои естественнонаучные учения и мудрецы поздней античности, и христианские бого-

²² Впоследствии это развил известный астроном Клавдий Птолемей, который облек это в математическую форму. Аксиома, что совершенное движение может быть только круговым, у Птолемея выглядела следующим образом. Для любого мореплавателя или астронома очевидно, что планеты движутся не по круговым орбитам, а совершают разные колебания и петли, поэтому был сделан вывод, что орбиты планет вращаются возле некоторых центров, которые в свою очередь также вращаются вокруг неких центров (так называемые эпициклы), так что путем наложения различных круговых орбит получается та замысловатая траектория планеты, которую мы можем наблюдать. Таким образом, Птолемей соединяет видимую некруговую картину движения планет с аксиомой о совершенстве кругового их движения.

слова, и философы-схоласты западного средневековья. Со временем станут даже забывать, что автором этой физики является Аристотель, полагая, что это и есть христианская физика. Из этой подмены понятий вытекают некоторые весьма важные следствия: борьбу ученых XVII века с аристотелевской физикой часто считают борьбой науки с Церковью, хотя очевидно, что это по своей сути не так. Более того, как мы покажем в соответствующей главе учебника, научная революция XVII века станет возможной потому, что ученые откажутся от очевидно-опытных и кое в чем даже языческих положений физики Аристотеля и построят физику на основании христианского богословия и платоновской философии.

Учение о душе

Учение о душе Аристотель выстраивает на основании понятий, изложенных в «Метафизике» и «Физике». Согласно ему, «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью душа», «душа есть суть бытия и форма (λόγος) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя» (О душе 2, 1).

Таким образом, душа есть не материя, а форма, более того, завершенная форма (энтелехия), форма уже совершившаяся. Яйцо есть курица по форме, но еще не энтелехияльно, т.е. форма еще не реализовалась, не достигла своей цели. Следовательно, не каждое тело обладает душой. Для этого оно должно в возможности иметь способность к жизни. Душа может быть у естественного тела, не у искусственного (например, у топора), т.е. не у созданного человеком тела.

Душа есть форма тела. Это определение позволило некоторым философам возражать против Аристотеля. Если душа есть форма тела, то если человек стал инвалидом в результате несчастного случая, так у него и душа изменилась? Значит, определение Аристотеля неверно, как и понимание души. В частности, Плотин писал: «...если душа – только форма, наподобие формы медной статуи, то с делением тела должна разделяться и она» (IV, 7, 8).

Но форма у Аристотеля – это не внешние контуры тела, а его сущность — то, что формулируется в определении. В одном случае это может частично совпадать с материальной формой как контуром, а в другом — не иметь с ней ничего общего. Например, душа человека, животных и других живых существ. «Душа живых существ (составляющая сущность одушевленного) есть соответствующая обозначению сущность - форма и суть бытия такого-то тела» (Мет. 7, 10). Наличие души — свойство завершенности тела, так как душа — энтелехия. «Душа есть сущность и осуществление какого-то тела» (Мет. 8, 3). Душа — завершенность возможности жизни.

Существует несколько видов души: растительная душа, животная душа и ум, т.е. разумная душа. Во всех случаях общим является то, что душа имеет причину движения в себе самой. Отличие растения и животного от камня состоит в том, что камень не может двигаться сам по себе, а животное и растение благодаря наличествующей в них душе могут.

Функции растительной души немногочисленны. Растительная душа позволяет питаться, расти, размножаться, т.е. быть растением. Растение не может ощущать, не имеет возможности воспринимать окружающий мир.

Способность ощущать появляется у животной души. Функцией животной души является ощущение, и таким образом появляются страсти, аффекты, так как то или иное ощущение может нравиться или не нравиться, поэтому существо, обладающее животной душой, может радоваться или гневаться, раздражаться и т.п. Животные имеют также способность к перемещению в пространстве. Понятно, что животное не может существовать без питания и размножения, следовательно, в нем есть также и растительная душа.

Из всех живых существ, живущих на земле, только у человека имеется разумная душа. Растительную душу имеют все — и растения, и животные, и человек; человек имеет и животную, и разумную душу. Так как душа — энтелехия тела, то без тела она не существует, но это касается растительной и животной души. Со смертью тела растительная и животная души исчезают с телом, остается лишь разумная

душа. Поэтому души не переселяются, «душа не существует без материи» (Мет. 6, 1).

Говоря о душе, Аристотель выделяет разумную ее часть. Он говорит, что такая душа — не энтелехия тела. Разумная душа вообще не связана с телом. Она существует отдельно от тела, так же, как вечное существует отдельно от преходящего. Ум не имеет какого-либо органа в теле в отличие от животных и растительных частей души, которые имеют орган — или орган познания, или орган питания, или орган размножения. Ум не имеет органа в теле. Наоборот, тело — орган разумной души. Душа повелевает телом, как рука орудием.

Со смертью тела, сопровождающейся исчезновением растительной и животной души, ум не умирает, он живет вечно, так как он — форма форм. Он отделяется от тела и сливается с бесконечным умом в Боге. Человеческий ум — это не личность, а частица всеобщего мышления, мирового разума, который есть Бог.

Теория познания

Аристотель убежден в возможности познания истины и возражает тем философам, которые полагают, что познание истины невозможно. Основными его противниками являются диалектики и софисты. Положение этих философов о том, что относительно одного и того же возможны одинаковые утверждения, приводит к абсолютно противоположному выводу — что относительно одного и того же невозможны вообще никакие утверждения: «...если истинно, что кто-то есть человек и не-человек, то ясно, что истинно также то, что он не есть ни человек, ни не-человек» (Мет. 4, 4). Кроме того, утверждения софистов опровергает сама жизнь, ведь никто в действительности этого не придерживается: «Если же все одинаково говорят и неправду и правду, то тому, кто так считает, нельзя будет что-нибудь произнести и сказать, ибо он вместе говорит и да и нет... А особенно это очевидно из того, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается дома, воображая, что туда идет?» (Мет. 4, 4).

Аристотель убежден, что каждое положение должно быть доказано. Но если требовать доказательство для каждого положения, то можно уйти в бесконечность, а бесконечность не может существовать. Поэтому должна быть аксиома, на которой основывается все знание. Такой аксиомой, как мы помним, является аксиома непротиворечивости. Однако самому Аристотелю сложно избежать непротиворечивости при разработке теории познания.

С одной стороны, Аристотель убежден, что материальный мир существует реально, никакого отдельно существующего мира идей не существует. С другой стороны, он считает невозможным научное знание о единичном, преходящем. Знание может быть только об общем. Тем более что это знание — необходимое знание, которое истинным было в прошлом, истинно сейчас и таковым будет в будущем. Как примирить существование единичных предметов и общего знания — именно эта проблема является основной проблемой гносеологии Аристотеля.

Познание начинается с чувственных восприятий. Человек стремится к знаниям, животное стремится к чувственным восприятиям, но сами по себе чувственные восприятия не дают знания. Для того чтобы чувственные восприятия стали знанием, нужна память. Чувственные восприятия могут повторяться, при помощи памяти они накапливаются в душе. Так человек приобретает знания. Опыт — это многие воспоминания об одном и том же предмете: «Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта» (Мет. 1, 1). Например, врач лечит не болезнь, а конкретного человека, т.е. единичный предмет. Через опыт у людей возникает искусство: «Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада... — это дело искусства» (Мет. 1, 1). Отличие опыта от искусства состоит в том,

что «опыт есть знание единичного, а искусство - знание общего... Имеющие опыт знают "что", но не знают "почему"; владеющие же искусством знают "почему", т. е. знают причину» (там же). Искусство — некоторое знание об общем, и поэтому оно более ценно, чем опыт, хотя искусство – это все же не совсем наука и менее ценно, чем она, ибо искусство практично, а наука - нет. Более ценно то знание, которое желательно ради него самого и для познания, нежели то, которое желательно ради извлекаемой из нее пользы. Именно поэтому началом мудрости является не практическая польза, а просто стремление к знанию, удивление перед неизвестным: «...и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (Мет. 1, 2).

Отдельное внимание уделяет Аристотель чувственному восприятию, которое он ценит очень высоко, ведь «все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому - влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих» (Мет. 1, 1). Чувственное восприятие не тождественно самому воспринимаемому предмету, «орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо его иное, ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной», — пишет Аристотель в трактате «О душе» (II, 12). И ощущение было бы, например, желтым или большим. Но ощущение не обладает характеристиками цвета, пространственности, веса, так как при ощущении воспринимается форма предмета без его материи. «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота» (О душе II, 12). Эта способность есть только у животной и отсутствует у растительной души, которая воспринимает предмет целиком, не отделяя форму от материи.

У растений нет органов чувств и нет средоточия, общего чувства. Аристотель не развивает этот термин. Позднее Плотин разовьет это положение для использования в своей философии. В животной душе, кроме самих органов чувств, есть общее чувство, которое соединяет в себе все данные об органах чувств в одно чувство. Оно находится на другом уровне, чем все другие чувства, позволяет проводить анализ данных органов чувств, соединять данные от разных органов чувств в одно представление о предмете. Поэтому в процессе ощущения воспринимается форма ощущаемого предмета и возникает понятие о нем.

Аристотель не согласен с атомистами в том, что при восприятии качеств от предметов человек дополняет картину познаваемого мира, что некоторые качества (например, вес, пространство, движение — т.е. первичные качества) существуют в самих предметах, а другие качества, вторичные (цвет, запах, вкус) существуют в познающем субъекте. Аристотель утверждает, что и первичные, и вторичные качества существуют объективно, но первичные качества существуют актуально, а вторичные - потенциально, актуализируясь человеком в процессе познания.

Но в чувственном знании нет мудрости, так как предмет науки — необходимое. Поэтому знания не возникают из единичного, а выявляются благодаря единичному. Чувственные данные не есть источник знания, иначе душа не может быть формой форм. Для этого душа должна уже иметь в себе формы, которые она будет воспринимать. Пассивный разум обладает в себе потенциально всем знанием, и чувственные данные позволяют лишь актуализировать эти данные.

Аристотель различает два вида ума: ум пассивный и активный. Активный ум существует только в Боге. Он мыслит всегда и имеет знание в самом себе без какого-либо внешнего источника. Человек имеет пассивный ум. Поэтому он иногда мыслит, иногда нет. Для того чтобы познавать, человек должен получать источник знания из органов чувств и направлять пассивный ум в состояние деятельности, т.е. приближать свой ум к активному уму, познавать те формы, которые существуют в Боге.

Пассивный ум имеет знание потенциально, а активный, божественный - актуальное. Для актуализации знания необходимы данные органов чувств и активность разумного начала в душе. Пассивный ум, содержащий знание потенциально, - это материя ума, а ум активный – это форма ума. Только в Боге знание всегда актуально, поэтому божественный ум есть чистая форма, форма всех форм. В человеке

знание без божественного актуального знания не существует. Поэтому Аристотель приходит практически к тому же выводу, к которому пришел и Платон, - что все знание существует в виде вечных и неизменных форм в Боге. В дальнейшем многие философы и христианские богословы не будут вследствие этого различать положения Платона и Аристотеля.

Аристотель впервые отчетливо поставил проблему истины. В трактате «О душе» он говорит, что истинное и ложное есть сочетание мысли. Но нельзя сделать вывод, что это логическая конструкция, не имеющая отношения к миру вещей. Поскольку бытие и мышление тождественны, сочетание мыслей должно соответствовать сочетанию вещей. Эта концепция, что истина есть соответствие взглядов тому, что имеет место в действительности («если связывают [связанное на деле], имеется истинное, если же такого связывания нет, то - ложное» (Мет. 9, 10)), стала называться классической концепцией истины.

Этика

Этика Аристотеля во многом вытекает из его психологии и основывается на его учении о видах души. Этическое учение изложено в трактатах «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика».

Этика относится к практическому знанию, занимающемуся деятельностью человека. Главной задачей этики является нахождение высшего блага человека, которым является счастье. Высшее благо должно быть самодостаточным, ни от чего не зависящим, а именно таковым и является счастье: «Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого» (Ник. эт. 1, 5). Многие люди считают, что счастье состоит в неких удовольствиях, прежде всего – чувственных. Однако стремясь к таким удовольствиям, человек оказывается зависящим от чего-то внешнего и поэтому не обладает самодостаточным состоянием счастья. Следовательно, счастье может состоять только в состоянии души и непосредственно связано с добродетелью: «...счастье - это определенного качества деятельность души сообразно добродетели» (Ник. эт. 1, 10). Человек, имеющий внутренние добродетели, никогда не совершит дурного поступка и не станет несчастлив из-за каких-нибудь жизненных превратностей: «...истинно добродетельный и здравомыслящий человек умело переносит все превратности судьбы и всегда совершает самые прекрасные из возможных в данном случае поступков» (Ник. эт. 1, 11).

Отвечая на вопрос о сущности счастья и, соответственно, добродетели, Аристотель исходит из двух положений: человек, во-первых, — существо духовное, а во-вторых – политическое, т.е. член некоего общества, государства. Поэтому для нахождения счастья необходимо исследовать как душевное устройство человека, так и устройство государства, в котором он живет. Для Аристотеля очевидно и то, что человек свободен, и в его власти быть добродетельным или порочным: «...добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том - и не совершать поступков» (Ник. эт. 3, 7).

Этика Аристотеля основывается на его психологии, на учении о душе. Аристотель насчитывает два вида добродетели. Растительная часть души, ответственная только за питание и рост, не имеет никакого отношения к добродетели: ведь, например, когда человек спит, невозможно определить, добродетелен он или нет, а растительная часть души исправно в это время действует. За добродетель ответственны разумная и животная части души. Животная часть хотя и не может рассуждать, но тем не менее как-то участвует в рассуждении – она может повиноваться суждению, а может и идти наперекор. Поэтому существуют два вида добродетели: «...одни добродетели мы называем мыслительными; мудрость, сообразительность и рассудительность - это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие - нравственные» (Ник. эт. 1, 13). Добродетель «мыслительная возникает и возрастает

преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная рождается привычкой, откуда и получила название: от этос при небольшом изменении [буквы]» (Ник. эт. 2, 1). Добродетель *этическая* состоит, таким образом, в умении умирять страсти и влечения, связанные с животной частью души, а *дианоэтическая* добродетель (добродетель разумной части души, от слова *διάνοια* — разум, рассудок) – в собственно мыслительной деятельности.

Аристотель возражает против сократовского интеллектуализма, по которому безнравственные поступки делают лишь от незнания. Согласно Аристотелю, в человеке существуют и воля, и разум, и одно к другому часто не сводится. Человек обязан контролировать свои эмоции.

Этические добродетели достигаются посредством воспитания, и в этом Аристотель видит главную функцию семьи и государства. Добродетель – это определенный вид совершенства, поэтому можно употреблять это понятие не только к поступкам, но даже и к предметам: добродетельным является то, что хорошо выполняет свое дело. Так, добродетель глаза состоит в хорошем видении, а добродетель коня – в быстром беге. Поэтому «добродетель человека – это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело» (Ник. эт. 2, 5). Этические добродетели Аристотель видит в нахождении середины между избытком и недостатком, которые являются двумя пороками. Добродетелью же является находимая рассудком середина. Например, мужество – это добродетель, недостаток мужества — трусость, избыток мужества — безрассудство. Щедрость находится посередине между скупостью и мотовством; и то и другое — порок. У нескольких пороков не существует ни крайности, ни середины: например, убийство, воровство и т.п. Добродетелью является противоположность этим порокам. Поскольку добродетель как середина находится посредством разума, то необходимо быть беспристрастным по отношению к различным страстям: «Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно» (Ник. эт. 2, 9).

Поступая согласно этическим добродетелям, человек обретает счастье, как показал Аристотель в самом начале «Никомаховой этики». Но все же это не полное счастье, которого может достичь человек, ведь, испытывая страсти, человек оказывается зависящим от чего-то внешнего. Поэтому истинное счастье должно основываться на самодостаточной природе человека, а такой является собственно разум: «...во внешнем оснащении [счастье от добродетели ума] будет нуждаться мало или, [во всяком случае], меньше, чем [счастье от нравственной добродетели]» (Ник. эт. 10, 8). У щедрого есть потребность в деньгах, которыми он хочет делиться с другими, у мужественного – потребность в его силе, тот же, кто мыслит, созерцает, ни в чем не испытывает нужды. Блаженство дается только мудростью, а не практичностью. Мудрость выше всех других добродетелей, мудрость — добродетель собственно разумной части души. Только Бог обладает этой добродетелью. Он созерцает Себя, поэтому высшей добродетелью (дианоэтической) человека является созерцание Бога: «...если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (Ник. эт. 10, 7). Это – самая счастливая жизнь: «...насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует [способность] созерцать, в том – и [способность] быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от [самого] созерцания, ибо оно ценно само по себе» (Ник. эт. 10, 8).

Но добродетель не дается от природы, она достигается человеком посредством воспитания и образования в обществе. Только в нормальном обществе возможно воспитание добродетельного человека. Поэтому необходимо изучение государства – его сущности, разных видов государственных устройств, чтобы определить, какой тип государства наилучший.

Учение о государстве

Согласно Аристотелю, «человек по природе своей есть существо политиче-

ское» (Полит. 1, 9), ведь люди всегда стремятся соединиться в общества. Прежде всего, мужчина и женщина соединяются в семью для продолжения рода. Государство возникает тогда, когда несколько семей объединяются в некоторое общежитие. Афины возникли потому, что все семьи, которые поклонялись богине Афине, объединились и образовали государство, которое назвали Афины. Поскольку все в природе стремится к благу как своей цели, то государство – это завершение, энтелехия семьи. Только в государстве человек может быть счастливым, тот, кто живет вне государства, наихудший из всех. Только в государстве реализуются нравственные добродетели, «так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения» (Полит. 1, 10).

В природе всё строится по принципу господства и подчинения: тело подчиняется душе, подверженная аффектам часть души – ее разумной части, животные – человеку и т.д. Государство строится по тому же принципу, по которому строится семья, т.е. по принципу главенства одного ее члена (мужчины) и подчинения ему других членов семьи (жены и детей). Добродетель жены — в ее молчаливости.

Государство строится по принципу подчинения одних его частей другим. По этому принципу Аристотель приводит классификацию государств. Государство делится по:

- количественному принципу (кто правит — большинство или меньшинство);
- качественному принципу (правильное и неправильное государство);
- имущественному принципу (кто правит — богатые или бедные).

Так как богатых всегда меньшинство, третий принцип совпадает с делением по количественному принципу.

В соответствии с этим Аристотель выстраивает три правильных и три неправильных вида государственного устройства.

Правильными являются монархия, аристократия и республика. Неправильные - тирания, олигархия и демократия (охлократия).

Принцип деления на правильное и неправильное государства Аристотель основывает на том, что государство нужно для того, чтобы дать людям счастье. В государстве есть законы, а власть предрешающие обязаны применять эти законы в защиту государства и граждан. Гражданином же является тот, кто выполняет основные функции государственного устройства, т.е. участвует в законодательной, административной и судебной жизни и молится установленным в государстве богам. Поэтому могут существовать государства во благо гражданам или во благо власть предрешающим.

Правильным называется государство, в котором один правитель (монарх) все свои силы употребляет во благо своих граждан. Такие государства существуют крайне редко, гораздо чаще существуют государства, в которых правят достойные люди, составляющие меньшую часть, — аристократия. Республика — это государство, которым управляет большинство людей. Этому большинству обязано подчиняться меньшинство, даже если оно с чем-то не согласно.

Есть и неправильные государства — те, где власти существуют сами для себя. Монарх может стать тираном, использующим власть для себя. Аристократия может стать олигархией, когда кучка богатых приобретает власть и использует ее, чтобы увеличить свои собственные богатства за счет других граждан. Бывает и так, что власть захватывает толпа (охлос), не управляемая никаким началом, которая может лишь разрушать.

Отношение Аристотеля к существованию рабов явствует из его работ. Аристотель не отрицал рабство, считая, что оно свойственно человеку по природе. Раб — это тот, «кто причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать... приказания, но сам рассудком не обладает» (Полит. 2, 13). Варвар, по определению, есть раб («варвар и раб по природе своей понятия тождественные» (Полит. 1, 5)), а эллин — человек свободный.

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Начало этой философии совпадает с деятельностью Александра Македонского, с прекращением существования греческих городов-полисов и с образованием

империи. Жизнь изменяется, нарушается привычный ее темп. Появление большей информации о жизни других народов, изменение образа жизни, во многом ее ухудшение, обилие войн, несчастий, болезней изменяют и философские акценты.

Раньше философия занималась или познанием природы, как у досократиков, или метафизическими вопросами — онтологией, гносеологией, как у Платона и Аристотеля. В философии эллинизма главенствующий характер приобретает интерес к человеку. Если в городе-полисе человек ощущал свою тесную связь с обществом и поэтому не мыслил своего счастья вне государства (как это видно и на примере философий Платона и Аристотеля), то в огромной империи интерес государства к индивидуальному человеку ослабевает, каждый начинает ощущать себя одиноким перед лицом жизни с ее многочисленными бедами. Люди понимают, что никакое государство не поможет человеку в его бедах, что его счастье зависит только от него самого. Поэтому интерес в философских поисках смещается на исследование человеческой природы, индивидуальности, личности (хотя понимания личности в современном нам смысле в античности не было). В эллинистических философских построениях метафизические вопросы уступают место интересам этики. Все главные философские эллинистические системы — философия Эпикура (эпикурейство), стоицизм (философия стоиков), скептицизм (философия скептиков) — направлены на решение одного вопроса: как человеку жить в условиях существующего мира? Разумеется, продолжают свое существование и Академия, и Ликей, но не они задают общий тон в философии. Выделяются школы эпикурейства, скептицизма и стоицизма. Они возникли в одно время, существовали долго, даже после Р.Х., закончили свое существование, когда по Европе распространилось христианство.

Скептицизм был реакцией на философию стоиков, и в меньшей степени — эпикурейства. Была еще одна философская школа — неоплатонизма, которая возникает позже, хотя школы Платона продолжают существовать и в эпоху эллинизма. Неоплатонизм — самая мощная философская школа первых веков христианства.

ЭПИКУР

Эпикур (341-270 гг. до Р.Х.) родился на острове Самос. В 306 году перебрался в Афины и купил сад на окраине города. В саду он основал свою собственную школу, она часто и называется Садам. Эпикур написал около 300 книг. Среди них — «О природе», «Об атомах и пустоте», «Об образе жизни». До наших дней эти произведения не дошли, но в книге Диогена Лаэртского помещены письма Эпикура Геродоту, Пифоклу и Менекею, а также небольшая работа «Главные мысли», из которых можно подробно и из первых рук узнать о сути учения Эпикура. В дальнейшем философия Эпикура нашла свое продолжение в учении римского философа Тита Лукреция Кара, изложенном в его основной книге — «О природе вещей», доступной современному читателю.

Целью философии Эпикур считал указать путь человеку к счастью. Чтобы узнать, что такое счастье человека, нужно изучить природу человека, а для этого надо изучить природу вообще и исследовать познавательные способности человека, т.е. необходимы физика и теория познания, которую Эпикур называл каноникой.

В теории познания Эпикур был сенсуалистом и считал, что критерием истины являются ощущения. Ощущения являются основой знания, они дают нам истинную картину мира и ошибаться не могут. Повторяющиеся ощущения образуют некий отпечаток в душе, на основе которого возникает понятие воспринимаемого предмета. Эти понятия тоже истинны, а мысли о понятиях, т.е. умозаключения, могут быть ошибочными.

Указав истинный – сенсуалистический – путь познания, Эпикур разрабатывает учение о природе. Физику он основывает на атомистической философии Демокрита и как и свой предшественник считает, что все тела состоят из атомов, которые находятся в постоянном движении. Атомы чрезвычайно малы, и поэтому их нельзя увидеть. Между атомами – пустота, и поэтому скорости движения всех атомов одинаковы. Если бы пустоты не было, невозможно было бы движение. Механизм движения атомов находится в самих атомах. Атомы существуют, поскольку если

бы тела делились до бесконечности, то они исчезли бы. Все изменения в телах происходят из-за перемещения атомов. Число атомов бесконечно, бесконечна и Вселенная. В самом деле, пишет Эпикур, «что имеет предел, то имеет край; а край — это то, на что можно смотреть со стороны; стало быть, края Вселенная не имеет, а значит, и предела не имеет. А что не имеет предела, то беспредельно и неограниченно» (Д.Л. X, 41). Вселенная вечна, ведь ничто не возникает из ничего и не уничтожается в ничто.

Миров, подобных нашему (т.е. нашей Земле), бесконечное множество. Другие миры тоже состоят из атомов. Между этими мирами находятся боги. Боги существуют не в мире, а между мирами, и поэтому на наш мир не влияют. Так как боги не влияют на наш мир, на нас, то и обратной связи не существует. Всякое поклонение богам — бессмысленно, боги совершенно блаженны, поэтому бояться богов бессмысленно. Бог как «существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым» (Д.Л. X, 139). Свое учение о боге Эпикур сознательно противопоставил взглядам толпы о богах свое учение: «Да, боги существуют, ибо знание о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, — ибо высказывания толпы о богах — это... домыслы, и притом ложные», — пишет он в письме к Геродоту. Понятно, что последовавшее обвинение Эпикура в атеизме было вполне логичным для языческого общества, обвинившего ранее в атеизме Анаксагора и Сократа. Хотя следует признать логику в этом обвинении: если боги никак не влияют на жизнь людей, ничего о них не знают и молитвы богам поэтому не имеют никакого смысла, то такое богословие по сути сближается с атеизмом.

Быть счастливыми людям мешает постоянный страх — перед небесными явлениями, перед богами и перед смертью. Чтобы избавить людей от всех видов страха, и необходима философия. «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни незрелым, ни перезрелым, — пишет Эпикур Менекею. — Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно» (Д.Л. X, 122). Страх перед небесными явлениями возникает вследствие незнания людьми их причин и сущности. Согласно Эпикуру, все протекающие в мире процессы имеют причинно-следственный механизм, всё можно объяснить и понять. Узнав естественную причину некоего явления, человек побеждает страх перед ним.

Смерти тоже бояться не надо, так как жизнь и смерть никогда не соприкасаются. «Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют» (Д.Л. X, 125). Удивительно, что люди боятся смерти — того, чего никогда не могут знать. Кроме того, смерти бояться не надо, так как душа, как и тело, состоит из атомов, и со смертью распадается на атомы и тело, и душа. Душа смертна, и загробной жизни не существует. Поэтому смысл и цель жизни — в самой жизни. Этот смысл Эпикур находит в том, чтобы избегать страданий, получать наслаждение.

Эпикур ищет свободу от страданий тела и от смятений души. В этом истинное наслаждение. Это достигается философией, поэтому философией заниматься не поздно никогда. Философия указывает, что надо искать не временных удовольствий: в еде, вине, в других телесных удовольствиях, — они либо скоро кончатся, либо могут превратиться в свою противоположность, как, например, болезни от переедания. Телесные удовольствия ограничены и непостоянны. Поэтому душевные наслаждения, душевный покой выше телесных, так как душевный покой может быть постоянным. Душевное выше телесного потому, что включает в себя не только настоящее (как телесное), но и прошлое, и будущее. Будучи сильнее и выше, душа может повлиять и на телесное состояние, т.е. телесные страдания могут быть успокоены душой и даже переведены в разряд удовольствий.

Нельзя жить приятно, не живя разумно, умеренно и справедливо. Для того, чтобы достичь удовольствий, необходимо избавиться от страданий и страстей. Идеал эпикурейского мудреца — человек, который может побеждать страсти своей души. Человек должен умерять свою плоть. Для этого Эпикур приводил такое разделение всех наших нужд. Удовольствия бывают трех видов:

- 1) естественные и необходимые;
- 2) естественные и ненecessary;
- 3) неестественные и ненecessary.

«Естественными и необходимыми желаниями Эпикур считает те, которые избавляют от страданий, например питье при жажде; естественными, но не необходимыми — те, которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол; не естественными и не необходимыми — например, венки и почетные статуи», — поясняет Диоген Лаэртский (Д.Л. X, 149).

Над входом в Сад Эпикура висела надпись: «Гость, тебе будет здесь хорошо. Здесь удовольствие — высшее благо». И когда кто-нибудь входил в сад Эпикура, заинтересовавшись вывеской, то этому гостю в качестве угощения подавали простую ячменную кашу и воду. Это — истинное эпикурейство. Человек, который победил в себе страсти, становится независим от них. Такой человек становится счастливым, приобретает состояние атараксии, т.е. свободы от аффектов и страстей.

Эпикурейский мудрец — это человек, который имеет определенные убеждения, соответствующие эпикурейской философии, имеет страсти, свойственные человеку, но умеет побеждать их, верен дружбе, на правящем посту не будет тираном, не раболепствует перед судьей и тираном и т.п.

Еще при жизни Эпикура его считали чревоугодником, развратником и т.д. Говорили, что его будто бы два раза в день рвало с перекорму, что он путался с гетерами и других стремился ввести в свою «ночную философию». «Но все, кто такое пишут, — не иначе как рехнулись», — однозначно указывает Диоген Лаэртский на чрезвычайную доброту и благочестие Эпикура. Да и сам Эпикур указывал на свое отношение к наслаждениям: «Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеря полезное и неполезное — ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло — как на благо» (Д.Л. X, 129-130). И тем не менее слава об Эпикуре как о философе — «прожигателе жизни» надолго его пережила, и даже сейчас термин «эпикурейство» употребляют как синоним гедонистического отношения к жизни. Почему так получилось? Видимо, потому что те, кто знакомился с учением Эпикура понаслышке, зная лишь то, что он учит о наслаждении как цели жизни, понимали наслаждение по-своему, как чревоугодие и разврат, и относили это не к себе, а к Эпикуру. Таким образом, можно сказать, что отрицательное отношение к Эпикуру говорит плохо, скорее, о современных ему критиках Эпикура, чем о самом этом философе.

СТОИЦИЗМ

Философию стоиков обычно принято делить на три периода:

1. Древняя Стоя: с IV в. до Р.Х. — до II в. до Р.Х.;
2. Средняя Стоя: со II в. до Р.Х. — до I в. до Р.Х.;
3. Новая Стоя: с I в. до Р.Х. — до III в. после Р.Х.

Основатель школы, Зенон Китийский, родился в городе Китии на о. Крите в 336/3 г. до Р.Х. Умер в 262/4 г. до Р.Х. В молодости занимался торговлей, плавал на кораблях. Однажды его корабль плыл с грузом из Финикии в Пирей и потерпел крушение, Зенону удалось спастись. Так он оказался в Афинах. Однажды, зайдя в книжную лавку, купил книгу Ксенофонта «Воспоминания о Сократе» и тут же прочел ее. Пораженный прочитанным, он спросил у продавца, где можно найти такого

человека, как Сократ? В этот момент мимо книжной лавки проходил известный философ, представитель кинической школы Кратет, и продавец указал на него. Зенон пошел за Кратетом и впоследствии благодарил судьбу за кораблекрушение. У Кратета он учился, но потом разошелся с ним.

Впоследствии Зенон организовал свою школу. Злые языки говорили, что «вся его философия написана на конце собачьего хвоста» (намек на киников, у которых учился Зенон). Зенон любил находиться в одиночестве, так как внешне был весьма нескладен, и поэтому школу хотел основать там, где меньше всего людей. В Афинах было такое место, которое жители города избегали. Это место находилось возле Пестрого портика («Пестрый портик» по-гречески Ποικίλη στοά). Когда правили 30 тиранов, в этом месте были убиты 1400 человек и там же захоронены. Это место считалось у афинян плохим, и его никто не посещал. Здесь Зенон и основал свою школу. Перу Зенона принадлежат много произведений: «О жизни, согласной с природой», «О страстях», «О порыве, или О человеческой природе» и многие другие, но ни одно до нас не дошло, сохранились лишь фрагменты.

Преемниками Зенона в руководстве Стоей стали Клеанф (331/30 – 233/32 гг. до Р.Х.) и Хрисипп (281/277 – 208/205). Хрисипп – самый плодовитый философ древней Стои, написал 705 работ. Их работы также не сохранились. Эти три философа заложили общие принципы стоической философии. После них стоическая философия у представителей Средней Стои – Панеция и Посидония – несколько сближается с платонизмом. Возникновение Новой Стои связано с проникновением стоицизма в римскую среду. Основные представители римского стоицизма – Сенека (ок. 5 до Р.Х. – 65 по Р.Х.), Эпиктет (ок. 50 – ок. 140) и император Марк Аврелий (121-180). Перу Сенеки принадлежат разные, в том числе и художественные, произведения: «Нравственные письма к Луциллию», «О милосердии» и др. Марк Аврелий знаменит работой «К самому себе». Эпиктет не писал трактатов, до нас дошли «Беседы», записанные его учеником. Интерес к стоической философии в Риме был настолько распространен, что мы видим самых разнообразных представителей: Эпиктет — раб, Марк Аврелий — император.

Стоики, как и эпикурейцы, делили философию на логику, физику и этику. Образно Зенон сравнивал всю философию с яйцом: логика — скорлупа, физика — белок, этика — желток. Логика есть исследование речи (от слова «логос» — слово). Стоики разработали и искусство определения, и риторику, и силлогистику, но больше всего уделяли внимание грамматике и учению о знаках, т.е. симеотике, тесно связанной с их теорией познания. В гносеологии стоики были последовательными сенсуалистами. Они считали, что *все* наши познания происходят посредством органов чувств. Только что родившийся человек имеет душу, подобную чистому папирусу, на котором впоследствии посредством ощущений записывается знание. На основе ощущений формируются представления, среди них выделяются те, которые повторяются, таким образом образуются понятия. В объективном мире их нет. Эти понятия являются лишь знаками материальных вещей. Понятие — имя предмета и реально не существует.

Мир познаваем, и истинное знание о нем возможно. Критерием истинного познания является схватывающее (каталептическое, от греч. κατάληψις - схватывание) представление. Но стоики считали, что бывают и ошибочные восприятия: галлюцинации, сон, невменяемость, опьянение. Истинное знание дают лишь схватывающие представления — те, которые удовлетворяют разного рода критериям: человек должен бодрствовать, быть трезвым, находиться на должном расстоянии от познаваемого предмета, туман не должен исказить наблюдаемый предмет, органы чувств должны находиться в нормальном состоянии и т.д.

В отличие от эпикурейцев, стоики считали, что мир один и един. Эпикурейцы утверждали, что мир состоит из атомов, а между атомами — пустота, стоики же говорили, что пустоты нет. Весь мир пронизывает духовная субстанция — пневма (πνεῦμα - дух), которая объединяет мир, дает ему жизненное начало, является проводником и носителем судьбы, или разума - движущей причины и цели развития мира. Если у эпикурейцев мир случаен, зависит от хаотического движения атомов и никакой цели развития нет, то у стоиков мир развивается целесообразно. Пневма —

это божественный дух, но он материален и состоит из огня и воздуха. Стоики опирались на философию Гераклита, и считали, что субстанциальной первоосновой всего является огонь. Мир состоит из четырех элементов: огня, воздуха, земли, воды. Все возникает из огня и по прошествии мирового года, равного 10800 лет, вновь сгорает.

Таким образом, в мире существует разумное направляющее начало, которое является и причиной, и целью движения мира, действует судьба, которой невозможно избежать. Все в мире совершается по причинно-следственным связям, нет никакой случайности, есть полное и всепроницающее провидение. Мир движется к некоей цели, которая заложена в божественном материальном духе. Стоики считали материальное начало единственным и достаточным началом этого мира. Это духовное начало разумно, и целью философии и логики является постижение этого разумного начала.

Пневма пронизывает весь органический и неорганический мир и определяет все развитие мира, в том числе любой вещи этого мира. В Логосе (пневме) содержится замысел обо всем мире, о каждом его предмете, т.е. в мировом Логосе имеются т.н. «семенные логосы» (λόγοι σπέρματικοί), определяющие развитие соответствующих предметов. Этот термин будет впоследствии активно использоваться в философии, войдет он и в христианскую философию.

Миром правит разумное начало, поэтому целью развития мира является разумная цель. Но почему тогда в мире существует зло? Ведь миром правит благое начало, и цель жизни — тоже благо. Стоики ставят впервые вопрос об оправдании разумного начала и дают следующие ответы. Во-первых, если бы не было зла, мы не замечали бы добра, так как все познается благодаря противоположному себе. Во-вторых, то, что нам кажется злом с нашей точки зрения, вполне может быть добром с точки зрения мировой судьбы. Пример: солдат и армия. Гибель солдата — зло для этого человека и его родственников, но посредством этого зла достигается победа в сражении, что является уже благом. В-третьих, зло необходимо для того, чтобы мы его преодолевали и достигали таким образом свободы от страстей. В-четвертых, источник зла - в материи, ведь поскольку кроме духовного, разумного начала, существует начало материальное, то источник зла — слепая материя.

Каким образом в мире, где правит всемогущая судьба, должен вести себя человек? Есть ли у человека свобода и свобода воли? Казалось бы, человек не может быть свободным, ведь все предопределено божественным разумом. Но человека имеет разум, который есть часть логоса, управляющего миром. И поэтому человек может познать логос, но не воздействовать на него, он может быть свободным в том смысле, что подчиняет себя Судьбе. Судьба ведет любого человека, отличие мудреца от глупца в том, что «умного судьба ведет, а глупого — тащит». Свобода — это познанная и осознанная необходимость. Этот стоический взгляд на мир повторится впоследствии в философии Спинозы и философии марксизма. Стоический мудрец должен полностью избавиться от всех страстей, страсти не должны иметь обиталища в человеке. Для этого нужно жить в соответствии с разумом, природой. Идеал жизни без страсти у стоиков — апатия (ἀπάθεια, бесстрашие).

Для борьбы со страстями стоики разработали некоторую классификацию страстей, деля их на четыре вида: печаль, страх, вожделение и удовольствие. *Печаль* в человеке возникает вследствие того, что, по его мнению, дела идут не так, как он того хотел бы; например, сострадание – это печаль в связи с незаслуженными страданиями невинных людей, зависть – печаль в связи с благополучием других людей и т.п. *Страх* – это предчувствие зла; например, тревога – страх перед неизвестным, стыд – страх перед дурной славой и т.п. *Вожделение* – это стремление неудовлетворенной души; например, гнев, негодование, любовь и т.п. *Удовольствие* – это возбуждение себя тем, что представляется желанным; например, восхищение, злорадство, наслаждение и т.п. По мнению стоиков, все эти страсти неразумны. Ведь к чему бояться того, чего не миновать, зачем печалиться или гневаться по поводу того, что неизбежно? Нужно принимать всё как есть, без гнева и пристрастия, полностью полагаясь на неумолимую судьбу, диктуемую мировым Логосом.

Эти идеи стоицизма, особенно отчетливо высказанные в работах римских стоиков, были весьма созвучны идеям христианства. Решение проблемы соотношения свободы человека и божественного предопределения, поиск методов борьбы со своими порочными страстями ранние христианские философы часто искали в работах стоиков. Действительно, сходные метафизические и онтологические принципы стоицизма и христианства позволяли христианам находить ответы в работах античных философов. И вплоть до III века именно стоицизм был той философской системой, которая представлялась наиболее близкой христианству, пока работами Оригена, отцов-каппадокийцев, блаж. Августина не был совершен поворот к платоновским и аристотелевским идеям.

АНТИЧНЫЙ СКЕПТИЦИЗМ

Античный скептицизм был одним из наиболее влиятельных течений в философии на протяжении многих и многих веков — с IV в. до Р.Х. по III—IV вв. после Р.Х. Основателем античного скептицизма по традиции считается Пиррон, который родился в Элиде в 360 г. до Р.Х. и прожил 90 лет. Пиррон относится к тем философам, которые не писали философских трактатов, — как Сократ, своей жизнью показывая суть своей философии. Все, что известно о нем, по большей части изложено в книге Диогена Лаэртского. Из нее мы узнаем, что Пиррон воздерживался от любых суждений, т.е. у него были сомнения в познаваемости сущности вещей. И, будучи последовательным философом, он стремился во всей своей жизни следовать этому учению. Как указывает Диоген Лаэртский, «в согласии с этим вел он и жизнь свою, ни к чему не уклоняясь, ничего не сторонясь, подвергаясь любой опасности, будь то телега, круча или собака, но ни в чем не поддаваясь ощущениям, от опасностей его уберегали следовавшие за ним друзья» (Д.Л. IX, 62). Это довольно-таки странное высказывание, потому что, как мы увидим, оно противоречит сути скептической философии. Вначале Пиррон занимался живописью, сохранилась картина, написанная им довольно посредственно. Жил в уединении, редко показываясь даже домашним. Жители Элиды его уважали за ум и избрали верховным жрецом. Этот факт вновь вызывает у нас некоторые раздумья — непонятно, как человек, будучи столь экстравагантным в поведении, мог стать верховным жрецом. Более того — ради него постановили освободить от податей всех философов. Далее Диоген Лаэртский пишет, что не раз он уходил из дому, никому ничего не сказав, и бродил с кем попало. Однажды его друг Анаксарх попал в болото, Пиррон прошел мимо, не подав руки. Все его бранили, но Анаксарх восхвалял. Он жил со своей сестрой, поживальной бабкой, носил на базар продавать кур и поросят.

Знаменитый случай упоминает Диоген Лаэртский: когда Пиррон плыл на корабле и вместе со своими спутниками попал в бурю, то все стали паниковать, лишь один Пиррон, указав на корабельную свинью, которая безмятежно хлебала из своего корыта, сказал, что именно так надо вести себя истинному философу.

Об ученике Пиррона Тимоне мало известно: только то, что он был поэтом и свое учение излагал в форме стихов, силл. В дальнейшем скептические идеи стали развиваться в платоновской Академии во II в. до Р.Х. Ученики Платона по-своему развили учение основателя Академии. Схолархи Карнеад и Аркесилай, считая себя истинными платониками, стали развивать тему критики сенсуализма и пришли к выводу, что истина непознаваема. Произведения Карнеада и Аркесилая не сохранились. Сторонником академического скепсиса является древнеримский оратор и философ Цицерон. До нас дошли многие его работы, где он излагает свое понимание академического скептицизма. Также с академическим скептицизмом мы можем ознакомиться в работе блаж. Августина «Против академиков», где он критикует их учение.

В дальнейшем пирронизм возрождается в I в. до Р.Х. у Энесидема и Агриппы и затем уже во II в. после Р.Х. у Секста Эмпирика, систематизатора и, возможно, наиболее талантливого представителя пирронизма. Секст Эмпирик написал две работы — «Три книги Пирроновых положений» и «Против ученых». В III—IV вв. элементы скептицизма можно найти у знаменитого врача Галена.

Античный скептицизм, как и вся эллинистическая философия, ставила прежде

всего этические вопросы, считая главным решение проблемы, как жить в этом мире, как добиться счастливой жизни. Обычно считают, что скептицизм — это прежде всего сомнение в познаваемости истины, и поэтому сводят скептицизм только к теории познания. Однако в отношении пирронизма это совсем не так. Сомнение в возможности познания истины в пирронизме, разумеется, есть, однако оно играет вспомогательную роль для решения этических вопросов.

Секст Эмпирик делит все философские школы на две группы: догматические и скептические. Догматиков он также делит на собственно догматиков и академиков. Догматики и академики считают, что вопрос об истине они уже решили: догматики, т.е. последователи Аристотеля, Эпикура, стоиков и др., утверждают, что они истину нашли, а академики утверждают (тоже догматически), что истину найти невозможно. Ищут же истину только скептики. Поэтому, говорит Секст Эмпирик, существуют три главных рода философии: догматическая, академическая и скептическая. Диоген Лаэртский пишет, что, кроме названия «скептики» (от σκέπτομαι, «рассматривать, исследовать»), их еще называли апоретиками (от слова «апория»), дзететиками (от ζητέω, «искать») и эффектиками (от ἐπέχω, «воздерживаться от суждения») (Д.Л. IX, 70).

Начало скептической философии Секст Эмпирик находит в способности человека сомневаться. Сомневается же человек потому, что у него имеется скептическая способность: «Скептическая способность есть та, которая противопоставляет каким только возможно способом явление мыслимому; отсюда, вследствие равносильности в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения (ἐποχή), а потом к невозмутимости (ἀταραξία)» (Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений, 8). «Воздержание от суждения, - продолжает Секст, - есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем» (Там же, 10). Отметим, что Секст говорит о скептической способности, и ни разу — о догматической, показывая, что быть скептиком, сомневаться, естественно для человека, догматиком же быть противоестественно.

Таким образом, метод скептицизма состоит в том, что скептик старается рассмотреть все явления и всё мыслимое, выясняет, что эти явления и понятия могут быть воспринимаемы разным способом, в том числе и противоположным, доказывает, что таким образом возникает противоречие, так что одно суждение будет равносильно другому суждению. Вследствие равносильности суждений о противоположных вещах и речах скептик принимает решение о воздержании от суждения о чем угодно, а затем приходит к невозмутимости — атараксии, т.е. к тому, что искали стоики. Каждый из этих этапов у скептиков был тщательнейшим образом разработан. Воздержание от суждений часто называют античным термином «эпохе».

Итак, первой задачей пирроника является противопоставление всего друг другу каким только возможным способом. Поэтому скептик противопоставляет всё: явление — явлению, явление — мыслимому, мыслимое — мыслимому. Для этих целей Энесидем разработал десять способов аргументации, т.н. тропов, а Агриппа добавил еще пять. Часто этими тропами ограничивают рассмотрение скептицизма, и этому есть серьезные причины. В них, действительно, заключены основы античного пирронизма. Однако, как мы видели, такого рода рассуждения играют вспомогательную роль для достижения более важной цели — атараксии.

Спор об этой философии возник при жизни самих скептиков, их упрекали в том, что скептицизм нежизнеспособен: для того чтобы жить и действовать, необходимо в чем-то быть твердо уверенным. Если во всем сомневаться, то ничего невозможно сделать. Как указывалось ранее, еще Аристотель заметил это внутреннее противоречие скептицизма: «А особенно это очевидно из того, что на деле подобных взглядов не держится никто: ни другие люди, ни те, кто высказывает это положение. Действительно, почему такой человек идет в Мегару, а не остается дома, воображая, что туда идет?» (Мет. 4, 4). Однако Секст Эмпирик пишет нечто совершенно противоположное — что скептик принимает свою философию для того, чтобы не остаться всецело бездеятельным (Секст, 23). Скептик ориентируется только на явления и отказывается от познания сущности вещей. То, что для него несомненно, — это явление. Как говорил Тимон, «что мед сладок, я не утверждаю,

но что он таким кажется, я допускаю» (Д.Л. IX, 105). Поэтому скептик действует, опираясь на явления и не раздумывая, что за ними стоит, в чем их смысл и т.д. Догматик же, наоборот, утверждает некоторые положения о сущности этих явления, а они могут быть и ошибочными, что показывает различие догматических школ. И что получится, если человек начинает действовать в соответствии с ошибочной философией? Это приведет к печальным последствиям. Если же опираться в своей философии только на явления, на то, что несомненно, то деятельность будет иметь прочную основу.

Это положение Секста Эмпирика имеет и другие корни. В это время в Греции существовали три медицинские школы: методическая, догматическая и эмпирическая. Врач Секст принадлежал к школе эмпириков, о чем говорит его имя. К этой же школе впоследствии будет принадлежать знаменитый врач Гален. Эмпирики утверждали, что не надо заниматься поисками первоначал болезней, не нужно определять, чего больше в человеке: земли или огня, воды или желчи, как это предлагали врачи-догматики, а нужно руководствоваться опытом, смотреть на симптомы болезни и избавлять от них больного. При лечении больных этот метод давал хорошие результаты, однако врачи-эмпирики желали лечить не только тело, но и душу. Главной болезнью души является догматизм, ибо он мешает человеку достичь счастья, и поэтому от догматизма надо лечить. Человека надо лечить от того, в чем он заблуждается, - что можно познать суть вещей.

Рассмотрим те скептические аргументы, которые выдвигают пирроники. Вначале о тропах Энисидема. Их десять, они в основном охватывают чувственную сторону познания. Перечень этих тропов дают Диоген Лаэртский и Секст Эмпирик. Порядок изложения у них несколько различен, мы будем следовать Сексту Эмпирику.

Первый троп основывается на разнообразии живых существ и их познавательных способностей. Обычно философы утверждают, что критерием истины является человек, т.е. он мера всех вещей (Протагор) и только он может познать истину. Скептик справедливо спрашивает, а почему, собственно, человек? Ведь человек познает окружающий мир благодаря органам чувств. Но разнообразие животного мира показывает, что у животных также имеются органы чувств, и они отличаются от человеческих. Почему мы считаем, что человеческие органы чувств дают более истинную картину мира, чем чувства животных? Например, «как можно сказать, что при осязании получают одинаковое впечатление [животные] и черепахообразные, и имеющие обнаженное мясо, и снабженные иглами, и оперенные, и чешуйчатые? И как могут получать одинаковое восприятие слуха и те, у кого слуховой орган весьма узок, и те, у кого он весьма широк, и те, у кого уши волосатые, и те, у кого они гладкие?» (Секст, 49-50). Поэтому считать себя критерием познания истины человек не имеет права. «Если же в зависимости от разницы между живыми существами являются различные представления, судить о которых невозможно, то необходимо воздерживаться от суждения о внешних предметах» (61).

Второй троп: философ делает предположение: допустим, все же, что человек является критерием истины, «что люди достойны большего доверия, чем неразумные животные» (79). Но людей много, и они разные. Существуют скифы, греки, индийцы. Они по-разному переносят холод и жару, пища для одних полезная, для других — вредная и т.д. Люди разнообразны, и поэтому нельзя сказать, какой именно человек правильно воспринимает внешние предметы.

Третий троп: даже если допустить, что можно найти человека, который является критерием истины, то и это не поможет познать сущность вещи. Ведь у каждого человека много органов чувств, которые могут по-разному давать картину окружающего мира. «Мед некоторым кажется сладким на вкус, но неприятным на вид. Поэтому невозможно сказать, сладок ли он действительно или неприятен» (92). У человека только пять органов чувств, а возможно, что существуют некоторые качества предметов, невоспринимаемые ни одним из этих органов, подобно тому, как слепой от рождения не знает ничего о цветах, а глухой — о звуках.

Четвертый троп: один и тот же предмет может восприниматься по-разному в разных обстоятельствах, в различных ситуациях, «в зависимости от возраста, от

движения или покоя, от ненависти или любви, от недоедания или сытости, от опьянения или трезвости» (100). Например, для влюбленного женщина кажется красивой, для другого — обычной. «Вино кажется кислым тем, кто поел перед этим фиников или фиг, и сладким — поевшим ранее орехов или гороха». Отсюда также вытекает воздержание от суждения.

Пятый троп говорит о зависимости от положения, расстояний и мест. Например, башня издали кажется маленькой, а вблизи — большой. Одно и то же пламя светильника тусклое на солнце и яркое — в темноте. Коралл в море мягкий, а на воздухе — твердый. Можно сказать лишь то, каким кажется предмет в связи с тем или иным положением, или расстоянием, или местом, каков же он по природе — познать нельзя.

Шестой троп «находится в зависимости от примесей», пишет Секст (124). Никакой предмет или явление не воспринимается сам по себе, обособленно, но всегда в совокупности с чем-либо. Например, «один и тот же звук кажется иным в соединении с редким воздухом, и иным в соединении с густым» (125). Ароматы опьяняют в бане сильнее, чем в обыкновенном воздухе и т.д. Поэтому в силу примесей чувства не воспринимают точной сущности внешних предметов. Вывод тот же — воздержание от суждения.

Седьмой троп «касается отношений величины и устройства подлежащих предметов» (120). Один и тот же предмет может выглядеть по-разному в зависимости от того, большой он или маленький, разбит он на составные части или является целым. Например, «песчинки, отделенные друг от друга, кажутся жесткими, собранные же в кучу они производят мягкое ощущение», «опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же с целым они представляются белыми»; «вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а выпитое с излишком, расслабляет тело» и т.д.

Восьмой троп «говорит об отношении к чему-нибудь» (135). Скептик утверждает, «что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе». Например, всякий, кто выносит какое-нибудь суждение о чем-либо, говорит это по отношению к самому себе, к своим ощущениям, к своему образу мыслей и т.п. И вообще, все существует «по отношению к данной примеси, данному способу, данному составу, определенной величине и определенному положению».

Девятый троп касается постоянно или редко встречающегося. «Солнце, конечно, должно поражать нас гораздо больше, чем комета, — пишет Секст Эмпирик, — но так как мы видим солнце постоянно, а комету редко, то мы поражаемся кометой так, что считаем ее даже божественным знамением, солнцем же не поражаемся несколько» (141). То, что встречается реже, нас поражает больше, чем то, что встречается часто, даже если оно по сути своей событие весьма обыденное.

Десятый троп связан с вопросом нравственности и находится в зависимости от поведения, обычаев, законов, верований и догматических положений разных народов, их. Секст приводит примеры, где показывает, что у разных народов свои представления о добре и зле, о приличном и неприличном, о различных религиозных верованиях, законах и обычаях. Например, «некоторые из эфиопов татуируют маленьких детей, мы же нет; и персы считают приличным носить длинную разноцветную и длинную до пят одежду, для нас же это неприлично» и т.д.

Как видно из изложенного, тропы Энесидема отмечают самопротиворечивость чувственного познания и являются, таким образом, ответом на сенсуалистическую гносеологию. Но и рационализм, согласно скептикам, не может привести нас к истине, и об этом говорят тропы Агриппы.

Первый троп — о разноречивости. Он свидетельствует о том, что существует огромное разнообразие философских систем, люди не могут договориться и найти истину, отсюда следует, что если до сих пор нет ни в чем согласия, то нужно пока воздерживаться от суждения.

Второй троп — об удалении в бесконечность. На основании его скептик утверждает: все, что мы приводим в доказательство истинности некоего положения, тоже должно быть доказано, если мы считаем его истинным, а оно, в свою очередь,

также должно быть доказано, и т.д. Таким образом, выстраивается бесконечная цепь доказательств, мы не знаем, откуда начать обоснование, и поэтому воздерживаемся от суждения.

Третий троп называется «относительно чего», при котором подлежащая вещь кажется нам той или иной по отношению к тому, кто судит о предмете или созерцает его, и к самому созерцаемому или познаваемому предмету. В познании предмета всегда участвует субъектом познания, нет субъекта без объекта и наоборот. Когда мы о чем-нибудь судим, то вмешиваемся в то, о чем судим, и поэтому мы не можем судить о предмете самом по себе, так как он сам по себе не существует, а существует только лишь для нас.

Четвертый троп — о предположении. Если философ желает избежать удаления в бесконечность, то он догматически предполагает, что некоторое положение является истинным само по себе. Но скептик не соглашается на такую уступку, считая, что это именно уступка, положение принимается без доказательства и поэтому не может претендовать на истину.

Пятый троп — о взаимодоказуемости: чтобы избежать бесконечности в доказательстве, философы часто впадают в ошибку взаимодоказуемости. Одно положение обосновывают при помощи другого, которое в свою очередь обосновывается при помощи первого.

Все эти тропы скептики применяют при рассмотрении любого философского вопроса, чему посвящены все остальные страницы книг Секста Эмпирика. Секст доказывает, что необходимо воздерживаться от суждения по вопросам о критерии добра и зла, познания истины, существования Бога или богов, о существовании причин и следствий, о том, что такое время и место, определение и доказательство и т.д. Например, проблема причинности: существует причина или не существует? Вначале Секст Эмпирик доказывает, что причина существует, ибо трудно предположить, что существует какое-нибудь действие без его причины, тогда все было бы в полном беспорядке. Но с неменьшей убедительностью он доказывает, что никакой причины нет. Ибо прежде чем помыслить какое-нибудь действие, мы должны знать, что есть причина, которая порождает это действие; а для того, чтобы знать, что есть причина, мы должны знать, что есть некое действие, причиной которого она является, т.е. мы не можем ни причину, ни действие помыслить отдельно, они соотносительны друг с другом. Поэтому, чтобы помыслить причину, нужно раньше познать действие, а чтобы познать действие, нужно раньше познать причину. Из этой взаимодоказуемости выходит, что мы не можем знать ни причину, ни действие. Далее, для каждой причины должна существовать причина этой причины и так до бесконечности. Еще аргумент: причина или сусуществует с действием, или предшествует ему. Но если причина существует раньше действия, то она не является причиной этого действия, ведь причина непосредственно связана с действием; не может причина быть и одновременной с действием, ведь действие происходит после причины. Таким образом, поскольку можно доказать и что причина есть, и что причины нет, необходимо воздерживаться от суждения по этому вопросу.

Несколько слов о том, как античный скептицизм взаимодействовал с зарождающимся христианством. Можем ли мы сказать, что скептицизм мешал или способствовал распространению христианства? Некоторые историки философии считают, что античный скептицизм подготовил почву для того, чтобы семя христианства благодаря проповеди апостолов упало на благоприятную почву. Скептические взгляды в первые года после Р.Х. настолько были распространены среди античных мыслителей, что любое высказывание могло восприниматься как вполне возможное. Скептицизм подготовил античный мир к тому, чтобы сказать: «Верую, ибо абсурдно». Поэтому можно сказать, что скептицизм играл подготовительную роль для распространения христианства в Европе, разрушая античное доверие только разуму.

Отношение христианских богословов к скептицизму было различным. С одной стороны, раннехристианский писатель Лактанций считал скептицизм хорошим введением в христианство, ведь скептицизм показывает слабость нашего разума, он доказывает, что разум не может своими силами познать истину, для этого необхо-

димо откровение. С другой стороны, блаж. Августин доказывает, что скептицизм не является истинной философией, он разрушает веру в существование истины, а поскольку Бог есть истина, то скептицизм ведет к атеизму. Поэтому, согласно блаж. Августину, необходима непримиримая борьба со скептицизмом. Восточные же отцы Церкви относились к скептицизму достаточно прохладно. Свт. Григорий Богослов и патриарх Фотий показывают свое знакомство с идеями античных скептиков, но никак не комментируют их взгляды. Такое расхождение в отношении к скептицизму со стороны западных и восточных богословов обусловлено, возможно, тем, что западные христиане познакомились со скептицизмом на латыни, через Цицерона, бывшего академиком, т.е. догматиком, отрицавшим познаваемость истины; восточные же христиане читали по-гречески работы пирроников Энесидема (сохранился даже конспект работы Энесидема, сделанный свт. Фотием) и Секста Эмпирика, не высказывавших столь негативного отношения к возможности познания истины.

ПЛОТИН

Жизнь и трактаты

Не в такой мере известный обывателю, как Сократ, Платон или Аристотель, древнегреческий философ Плотин (III в. после Р.Х.) вполне может быть поставлен в один ряд с этими гениями античной мысли. До Плотина античная философская мысль развивалась примерно тысячу лет. Существовали различные школы, которые никак не могли найти между собой точек соприкосновения, и Плотин предпринимает беспрецедентную попытку сделать синтез всех предыдущих систем.

К этому времени философы практически перестали создавать самостоятельные философские учения, обычно все их усилия были направлены на то, чтобы как можно более подробно и толково изъяснить мысли древних. Во многом это было связано не только с фактами социальной жизни, но и с усилиями скептиков, которые подвергали разрушительной критике все философские рассуждения. Обычная позиция философов того времени сводилась к толкованию мыслей Платона и Аристотеля, Сократа и Пифагора, Гераклита и Демокрита, к которым возводили начало своих школ соответствующие философы, шла ли речь об академниках, перипатетиках, стоиках или эпикурейцах. Позиция их сводилась к безраздельному уважению мысли древних. Самая популярная фраза того времени — «он сказал» (φῆσι). Он — это или Платон, или Аристотель, или Сократ, или Пифагор; и то, что «он сказал», означало высшую истину, которую невозможно оспаривать, а можно лишь исследовать.

Принадлежа своему времени, своей эпохе, Плотин, казалось бы, также не создавал своей собственной школы. Сам он ощущал себя платоником — истолкователем учения Платона. Хотя в своих трактатах он иногда и позволял себе поспорить с Платоном, но фраза «он сказал» встречается у Плотина довольно часто. Но платонизм Плотина весьма оригинален. Это уже не чистый Платон, а Платон, обогащенный взглядами Аристотеля, стоиков, скептиков, эпикурейцев, пифагорейцев, — но не эклектично, а путем создания цельной философской системы, которая получила название *неоплатонизма*. В этом названии содержится доля истины, но всего лишь доля. Это действительно платонизм, но платонизм, в значительно большей степени являющийся самобытным учением Плотина и его учеников и последователей: Порфирия, Ямвлиха и Прокла. Именно этими четырьмя именами обычно исчерпывается история неоплатонизма. Философия неоплатонизма оказалась весьма влиятельной школой своего времени и оказала одно из сильнейших воздействий на последующую (в том числе и на христианскую) философскую мысль.

О жизни Плотина можно узнать из работы, написанной его учеником Порфирием, которая так и называется «Жизнь Плотина». Жизнеописание своего учителя Порфирий начинает следующими словами: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике, и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о роди-

телях, и о родине» (*Порфирий. Жизнь Плотина*, 1). Такое начало настраивает на то, что даже из этого жизнеописания о жизни Плотина можно узнать довольно мало. Порфирий продолжает: «А позировать живописцу или скульптору было для него так противно, что однажды он сказал Амелию, когда тот попросил его дать снять с себя портрет: «Разве мало тебе этого подобия, в которое одела меня природа, что ты еще хочешь сделать подобие подобия и оставить его на долгие годы, словно в нем есть на что глядеть?» Эти фразы блестяще показывают характер Плотина и отношение его к миру материальному. Правда, Амелий все же смог написать портрет философа, просто посещая его занятия. Возможно, это то единственное изображение (кстати, весьма поврежденное временем), которое дошло до наших дней.

Из жизнеописания мы узнаем, что Плотин умер в 270 г., прожив 66 лет. Следовательно, родился он в 204 г., место его рождения в точности не известно. Предположительно это было местечко Лико в верхнем Египте (в дальнейшем Ликополис, а ныне египетский город Асьют), но Порфирий этого не указывает. Он пишет, что Плотин учился в Александрии и первые годы своей жизни он провел именно в этом египетском городе. Из детства Плотина Порфирий указывает довольно своеобразную деталь: «О жизни своей случалось ему в беседах рассказывать нам вот что. Молоком кормилицы он питался до самого школьного возраста и еще в восемь лет раскрывал ей груди, чтобы пососать; но, услышав однажды: «Какой гадкий мальчик!», устыдился и перестал. К философии он обратился на двадцать восьмом году и был направлен к самым видным александрийским ученым, но ушел с их уроков со стыдом и печалью, как сам потом рассказывал о своих чувствах одному из друзей; друг понял, чего ему хотелось в душе, и послал его к Аммонии, у которого Плотин еще не бывал; и тогда, побывав у Аммония и послушав его, Плотин сказал другу: «Вот кого я искал!» (3).

У Аммония Саккаса Плотин пробыл 11 лет. Кроме Плотина, у Аммония обучалось довольно много учеников, в том числе, как пишет Порфирий, был среди них и некий Ориген. Между учениками Аммония была договоренность о нераспространении взглядов своего учителя, но впоследствии двое из учеников этот уговор нарушили, и одним из них был Ориген.

Когда Плотину исполнилось 39 лет, он захотел узнать, чему учат восточные философы – персы и индусы. И выбрал он довольно необычный для нас, но вполне обычный для того времени способ: записался воином к императору Гордиану и участвовал вместе с его войском в походе на Персию. Гордиан погиб в Месопотамии, Плотин едва спасся и укрылся в Антиохи, и оттуда, уже 40 лет от роду, приехал в Рим. Из Рима Плотин уже не выезжал, и только перед смертью уехал в Кампанию, в имение своего старого друга, где и провел последние месяцы своей жизни.

В Риме Плотин основал свою школу; у него было довольно много учеников (в том числе и Порфирий). Начав преподавать, он стал обучать учеников своей собственной философии. Сформировались ли его взгляды к тому времени уже окончательно, или в процессе преподавания он их развивал — об этом бытуют разные мнения. А.Ф. Лосев, в частности, указывает, что Плотин в это время излагал свои собственные, уже сформировавшиеся взгляды и ни о какой дальнейшей их эволюции речи быть не может²³. Ряд других философов (в том числе автор этих строк) придерживаются несколько другого мнения. К сорока годам Плотин только лишь закончил учебу (11 лет он учился у Аммония Саккаса, один год странствовал и затем сразу же стал преподавать). Из первых его трактатов видно, что терминология его к этому времени еще не совсем устоялась, и в дальнейшем его творчестве прослеживается значительная эволюция.

Но и трактаты Плотин начал писать тоже далеко не сразу. Вначале, как это было принято у античных философов, он преподавал в устной форме, и только потом, по просьбе учеников, стал записывать свои трактаты. При этом Плотин обладал феноменальными способностями, на которые указывает Порфирий: «Продумав про себя свое рассуждение от начала и до конца, он тотчас записывал продуманное

²³ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики, т.6. М., 1982. С.

и так излагал все, что сложилось у него в уме, словно списывал готовое из книги. Даже во время беседы, ведя разговор, он не отрывался от своих рассуждений: произнося все, что нужно было для разговора, он в то же время неослабно вперял мысль в предмет своего рассмотрения. А когда собеседник уходил от него, он не перечитывал написанного, ибо, как сказано, был слишком слаб глазами, а принимался прямо продолжать с того же места, словно и не отрывался ни на миг ни для какого разговора. Так умел он беседовать одновременно и сам с собою и с другими, и беседы с самим собою не прекращал он никогда, разве что во сне; впрочем, и сон отгонял он от себя, и пищу довольствовался самой малой, воздерживаясь порою даже от хлеба, довольствуясь единою лишь сосредоточенностью ума» (8).

Кроме того, что Плотин был гениальным философом, факты, описанные Порфирием, показывают, что он был еще и незаурядным педагогом, потому что многие богатые граждане Рима перед смертью отдавали Плотину своих детей на воспитание, «доверяя их и все свое имущество его опеке, словно был он свят и божествен» (9). Этот факт говорит о том, что Плотин был довольно обеспеченным человеком и дом его был достаточно велик.

Об отношении Плотина к своему телу мы уже имеем представление, и результат такого отношения можно было наблюдать в последние годы жизни Плотина. «Часто страдая животом, он никогда не позволял себе делать промывание, твердя, что не к лицу старику такое лечение; и он отказывался принимать териак, говоря, что даже мясо домашних животных для него не годится в пищу. В бани он не ходил, а вместо этого растирался каждый день дома; когда же мор усилился (неизвестно, о какой именно эпидемии здесь идет речь. — *В.Л.*) и растиравшие его прислужники погибли, то, оставшись без этого лечения, он заболел еще и горлом. При мне никаких признаков этого еще не было, — пишет Порфирий, — но когда я уехал, болезнь его усилилась настолько, что и голос его, чистый и звучный, исчез от хрипа, и взгляд помутился, и руки и ноги стали подволакиваться» (2). Какая именно болезнь постигла его в последние месяцы его жизни, неизвестно. Разные врачи на основании перечисленных выше симптомов предполагают разное: одни говорят, что это была проказа, другие — туберкулез.

«О кончине его Евстохий нам рассказывал так (сам Евстохий жил в ПUTEОЛАХ и поспел к нему, лишь когда уже было поздно): умирающий сказал ему: «А я тебя все еще жду», потом сказал, что сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной; и тут змея проскользнула под постелью, где он лежал, и исчезла в отверстии стены, а он испустил дыхание (по тогдашним языческим поверьям, душа, уходя из тела, принимает вид змеи. — *В.Л.*). Было ему, по словам Евстохия, шестьдесят шесть лет» (2).

Трактаты Плотин писать стал не сразу, но лишь по просьбе учеников стал аписывать те рассуждения, которые приходили ему в голову. Заглавий к ним он не давал, поэтому ученики озаглавливали их сами. Порфирий перечисляет эти названия: «О прекрасном», «О бессмертии души», «О судьбе», «О сущности души», «О трех начальных субстанциях», «О двух материях», «О качестве», «О диалектике», «О силе и действии», «Против гностиков» и т. д. — всего насчитывается 54 трактата, хотя в действительности их было иное количество. Порфирий, получив после смерти своего учителя наследство в виде письменных его работ, решил их издать. Он пишет, что число 54 его поразило тем, что оно разделяется на 6 и на 9: оба числа являются совершенными, что показывает совершенство всех трактатов Плотина. В действительности, это не совсем так, потому что некоторые трактаты Порфирий разбил на несколько частей, а другие, наоборот, объединил в один, так что число 54 получилось у него достаточно искусственно.

Эти трактаты Порфирий объединил в шесть групп, в каждой группе по девять. Девять по-древнегречески будет *эннеа* (ἐννέα), поэтому трактаты получили название «Эннеады» (т. е. девятки) — так и называются работы Плотина во всей их совокупности. Разбил их Порфирий следующим образом: в первую Эннеаду он включил трактаты, посвященные этике, во вторую — посвященные предметам физическим и обнимающие то, что относится к космосу; третья Эннеада, также посвященная космосу, охватывает смежные с ним предметы — то, что мы бы назвали натур-

философией, философией природы; четвертая посвящена работам о Душе; пятая — работам об Уме; шестая, наиболее объемная Эннеада, включает работы о Едином.

Место, занимаемое трактатом в Эннеаде, у Порфирия не случайно. Как он сам пишет, он расположил их, «в каждой начиная с вопросов менее значительных». Однако, с нашей точки зрения, это не совсем так, и их можно расположить и несколько иначе. Так, например, трактат «О трех первоначальных субстанциях», помещенный первым в пятой эннеаде (V.1), в действительности чрезвычайно важен для понимания всей философии Плотина. Это, пожалуй, единственный трактат, в котором Плотин делает попытку изложить систему своей философии. Обычно он рассуждал о каком-нибудь конкретном вопросе, но при этом приводил в действие весь арсенал своей философии. Поэтому в любой работе Плотина в сжатой форме содержится вся его философия. Поэтому понимать Плотина весьма и весьма сложно. Проблема герменевтики, ставшая наиболее популярной в XX в., для Плотина актуальна как ни для кого из философов: для того, чтобы знать всю философию Плотина, нужно читать его работы, посвященные конкретным проблемам, а для того, чтобы читать и понимать эти проблемы, нужно знать всю его философскую систему. Плотина часто считают одним из наиболее сложных философов. Язык, которым написаны его трактаты, часто непонятен; очевидно, что писал он их не как педагог, а скорее записывал их для себя или для тех своих учеников, которые уже все знали из устных занятий и которым эти работы скорее нужны были для того, чтобы повторить то, что было уже им известно. Поэтому читать Плотина довольно трудно, и так же, как и Гераклита, его называют «темным философом».

Еще об одной проблеме, связанной с именем Плотина, — об Оригене. Второй раз это имя всплывает в работе Порфирия в следующем контексте. Порфирий пишет: «А когда к нему на занятия пришел Ориген, то он весь покраснел и хотел тотчас же встать с места; Ориген просил его продолжать, но он ответил, что когда говоришь перед тем, кто заранее знает, что ты скажешь, то надо скорее кончать; и, сказав еще несколько слов, закончил занятие» (). Это, конечно, можно объяснить тем, что Ориген учился вместе с Плотиним у Аммония Саккаса, но понятно и то, что Ориген должен быть человеком, по своему уму по крайней мере равным Плотину, если не превосходящим его. В любом случае можно сделать вывод, что Ориген, по всей видимости, был человеком не менее умным, чем Плотин. Если о Плотине говорят как об одном из наиболее гениальных философов, то Ориген также не мог затеряться в истории. Это дает основание предположить, что это был тот самый Ориген, один из учителей христианской Церкви, который, с одной стороны, оказал огромное влияние на богословие многих Отцов Церкви (в частности, великих каппадокийцев), а с другой, вероятно, сам того не желая, своим трактатом «О началах» дал толчок многим ересям, впоследствии осужденным на V Вселенском соборе. Это гипотеза, и до сих пор одни считают, что Ориген — ученик Аммония Саккаса, друг Плотина и Ориген-христианин - это одно и то же лицо, другие же считают, что это совершенно разные лица. Никаких исторических доказательств в пользу того или иного предположения пока не найдено, поэтому каждый выбирает ту версию, которая ему по душе. Но все же местожительство Оригена и Плотина, годы их жизни, общность философских положений (главное у Плотина – учение об ипостасях, Ориген же первым ввел термин «ипостась» в христианское богословие²⁴), а также ум Оригена, о котором идет речь у Порфирия, - все это позволяет предположить, что Ориген-христианин и Ориген — друг Плотина одно и то же лицо. К тому же Порфирий указывает, что Ориген написал трактат, в котором говорится, что «царь есть единственный творец», т. е. говорится о Боге как о Творце мира, а это возможно лишь в христианском понимании этого понятия.

²⁴ «Плотин жил позже самого Оригена и потому, конечно, не мог влиять на него своею системою. Но и Плотин, и Ориген были учениками Аммония Сакка, о системе которого по необходимости приходится судить по философии знаменитого ученика его, Плотина» (*Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т.1. М., 1999. С. 9-10.*)

Подход к философии Плотина

Понимать философию Плотина весьма и весьма сложно, оттого что сам Плотин не стремился излагать ее систематически (так, как ее станут излагать философы XVII или XVIII в.). Многие историки философии пытаются, что называется, восстановить систему философии Плотина. В курсах истории античной философии, как правило, философия Плотина излагается в виде ее онтологии — т. е. учения о Едином, Уме, Душе и материи. В таком случае неоплатонизм сводится просто к онтологическому иерархизму, к пониманию того, что, кроме материального бытия, существует бытие духовное, а духовное бытие также не однородно (как это было у Платона), а разбито на три уровня бытия, на три субстанции, которые именуется, соответственно, Душа, Ум и Единое. Такой подход по-своему правильный, но к этому не сводится вся философия Плотина. Для Плотина, как и для любого мыслителя, его философия есть ответ на самые острые вопросы его мироощущения. Поэтому чтобы понять и восстановить систему Плотина, необходимо понять, что же это были за вопросы, которые не давали спокойно жить философу.

Время, когда жил и писал Плотин, — III в. после Р.Х. — было временем развала Римской империи, начала нашествия варваров и одновременно временем попыток сохранить величие империи, когда разные императоры предпринимали довольно значительные походы. Это время, когда прежние античные идеалы — этические, религиозные, философские — уже себя изжили и никто не воспринимал их всерьез, а христианство еще не распространилось и не стало официальной религией. Можно определить это время, как время духовного вакуума — один из наиболее тяжелых периодов в истории человечества, когда человеческая личность вообще ни во что не ставилась. Настроение людей в то время было отнюдь не духовным, его можно выразить лозунгом черни: «Хлеба и зрелищ!» — вот о чем мечтали люди, вот до чего пал «венец творения».

Плотин, который жил в это время, видел все эти безобразия — и во время похода на Персию, и во время жизни в Риме — но хотел, тем не менее, найти выход из этого положения. Возможно, он знал о христианстве: название одного из его трактатов, «Против гностиков», дает основание такому предположению. В нем он не пишет ни слова о христианстве, но с гностиками сильно полемизирует. Порфирий, его ученик, впоследствии напишет трактат против христиан. Так или иначе, ни за, ни против христианства Плотин нигде не высказывался, и о его отношении к христианству можно только гадать. Плотин ищет пути спасения человека не на религиозном поприще, не через Христа, а на пути собственно философском. Почему? Плотин — типично греческий философ. Он доверяет только разуму («еллины ищут мудрости» (1 Кор. 1, 22)). Для Плотина было бы верхом безумия предоставить решение столь важного вопроса, как обретение бессмертия души и возвращение ее Богу, не разуму, а вере.

Порфирий рассказывает: «Когда однажды Амелий, человек очень богобоязненный, всякое новолуние и всякий праздничный день ходивший по всем храмам, предложил и Плотину пойти с ним, тот сказал: "Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!", но что он хотел сказать такими надменными словами, этого ни сам я понять не мог, ни его не решился спросить» (10). Мысль о том, что весь божественный мир находится внутри человека, вытекает из всей философии Плотина, об этом буквально кричат его трактаты, и тогда ясно, что такому человеку незачем ходить в языческие храмы. Истинное богопознание есть прежде всего самопознание, и на путях самопознания и нужно искать ключ к философии Плотина.

Кроме этого чисто философского ключа, есть еще один. О нем говорится в трактате «О нисхождении души в тела». Здесь Плотин пишет следующее:

«Пробуждаясь от тела к себе самому, я оказываюсь от всего в стороне, самого же себя — внутри; созерцая мир изумительной красоты, я глубоко верю в то, что главному во мне судьбой назначен удел нетленных; я преисполнен сил жизни истинной и слит с бытием божественным; утвердившись в нем, я охвачен силою того бытия, что превосходит все остальное в умопостигаемом, и вот опора моя там, — после такого успокоения в божественном, снизойдя от ума к рассуждению, я всякий раз недоумеваю: как объяснить это мое нынешнее сошествие вниз и как душа

моя вообще оказалась рожденною внутри тела» (IV, 8, 1).

Многие склонны видеть в этих словах Плотина описание необычного духовного состояния, которое именуется мистическим экстазом и которое, по словам Порфирия, Плотин испытывал четыре раза в своей жизни. Это состояние внутреннего экстаза, выхода из самого себя, из своей телесной оболочки в некоторое истинное умопостигаемое бытие, о котором невозможно рассказать и существование которого не нужно доказывать, но которое ты непосредственно зришь и вид которого убеждает тебя больше, чем что бы то ни было другое, больше, чем какие бы то ни было философские рассуждения, - этот мистический экстаз также, возможно, лежит в основе философии Плотина.

Таким образом, в основание философии Плотина можно положить, с одной стороны, его мистический опыт, экстаз, непосредственное видение духовных субстанций, а с другой — философские рассуждения, основанное на платоновском и аристотелевском методе анализа самопознания. Этот двойственный философско-мистический опыт и порождает философскую систему Плотина - , а отнюдь не простого ученика и последователя Платона.

В трактате V.1 Плотин пишет, что душа человека имеет высшее происхождение, божественную природу, и недоумевает, отчего это происходит, что души забывают Бога, своего Отца? Отчего происходит, что они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божиим, теряют знание и о Боге, и о самих себе? Как дети, тотчас после рождения отлученные от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине, не узнают их потом и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога, теряют, наконец, фактически свое природное, прирожденное достоинство вследствие забвения о своем происхождении. Души находятся в забвении Бога по той причине, что все внешнее, чувственное, чтут и любят больше, чем самих себя.

Именно вопросы, почему наши души забыли Бога и оказались в столь бедственном положении, почему они, находясь в телах, ценят телесное больше всего, Плотин считает самыми главными. Чтобы избавить людей от этого заблуждения, им нужно показать всю ничтожность того, что они обычно так высоко ценят, и напомнить им о божественном происхождении и достоинстве души. Второй пункт должен предшествовать первому, так как будучи разъяснен, он прольет свет и на первый. Прежде всего, как пишет Плотин, исследовать нужно «исследующее, которое ставит вопросы и выносит суждения» (I, 1, 1), т. е. разумное начало в душе, начав свои размышления не с познания окружающего мира, а с исследования внутреннего мира.

Такое начало философии Плотина может иметь и другое, чисто внешнее происхождение. Мы помним, что к тому времени скептиками уже была доказана тщетность всех попыток построить какую-либо философскую систему на основании как рационалистических методов, так и методов сенсуалистических. Никакая философия, утверждали скептики, не может привести к познанию истины. Скептическая проблема, по всей видимости, стояла и перед Платином. Поэтому для того, чтобы понять причину всего этого, и нужно «исследовать исследующее», т. е. не просто душу, а то, что в душе является ведущим началом, - что стоики называли «гегемоникон» (ἡγεμονικόν), *владычественное* (это слово впоследствии перейдет и в терминологию Отцов Церкви). Владычественное, ведущее — это разум, то, что мыслит, ибо центр души — в мысли. Поэтому прежде всего нужно исследовать душу, а для этого нужно направить исследование на главное в ней, на ее познающую способность, и таким образом познать то, что познает. Это проблема из проблем: как можно познавать то, что само познает, т. е. саму мысль, которая всегда является субъектом познания, сделать одновременно объектом познания?

Бессмертие души

Понимая всю сложность проблемы? что наша душа имеет божественное происхождение, Плотин решает ее не сразу. Вначале он доказывает, что душа бессмертна, ибо сущностно отличается от мира материального. Этот шаг для Плотина необходим, поскольку, показав бессмертие души, он покажет, что она имеет со-

вершенно другую природу, что невозможно удовлетвориться жизнью в теле, и что Платон был совершенно прав, когда описывал мир материальный как мир теней, а нас - как узников в этой пещере, наблюдающих лишь тени на ее стене.

Итак, доказывая, что душа наша имеет божественное происхождение и что спасение человека возможно (я сознательно употребляю христианский термин «спасение», хотя Плотин его и не использует, но, не будучи христианином, Плотин стремился достичь той же цели, к которой стремится любой христианин, — взойти в мир божественный, достичь «обожения»), Плотин в трактате «О бессмертии души» (IV, 7) пишет, что существуют четыре наиболее распространенные концепции души — стоическая, эпикурейская, пифагорейская и аристотелевская, и всем этим концепциям противопоставляет платоновскую. Плотин подробно описывает эти концепции античных философов о душе и подвергает их серьезной критике. Аргументы, которые приводит Плотин, настолько просты, серьезны и убедительны, что многие христианские мыслители будут их использовать в своих работах (напр., преп. Максим Исповедник, свт. Феофан Затворник). Эпикурейцы, основываясь на демокритовом атомизме, утверждают, что душа есть совокупность атомов. Стоики утверждают, что душа есть тонкое тело, т. е. разновидность материи. Пифагорейцы говорят, что душа есть гармония тела. И, наконец, перипатетики считают, что душа есть *энтелехия*, или форма естественного тела.

Рассматривая вначале учение эпикурейцев, Плотин замечает, что душа не является совокупностью *атомов*, ибо каждый атом сам в себе не несет жизненного начала. Если один атом не имеет жизненного начала, то откуда оно возьмется у совокупности атомов? «Нелепо предполагать, что, раз ни одно из тел жизнью не обладает, то жизнь создана их совокупностью» (IV 7, 2). Но даже если у совокупности атомов это жизненное начало появилось, то необходимо предположить, что оно пришло к атомам откуда-то извне; тем самым неявно предполагается, что душа и атомы противоположны друг другу: если один атом не одушевлен, а совокупность атомов обладает жизненным началом, то, следовательно, это жизненное начало откуда-то в нем появилось, и если оно откуда-то пришло, значит, оно существует отдельно от атомов.

Затем Плотин рассматривает учение стоиков. Если душа есть *тело*, как утверждают они, то тогда душа должна обладать и всеми телесными свойствами. Любое тело бывает или влажным, или сухим, или теплым, или горячим, или черным, или белым. «Если тело будет только горячим, оно будет греть, а если только холодным — охлаждать... Напротив того, душа в одних живых существах производит одни, а в других — другие [качества]» (IV 7, 4). Душа объединяет в себе все эти начала, она может позволить в себе существование противоречий, она может вместить и начало влажное, и начало сухое, сама не будучи при этом ни влажной, ни сухой.

Будучи телесной, душа должна обладать и таким свойством телесности, как движение, но это также абсурдно, ибо мы не видим, чтобы душа двигалась. Любое материальное тело обладает свойством роста, душа же этим свойством не обладает. Свойство роста указывает, что материя постоянно находится в некотором движении, и рост тела или предмета происходит от того, что другие части материи входят в него и становятся его частями. Если бы душа была телом, то тогда материя также входила бы в душу и выходила бы из души. Далее, душа должна быть неким постоянным субстанциальным началом, что необходимо, если мы вспомним, что душа обладает таким свойством, как память. Если бы душа обменивалась некими своими телесными элементами с окружающим материальным миром, то такой способности, как память, у души не было бы. Душа не имеет частей и формы, пишет далее Плотин, а любое тело всегда делимо на части и всегда объемлемо некой формой. Душа всегда одна и та же и совершенно неосязема, тогда как любое тело всегда воспринимаемо посредством наших органов чувств.

Любое материальное тело всегда познается посредством органов чувств и всегда является предметом ощущения, но, как пишет Плотин, повторяя аргумент Аристотеля, если ощущение существует, то это ощущение должно отличаться от того, что ощущается. Сама душа не познается ощущениями, но ощущает тело, поэтому

душа не может сама ощущать себя, и поэтому она не телесна. Еще более убеждает в нетелесности души наличие у нее такой способности, как мышление, ибо мысль всегда есть акт, осуществляющийся без тела. Для того, чтобы мыслить, человек вообще не прибегает к своему телу, иначе мышление ничем не отличалось бы от чувствования; наоборот, в мышлении человек стремится как бы отделиться от тела, забыть о теле — только в этом случае мысль наиболее чиста и последовательна, чем если бы мы все это время о нашем теле помнили. «Чувственное восприятие — для чувственных вещей, а мышление — для умопостигаемых... так как же [мыслящее начало], будучи величиною (т.е. если бы душа была телом. — В.Л.), помыслит то, что величиною не является, и как оно помыслит неделимое тем, что разделено на части?» (IV 7, 8).

Еще один аргумент, приводимый Платином, — это нравственность. Категории нравственности, добро и зло, вообще неприменимы к материальным телам. Что доброго в красивой статуе или что злого в прыщике на лице человека? Это есть просто некое материальное образование, а добро или зло приписывает этому материальному образованию человек, обладающий нематериальной душой. Поэтому душа не может быть телом, и стоики совершенно напрасно пытаются убедить в обратном.

Таким образом, эти две материалистические концепции, по Платину, не выдерживают никакой критики. Другие две концепции — пифагорейская и аристотелевская — также, по мнению Платина, материалистичны, только в более завуалированной форме. Пифагорейская концепция, утверждая, что душа есть *гармония* тела, указывает на вторичность души по сравнению с материей. Если душа есть гармония тела, то без тела душа не существует. Если тело теряет эту гармонию в результате каких-либо изменений в нем, то и душа также исчезает. Если душа человека есть гармония тела, то со смертью нашего тела она должна прекратить свое существование. Но гармония сама по себе не может существовать; у Пифагора есть излюбленный пример — гармония лиры, музыкального инструмента. Очевидно, что в музыкальном инструменте гармония появляется только тогда, когда этот инструмент создан мастером и настроен музыкантом, т. е. гармония появляется извне, она привносится в материальное тело. Поэтому если мы и говорим, что душа есть гармония тела, то только в том смысле, что душа привносит гармонию в наше тело, а не является гармонией тела. Только с такой поправкой можно принимать пифагорейскую концепцию. Вообще, следует заметить, что пифагорейскую философию Платин не отбрасывал, а воспринял ее в качестве элемента, органично вошедшего в его мысль.

Душа не может быть и *энтелехией* тела, как это указывает Аристотель, ибо это также ставит душу в зависимость от тела. Душа, по Аристотелю, есть энтелехия естественного тела, и возникает она на определенной стадии его развития, когда его форма достигает развития всех возможностей, потенциально в нем заложенных. Но в этом случае душа также оказывается зависящей от тела и не обладает субстанциальной характеристикой. Тем более, что если душа есть энтелехия, т.е. форма тела, а тело имеет различные формы, об этом Аристотель и сам говорил, то можно говорить о форме головы, о форме руки, о форме ноги и т. д., в том числе можно говорить и о форме мысли, о форме нравственности — нематериальные понятия также могут рассматриваться с точки зрения их формы. Это настраивает нас на мысль, что в человеке возможно несколько душ: душа, объемлющая человека целиком, и душа отдельно руки, отдельно ноги и т. д. Но это нереально, душа у человека одна. Тем более, что если душа есть энтелехия тела, душа должна также делиться, как и тело (если тело распадается, то и душа также должна распаться). Что такое смерть человеческого тела? Это распад его, и душа с распадением тела на части также должна распаться, и поэтому она уже не является энтелехией, не является завершенностью.

Если душа есть энтелехия тела, то она зависит от тела и должна обслуживать все его нужды. Но тогда непонятно, откуда в душе человека берутся желания, которые не только не зависят от телесных нужд, но, наоборот, часто противоречат им или свободны от них. Ведь по аристотелевской концепции душа должна бы только

обслуживать потребности тела, и тогда все мысли, которые в ней появлялись бы, должны быть мыслями о том, как поесть, как отдохнуть, как добыть пропитание и т. п. В лучшем случае это может быть душа животного, но человек всегда мыслит, человек есть нравственное, свободное существо, он всегда может поставить перед собой проблему: скажем, вкушать ли сейчас мясо или соблюдать пост и т. п. Мы понимаем, что душа независима от тела, она главенствует над телом, а не тело над ней, как это вытекало бы из аристотелевской концепции.

Рассмотрев эти различные взгляды, Плотин приходит к выводу, что душа абсолютно не зависит от тела и имеет самостоятельную сущность. Душа есть субстанция, которая не зависит от тела и, наоборот, управляет им. Тело зависит от души, а не душа от тела. Это еще раз убеждает Плотина в том, что исследовать нужно именно душу, которая является владывствующим началом в человеке, и именно через познание души можно найти ответ на вопрос о том, почему человек пал так низко, а ответив на этот вопрос, мы сможем ответить и на другой: как же человек может отменить причину этого падения, т. е. как же он может спастись.

От самопознания к познанию мира

Материальный, чувственный мир, таким образом, оказывается не всеобъемлющим бытием, а только лишь одним из видов бытия. Нематериальная, умопостигаемая душа представляет совсем другой вид. Возникает проблема: какое бытие истинное? И эта проблема соотносится с проблемой человека: чтобы найти пути спасения человека, нужно определить, что такое человек, в чем его сущность и что означает спасение человека?

Исследуя сущность человека, Плотин неизбежно приходит к выводу, которого придерживались до него практически все античные философы, к выводу о том, что человек состоит из души и тела. Чтобы познать сущность человека, необходимо познание человеком самого себя. Что это означает? Означает ли это познать душой тело или познать душой душу? Что такое самопознание?

В трактате V.3 Плотин подробно рассуждает о том, что такое самопознание, и приходит к выводу, что самопознание возможно только лишь у простого существа. Нельзя говорить о самопознании как о познании одной частью другой. Поэтому самопознание есть самопознание только лишь простого существа, когда одна часть познает саму же себя, т. е. самопознание предполагает наличие простоты. Поскольку очевидно, что человек мыслит душой, а отнюдь не телом, то, следовательно, самопознание есть познание человеком своей души, а не тела. Еще раз напоминаю вам тезис Плотина, ключевой для понимания его философии, тезис о том, что исследовать надо исследующее. Именно здесь, по мнению Плотина, мы найдем ключ к разгадке человека и всей тайны бытия. Исследовать нужно именно душу, которая есть истинная сущность человека.

Что может служить подспорьем в этом самопознании? В одном из фрагментов, помещенных в трактате III.9, Плотин пишет следующее: «Когда я мыслю, то я наблюдаю умопостигаемую субстанцию, иначе состояние мышления было бы ложным (возможен другой перевод: иначе мы ошибались бы при мышлении. — В.Л.)». Что это означает?

Обращаясь к самопознанию, к анализу своей души, Плотин обнаруживает, что человек первым делом обнаруживает то, что он мыслит. Отнюдь не чувства убеждают человека в его существовании, чувства могут нас обманывать. Чувствам нельзя доверять, можно доверять лишь своему разуму. Особенность же разума состоит в том, что когда человек мыслит, он обнаруживает, что он мыслит, познавая объективную, не зависящую от человека истину. Ведь все люди мыслят одинаково.

Следовательно, познавая свою собственную сущность, я смотрю не в глубины себя, а взираю не некую умопостигаемую субстанцию, на некую природу, которой причастны все люди. Эта природа — не субъективное мое состояние, не особенность моего биологического строения, которое порождает мою психику, как сказали бы сейчас. Нет, постигая свое я, свою душу, я мыслю некую умопостигаемую субстанцию, иначе нельзя было бы объяснить акт познания истины, акт мышления. Если я думаю, что дважды два четыре, и вы со мной соглашаетесь, это означает,

что мы с вами в этот момент узрели эту объективную истину. Точно так же, когда я показываю на доску и говорю, что это доска, и вы со мной соглашаетесь, это происходит потому, что доска существует независимо от нас, и достаточно открыть глаза и взглянуть на нее, чтобы убедиться в объективном ее существовании, в том, что это не химера и не галлюцинация, не бред и не сон, а материальный предмет. Можно даже подойти и потрогать ее, подключая к познанию и другие органы чувств. Точно так же и в области умопостигаемой: если я в процессе своего мышления прихожу к созерцанию некоторых истин, с которыми согласны все люди, то это доказывает, что они не есть порождение моей души, моего бреда, а есть объективная реальность, есть субстанция — не материальная, а умопостигаемая, потому что мы видим истину не глазами, и не руками ее ощупываем, а постигаем ее своим разумом.

Плотин при анализе души обнаруживает и массу других моментов. Кроме того, что человек, анализируя себя, обнаруживает в себе множество мыслей, он обнаруживает в себе, в своей душе ощущения, эмоции, страсти. Все это обнаруживается в душе, и это, по Плотину, не есть просто мои субъективные состояния, а объективная реальность, объективная субстанция. Доказательством того, что люди друг друга понимают, служит тот факт, что все, что происходит в душе человека, есть проявление некоей умопостигаемой сущности, некоей умопостигаемой природы. Эмоции, страсти, ощущения, чувства — все это есть проявления некоего мира, существующего объективно, но этот мир существует и субъективно, во мне. Тот факт, что дважды два четыре, от меня не зависит, это объективная истина, но в отличие от материального мира, который существует только вне меня, умопостигаемый мир существует двояко: с одной стороны, во мне, в моей душе, с другой — вне меня, но вне меня не в пространственном смысле, а вне меня как объективная реальность. И это есть одно и то же существование умопостигаемого мира. Но сможем ли мы остановиться на таком пути, на таком способе познания своего внутреннего мира, своей души? Нет, это только лишь начало того огромного пути, который предполагает проделать Плотин.

Кроме того, что наша душа содержит в себе истины, формы, аффекты, страсти и т. д., есть и еще кое-что. Мысля себя, я замечаю в себе такую особенность: что значит — я познаю сам себя? Пример: я размышляю о Плотине и вдруг вспоминаю о том, что я забыл пообедать. В другой момент я размышляю о том, что дважды два четыре, или еще о чем-нибудь. Но каждый раз присутствует некоторое Я, некоторое начало, которое направляет мою мысль. При этом я думаю о философии, или о математике, или о еде, или о какой-то другой подробности, составляющей моего мира, которую я могу сделать объектом своего восприятия, а могу о ней забыть, могу и вообще не знать о ней. Например, многие из вас еще не знают, в чем состоят особенности философии Канта или Гегеля, но это ведь не значит, что Кант и Гегель ничего не написали, наоборот — они писали, и через год вы узнаете, о чем именно. Наш мир, который мы подвергаем нашему мышлению, огромен; он гораздо больше, чем мир вещей. Это не только то, что я в данный момент мыслю, но это еще и то, что я не могу вспомнить, или то, чего я еще не знаю, и то, чего я никогда не узнаю. Все это, тем не менее, существует объективно.

Мы с вами только что согласились с тем, что вот эта доска и вот этот стол существуют. Но вот я спрашиваю: а существует ли Австралия? Вы говорите: да, существует. А что, вы ее видели? Нет, но нам рассказывали. А существует ли, например, планета Плутон? Вы говорите: да, существует. А что, вам рассказывали? Нет, не рассказывали, и никто ее не видел, но мы знаем, что она существует и т.д. И, таким образом, существует масса материальных вещей, о которых мы знаем, что они объективно существуют независимо от того, знаем ли мы о них или нет, видели мы их или не видели.

То же самое происходит и в нашем собственном мире, в нашей душе: все наши состояния, непосредственно в душе наблюдаемые, это лишь малая часть того, что вообще существует в этой умопостигаемой природе. Все истины богословия, математики, физики, истории, искусства, философии, филологии, музыки — все, что угодно, все это существует не в качестве материального носителя. Конечно,

что-то имеет материальный носитель: скажем, трактат Канта может быть изложен на бумаге, но он к этому не сводится, он гораздо шире, чем просто бумага, испи-санная чернилами. А некоторые вещи вообще не могут иметь никакой корреляции в материальном мире: что такое любовь? что такое истина? что такое слово? Мож-но наблюдать некоторые деяния, совершаемые под воздействием любви, можно сказать, что некоторая фраза истинна или ложна, но сами эти понятия, любовь и истина, конечно же, не имеют никакого коррелята в материальном мире.

Поэтому мы видим, что мир души, кроме того, что он существует объективно и субъективно одновременно, он еще имеет какое-то отношение и к миру матери-альному. Во-первых, мир души — это мир полный; по Плотину, он оформляет ма-териальный мир, он его одушевляет, он придает ему жизнь и порядок, он придает ему красоту и истину. Но он этим не исчерпывается. Мир души существует во мно-гом и сам по себе, он гораздо шире, чем мир материальный, и все это существует в каждом из нас, в любом человеке. Этот параллелизм объективности и субъективно-сти чрезвычайно важен для понимания платиновской философии. Увы, в школьных учебниках философии на это почему-то не обращается внимание, и говорится об этом вскользь, но об этом нельзя говорить вскользь, это ключ к пониманию всего Плотина.

Вернемся к анализу мира человеческой души. Кроме того, что человек обна-руживает в себе все это многообразие своего душевного мира: эмоции, формы, страсти, мысли, истину, ложь и т. д., — он обнаруживает в себе и еще некоторый центр, который направляет свое внимание на то или другое, направляет внимание на какую-то математическую истину, или на то, что ему хочется есть, или на то, что ему в данный момент неприятно. Сознание в данном случае можно сравнить с не-которым лучом, который попеременно выхватывает из огромного мира нашей ду-ши то или иное ее составляющее. Все это возможно лишь потому, что это состав-ляющее действительно существует и оно от нас независимо. Но объективно суще-ствует и тот центр моего сознания, который я назвал лучом света, который обраца-ет, направляет в какую-то сторону наше внимание. И кроме того, этот наш внут-ренний центр сознательной деятельности также существует не только во мне, но и объективно, не только как субъективная составляющая моей души, но и объектив-ная. Что значит познавать мысль? Как говорят в Одессе, у меня есть мысль, и я ее думаю. Эта фраза хорошо показывает сущность философии Плотина. У меня есть мысль, скажем, мысль о Плотине, и я эту мысль делаю объектом, я ее в данный мо-мент думаю. Довольно странное словосочетание «думать мысль», а уж «осмысле-вать мысль» — это уже просто плеоназм, «масло масляное». Почему же возможно осмысливание, обдумывание мысли? Да потому, что в нашей душе, по всей види-мости, имеется некоторая ее часть, которая как бы возвышается над мыслью, над душой, она смотрит на душу как бы с некоего возвышения (все время приходится прибегать к некоторым пространственным аналогиям, но это всего лишь образы, позволяющие нам проще объяснить и легче понять). Точнее сказать, мышление со-стоит из двух частей: из объектов мысли и самого мышления. Мы обнаруживаем, что в нашем уме, кроме предметов для размышления и массы разнообразных мыс-лей, есть сама мысль — то, что позволяет мыслить. Так вот эта сама мысль не мо-жет принадлежать душе, не может быть просто одной из мыслей этой души, не мо-жет быть частью целого. Мысль вообще не может быть мыслью о Плотине, или мыслью об Аристотеле, или мыслью о картошке. Мысль вообще может быть только лишь мыслью вообще, она не принадлежит миру души, а возвышается над ним. По-этому это отдельная ипостась, отдельная субстанция, отдельная природа. Таким образом, Плотин приходит к выводу, что наш внутренний мир не однороден. Читая трактаты Плотина в хронологическом порядке, мы обнаруживаем, что в третьем трактате по хронологии речь идет только о душе, в пятом трактате появляется тер-мин *ум*, а дальше появляются и другие термины, отражающие эволюцию взглядов Плотина. Так вот, эту вторую ипостась Плотин называет термином *ум* — по-гречески «нус», этот термин знаком нам из Аристотеля и Анаксагора. Это чистая мысль, мысль, которая может только мыслить, мысль, мыслящая сама себя, мысль, абсолютно простая, не разделенная на мысли о том или другом. То, что эта чистая

мысль может существовать только отдельно, а не в душе, я вам, надеюсь, показал. Но возникает и второе следствие: *ум* существует и во мне, и вне меня, он существует и субъективно, и объективно. Занимаясь самопознанием, я обнаруживаю в себе способность к мышлению, мысль как таковую. Но если мы убедились в том, что составляющие нашей души существуют объективно, то и мысль, то, что мыслит эти объекты и предметы нашей души, также существует объективно. В каком отношении находится *ум* по отношению к душе? Здесь уместно привести то же самое сравнение, когда речь шла о душе по отношению к миру. Подобно тому, как в душе содержится огромное количество составляющих частей, которых нет в мире, так же и *ум* относится к душе. Если *ум* будет направлять свою познавательную способность на любую часть нашей души (не важно, есть ли она в моей памяти или еще нет), значит, эта мысль имеет форму, эйдос, идею тех мыслей, которые имеются в душе. Если мой *ум* постигает такую мысль, как дважды два четыре, то эта мысль в душе формируется как дважды два четыре, а в *уме* — как идея этого положения. В *уме* содержатся идеи всех тех положений, которые имеются в душе, и не может быть ничего такого, что могло бы быть только в душе, а в *уме* не было бы. *Ум* мыслит все, а мышление возможно лишь тогда, когда есть идея этой мысли. Но так как *ум* может мыслить все, существующее или несуществующее, то он гораздо шире, чем душа. *Ум* есть способность мыслить вообще, а не только мыслить уже существующее. *Ум* может помыслить и то, что еще не существует, чему еще нет аналогов в душе, но в *уме* эта идея уже есть. Поэтому *ум* относится к душе, как к какой-то части, *ум* гораздо шире, он объемлет душу.

Затем Плотин обнаруживает, что *ум*, который является отдельной ипостасью, не является последней ипостасью. Чистое мышление, чистая мысль — это то, до чего возвысился еще Аристотель: Бог есть чистая мысль, которая мыслит сама себя. Еще до Платона Альбин и Аммоний синтезировали это положение Аристотеля с платоновскими положениями, показав, что *ум*, мысля сам себя, мыслит в себе идеи. Таким образом они произвели соединение аристотелизма и платонизма. *Ум* — это не просто пустое аристотелевское множество, а множество, наполненное идеями. Поэтому оказывается, что *ум* не прост. С одной стороны, он прост — это простота *ума*, мыслящего и познающего сам себя. Но познавая сам себя, *ум* уже раздваивается. Если *ум* мыслит сам себя, то он узнает сам себя, и, значит, существует уже и как субъект познания, и как его объект. *Ум* как субъект мыслит, а мыслит он сам себя, следовательно, является и объектом познания. Поэтому даже в этом акте самопознания *ум* не может быть абсолютно простым. Он прост, но эта его простота не абсолютна, она всегда раздваивается. А поскольку, мысля сам себя, *ум* мыслит идеи, то эта простота оказывается еще более иллюзорной.

Но *ум* все же прост. Откуда в нем эта простота, это единство? Почему *ум* не разваливается, почему *ум*, познавая сам себя, оказывается, тем не менее, простым? Следовательно, должна существовать еще одна субстанция, которую Плотин называет *Единое* — *to hen*. Именно *единое*, абсолютно единое, которое не раздваивается на мужское и женское начало, как это было у Пифагора. Существует *единое* само по себе, которое придает единство и *уму*, и *душе*, и всему нашему миру. Рассуждая таким же образом, как это мы делали по отношению к *уму* и к *душе*, мы вместе с Платином приходим к выводу, что *единое* объемлет весь *ум*, оно создает ему единство, и поэтому оно не может быть меньше *ума* по содержанию; оно не может быть частью *ума*, *единое* не может быть частью чего-то, оно может быть только *единым*, поэтому *единое* не может быть в *уме*, оно может быть только отдельной ипостасью. *Единое* не может быть частью *ума*, поэтому оно не может быть и частью *ума* и по своей наполненности. *Единое* включает в себя все то, что есть в *уме*, но гораздо шире. Оно дает *уму* единство и поэтому включает в себя *ум* как свою собственную часть, хотя *единое* не имеет частей, но если прибегнуть к математическому языку, *единое* есть гораздо более полное множество, чем множество *ума*. Возникает иерархия: *единое*, которое объемлет собой все, в нем есть *ум*, который составляет «часть» единого. *Единое* по самой своей природе не может быть объектом познания или субъектом познания, объект и субъект существуют только на уровне *ума*, но само существование *ума* показывает, что *единое* существует. *Единое* можно вычис-

лечь, т. е. вычислить, что оно есть, но увидеть его нельзя. Так же как существование планеты Плутон было вычислено на основании отклонения орбиты планеты Нептун, но увидеть ее нельзя в силу ее бесконечной удаленности от Земли, так и *единое* есть, даже если его нельзя увидеть. *Единое* непознаваемо по своей природе, ибо то, что познается, всегда существует как объект познания, противопоставленный субъекту. *Единое* выше противопоставления субъекта и объекта, поэтому *единое* не может познаваться по своему определению. И именно поэтому *единое* составляет отдельную субстанцию.

Напомню все наши рассуждения о существовании трех ипостасей — *душа*, *ум* и *единое*. Все эти ипостаси, с одной стороны, существуют объективно, составляя особый умопостигаемый мир, но они же существуют и субъективно, в душе каждого человека. Главная задача Плотина — показать, что умопостигаемый мир существует не просто вне меня, скажем, где-то в небесах, но и в человеке. «Так же, как и вне меня существуют эти три ипостаси, так же и во мне они существуют» (V.1). Это одно и то же. *Душа*, *ум* и *единое* существуют и объективно, и субъективно, и это один и тот же умопостигаемый мир.

Какие выводы можно сделать из анализа человеческого внутреннего мира? Плотин делает очень серьезное открытие, на которое не обратила внимания ни современная ему философия, ни позднейшая — открытие о том, что внутренний мир человека настолько огромен, что сделать объектом познания человек может только лишь ничтожно малую часть: то, что существует в душе. Есть часть, которая человеком не осознается, так называемое бессознательное; есть часть, которая не может быть осознана вообще, — так называемое *единое*, которое не может быть объектом познания. Но все это существует в человеке и составляет подавляющую его часть, если тут вообще можно говорить о частях. Это деление на части очень условно, и приходится прибегать к нему от бедности нашего языка, но другого способа выражения у нас нет. Поэтому тот внутренний мир человека, который мы делаем объектом своего знания, — это ничтожно малая часть огромного нашего мира, относительная величина которой меньше даже, чем вершина айсберга, возвышающегося над водой. Гораздо большая часть нами не осознается, а еще большая часть нами и не может быть осознана вообще. Но именно эта часть, которую мы не познаем и не можем познать, составляет основу мира и сущность человека. Именно *единое*, именно *ум* является сущностью человека — то, что дает человеку единство, единство индивида, субъекта, личности, и то, что дает ему мышление, способность познавать, в том числе познавать самого себя. Именно поэтому человек существует как личность, как мыслящее существо, а это, оказывается, не подвластно познанию.

Таким образом, Плотин выстраивает иерархию ипостасей: *душа*, *ум*, *единое*, которая, с одной стороны, существует субъективно в человеке, а с другой — объективно. Во многих трактатах Плотин подробно рассуждает о том, что собой представляет каждая из этих ипостасей. Термин *ипостась* не следует понимать здесь как термин христианской догматики: ипостась у Плотина это не лицо, не личность, это синоним слова *субстанция*. Изучая в курсе православной догматики такие понятия, как субстанция и ипостась, природа и ипостась, мы должны понимать, что по своему происхождению эти слова синонимичны. Это философские термины, которые в дальнейшем возьмут на вооружение отцы Церкви. Терминология же Плотина не христианская, ипостась у него — это природа, субстанция, а не лицо, не личность. *Душа*, *ум* и *единое* — это не три лица, а три природы, три субстанции (хотя в дальнейшем возникнет соблазн понимать христианскую Троицу именно на манер платиновского умопостигаемого мира, и отсюда возникнет много ересей).

Единое, ум, душа

Большинство трактатов, всю шестую Эннеаду, Плотин посвящает описанию *единого*, пятую Эннеаду он посвящает описанию *ума* и четвертую — описанию *души*. *Единое* Плотин рассматривает как бы с двух сторон. С одной стороны, *единое* описывается Плотиним в положительных терминах, с другой — в терминах отрицательных. У Плотина четко присутствует то, что можно назвать апофатическим и катафатическим богословием. *Единое* — это уже положительный термин, это объе-

диняющее начало, не имеющее в себе никакой множественности, абсолютное *единое*, объединяющее и всю ту множественность, которая существует и после него. С другой стороны, *единое* — это благо, это то самое благо, идея блага, которое описывается у Платона в его диалогах: абсолютная энергия, абсолютная деятельность, абсолютная воля, которая содержит в себе все положительные категории в абсолютной степени. *Единое* есть абсолютная воля, а воля предполагает и объект своей волевой деятельности, и волевое начало, и саму волю. *Единое* едино, поэтому *единое* — это и воля, и тот, кто имеет волю, и предмет этой волевой деятельности. *Единое* — это благо, но благо всегда предполагает некоторый объект блага: скажем, предмет любви и сама любовь. О *едином* Плотин часто говорит как о Творце или Отце, но понятие Творца или Отца предполагает и его порождение, творение и тварь. *Единое* абсолютно едино, поэтому оно включает в себя все эти категории без всякого разделения.

Но прежде всего *единое* описывается Плотинем на уровне отрицательных категорий, потому что *единое* непознаваемо. Непознаваемо же оно по определению: если сделать *единое* объектом познания, то оно тут же будет противопоставлено субъекту познания и уже не сможет являться единым. В человеке *единое* обеспечивает сам процесс познания: человек познает сам себя, и оказывается, что познавая сам себя, человек познает весь мир. Самопознание, как это видели мы у Платона и Аристотеля, оказывается познанием всего мира: истинным познанием внешнего мира является не го лицезрение глазами, а именно самопознание. *Единое*, существуя в нашей душе (но не являясь ее частью), есть начало, объединяющее и субъект, и объект. Я как человек оказываюсь всем — всем миром. Раздвоение на субъект и объект исчезает, и это начало присутствует в каждом человеке. Смысл учения Плотина именно такой, и тут нельзя не вспомнить знаменитые слова: «Царство Божие внутри вас есть».

Единое выше всякого познания, поэтому нельзя сказать о *едином* ничего. Все, что мы уже сказали о *едином*, означает, что мы попытались как-то его делить. Говоря, что *единое* — это *единое*, я тем самым его определяю, т. е. ставлю ему предел, противопоставляю его *многому*. *Единое* ничему не противостоит, оно все объемлет, потому что оно *единое*. Говоря, что *единое* есть Творец, я противопоставляю его твари, поэтому так тоже нельзя сказать. Говоря, что *единое* существует, я тем самым противопоставляю его несуществующему. *Единое* выше всякого определения, *единое* безгранично, беспредельно, и определить его, поставить его предел нельзя. Поэтому более адекватным языком для описания *единого* является язык апофатического, отрицательного богословия. *Единое* — это не бытие, не мысль, не множественность, не зло. О *едином* нельзя сказать как о мысли, мысль существует только на уровне *ума*. В *едином* мысль исчезает, так как исчезает раздвоение на субъект и объект. *Единое* превосходит всё, поэтому мыслить его нельзя и сказать о нем ничего нельзя.

Это *единое* в своей безграничной мощи, превосходящей всякое понимание, всякое определение, не может не творить. Это довольно сложный момент в понимании этого термина, породивший множество спекуляций. Трактаты Плотина — это не догма. Его ученики и последователи во многом догматизировали его положения, а некоторые неловкие христианские мыслители создали на этой основе многочисленные ереси. Одна из них, в частности, была связана с пониманием *единого* как некоего безличного начала. Положение о том, что *единое*, имеющее неограниченную мощь, не может не творить, как бы предполагает некое насилие над *единым*, наличие некоторой силы, заставляющей его творить. Но *единое*, как подчеркивает часто Плотин, есть *сверх-я*, ибо оно часто обнаруживается в нашей душе при анализе нашего *я*. Я говорю, что обнаруживаю в душе сознательный центр моей умопостигаемой деятельности и понимаю, что это есть мое *я*. Говорю: я мыслю, я делаю, я люблю, и это *я* есть содержимое той субстанции, которая называется умом. Но единство этому моему *я* дает *единое*, поэтому *единое* есть *сверх-я*, *сверхличность*. У Плотина присутствует момент личностного понимания *единого*. Нельзя сказать, что *единое* у Плотина абсолютно безлично, точнее сказать, *единое* у Плотина *сверхлично*, и в таком понимании *единого* Плотин еще более приближает-

ся к пониманию Бога так, как понимают Его христиане. Христианский Бог — это не безличная сила, не *logos* стоек, но и не человек, не просто личность, которая обладает всяческими страстями. Он Един в трех Лицах, даже хотя бы поэтому Он сверхличен. У нас одна личность, у Бога три Личности, поэтому сказать, что Бог личен, значит уже Его ограничивать, сводить к человеку.

Но есть у Плотина момент и безличного понимания единого. На нашем языке понятие сверх-личность означает не-личность, и тогда всплывает в *уме* другое понятие — без-личность, и тогда получается, что сверхличное и безличное начало — одно и то же. Это и породило многие ереси околочристианского толка.

Итак, *единое* не может не творить, и эта безграничная мощь как бы выплескивается из единого. Плотин употребляет образ солнца: солнце не может не светить, но свет, из него исходящий, никоим образом не умаляет его природу. Так же и *единое* бесконечно творит, при этом не умаляясь само, оно остается таким же бесконечным. Этот процесс творения, который действительно бесконечен, не имеет начала и не будет иметь конца, называется *эманацией* (истечением)²⁵. Из единого *эманурует* некая сущность. В силу этой эманации и возникает вторая ипостась — *ум*. Будучи истечением из единого, эта ипостась имеет в себе всю природу единого. Она так же проста, так же имеет в себе творческую эмануруемую энергию, но пока, в качестве эманации *ум* есть чистая потенциальность, *ум* может творить, готов творить, но еще не творит. *Ум* может стать ипостасью, может стать субстанцией, но еще не стал. Чтобы это произошло, *ум* в созерцании должен обратиться к *единому*. Созерцая *единое*, *ум* воспринимает его в себе как свое актуальное единство, и тогда *ум* становится единым началом, единой ипостасью, единой субстанцией. Созерцая *единое*, *ум* представляет его уже как некий объект, и тогда в *уме* возникает разделение на субъект и объект, возникает мысль. Мысль возникает как мысль о чем-то, возникают идеи. Но эти идеи есть не весь *ум*. Если *единое* есть просто единое, то *ум* есть единое-многое. *Ум* содержит в себе все идеи, но каждая идея является одновременно и *умом*. *Ум* мыслит что-то, и это что-то является объектом мышления. Этот объект существует, значит, он есть бытие. Поэтому самое первое раздвоение в *уме* — это раздвоение на бытие и мышление. Но это раздвоение кажущееся, потому что бытие и мышление совпадают в *уме*.

В *уме* бытие и мышление совпадают, но и не совпадают, потому что когда мысль мыслит, она мыслит что-то. Но *ум* имеет в себе также творческую способность, которую он получил от *единого*, поэтому процесс эманации на этом не прекращается. *Ум* также творит, творит эманативно, и образуется *душа*. Если *ум* Плотин описывает как единое-многое, то *душа* — это единое и многое, в душе единство сохраняется, но это единство существует уже как объединение самостоятельных форм. Таким образом Плотин объединяет Платона и Аристотеля. Если на уровне *ума* существуют идеи, то на уровне души существуют формы — формы конкретных тел.

Если на уровне *ума* существует мысль вообще (та мысль, о которой пишет Плотин и о которой нельзя сказать, что она иногда мыслит, а иногда нет), то наиболее творческой, наиболее истинной является та мысль, которая не обращает на себя внимание. Плотин приводит такой пример: если я читаю и думаю о том, какую умную книжку я читаю, какой я умный, какой я молодец, пойму ли я то, что написано в этой книге? Да ни за что. Я пойму, что написано в книге, когда я не буду думать о процессе мысли, когда мысли будут идти сами по себе. И вот эта чистая мысль не противопоставляется сама себе как объекту мысли. Невозможно мыслить и думать о самой мысли, мышление должно быть чистым. *Ум* есть чистое мышление, а *душа* — это уже некоторый объект мысли. Если на уровне *ума* мысль существует все-

²⁵ Отношение христианства к учению Плотина об эманации четко выразил свт. Григорий Богослов: «Ибо не дерзаем наименовать сего (рождение Бога-Сына от Бога-Отца. — В.Л.) преизлиянием благодати, как осмелился назвать один излюбимых эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: «как чаша льется через края» (V, 2, 1). Не дерзаем из опасения, чтобы не ввести произвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (Григорий Богослов, свт. Творения, т.1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 414

гда, то *ум* — это категория вечности, на уровне *души* возникает время. Поэтому на уровне *ума* существует то мышление, которое называется *разум*, а на уровне души существует *рассудок*, рассудочная деятельность.

Такие понятия, как *разум* и *рассудок*, мы впервые встретили у Платона, упомянутые как бы вскользь, для Плотина это уже существенные категории. Разум мыслит всегда, это есть категория вечная, поэтому разум может схватывать все противоположности. Вспомним аристотелевское правило: основной закон философии, закон непротиворечия, применяется лишь к действительному миру, а к потенциальному миру, миру возможностей, он неприменим. На уровне возможности вещь может быть и белой, и черной, но в действительности она или белая, или черная. Также и на уровне *ума*: в вечности *ум* не рассуждает, не доказывает, а схватывает мысль во всей ее полноте. На уровне *души* мысль уже рассуждает. Это рассуждение действует как рассудок, развивающийся во времени, т. е. как доказательство, как аргументация. Поэтому на уровне души возникает язык — как среда, в которой мысль действует. Язык невозможен на уровне *ума*. Именно поэтому, описывая отношения между субстанциями, язык наш теряет силу, ибо язык существует только в нижней субстанции, только на уровне *души*. На уровне *ума*, а тем более *единого*, языка нет. Поэтому возникают и разные языки: различные способы выражения языковой мысли. На уровне *ума* языков нет, есть мысль вообще. Но каждый человек может восходить от души к уму, и поэтому познавать мысль саму по себе, как бы абстрагируясь от языковых особенностей. На уровне *ума* нет и пространства, *ум* действует вне пространства, а на уровне *души* возникает пространственная категория.

Душа — это субстанция, которая едина, но единство ее внешнее, она объединяет в себе различные формы, различные мысли, конкретные мысли, объединяет в себе рассудочную деятельность, такие формы, как пространство и время. Но *душа* имеет божественную природу. Конечно, она далека от *единого* и мощь ее уже не та. Мы видим, что эманация происходит по пути умаления: *единое* есть абсолютная мощь, *ум* — ограниченная мощь, *душа* — еще более ограниченная мощь, но тем не менее мощь, поэтому душа творит, она также направляет свою деятельность вовне. А что есть вне *души*? Да ничего. Можно сказать, что есть материя, но что такое материя? Материя есть объект деятельности. Вот, скажем, *ум*. В *уме*, с одной стороны, есть мысль, а с другой стороны, есть предмет этой мысли, как идея. Так вот, предмет этой мысли есть материя самого *ума*. Поэтому когда мы говорим, что в *уме* есть раздвоение на собственно *ум* и бытие, бытие в данном случае является материей *ума*, но материей не в вещественном смысле, а в умопостигаемом. Материя в данном случае не вещество, а то, что противопоставляется форме, то, что противопоставляется идее у Платона.

В других местах Плотин указывает, что деятельность *ума* — это эманация, творение души. Это не догма, в своих трактатах Плотин просто высказывает множество взглядов, он размышляет, а не излагает свою систему. Иногда он говорит, что в *уме* материя — это идея, а иногда он говорит, что материя — это *душа*. *Ум* — это материя *единого*, *душа* — это материя *ума*. *Душа* есть то, на что направляет *ум* свою деятельность. *Душа* также творит, также направляет свою деятельность, но нет другой ипостаси, нет ничего вне *души*, во что бы она направляла ее. *Душа* имеет в себе способность творить, поэтому она творит в небытии, она оформляет неизвестно что. Это неизвестно что и называется материей в нашем понимании, как вещество. Вещество — это уже оформленная материя, вещь — это материя, имеющая форму. Так вот, материя без формы — это небытие, но не в том уничижительном смысле, как это мы видим у Аристотеля или у Платона, а именно материя как абсолютное небытие. *Душа* творит из небытия, творит в небытии. Это не есть умаление *души*. Для Плотина было огромной проблемой объяснить, каким образом душа, имея божественную природу, соединяется с нашим телом, имеющим такую природу, которой сам Плотин искренне стыдился. Так вот, этого тела как такового нет. Конечно, Плотин часто повторяет платоновские слова, что тело есть могила души, но чаще он склоняется к своей собственной идее о том, что душа творит в небытии. Она оформляет это небытие, и тогда из него возникает чувственный мир. Этот чув-

ственный мир есть единство небытия и *души*, поэтому он прекрасен, поэтому он един, в нем есть добро и жизнь. В трактате 5.1 Плотин подробно описывает, почему мы, наблюдая наш мир, можем сделать вывод о существовании души. Но это не сама душа, а душа, которая оформляет небытие, оформляет материю. Поэтому всякие недостатки этого мира существуют в силу того, что здесь имеет место опять же умаление души, следующий уровень ее нисхождения. Но эти недостатки не существуют как отдельная ипостась, как отдельная субстанция, поэтому зло как таковое, по Плотину, не имеет своей сущности, не имеет своей отдельной ипостаси, своего носителя. Плотин никак не высказывался в отношении христианства, но есть у него один трактат, который называется «Против гностиков, или против утверждающих, что мир есть зло и творец его злой». Мнение о том, что мир зол, имеет в себе злое начало, или что творец его зол, такое мнение Плотина страшно возмущало, так же как и манихейское гностическое воззрение (у мира два творца, и один из них добр, а другой зол). Здесь Плотин был абсолютно последователен: у мир есть только одно онтологическое начало, доброе. Зло возникает только как умаление добра, как отход от единого, как некоторый момент эманации. Зло есть множественность. Это противопоставление единства и множественности — основное противопоставление Плотина. И этот момент показывает отличие философии Плотина от христианства, основным противопоставлением которого является противопоставление Творца и твари, Бога как Творца и мира как Его творения.

Главное противопоставление Плотина — это противопоставление единства и множественности, и зло возникает как следствие абсолютной множественности в мире. *Душа* есть единое и многое, а наш мир — это уже просто многое. Мы можем заметить в нем единство, но для этого мы должны сделать над собой некоторое усилие, т.е. подняться на уровень *души*. Сама по себе абсолютная множественность есть не начало зла, а спутник зла.

Метод, при помощи которого Плотин восходит к существованию *единого*, по-видимому, очень трудно усвоить. Здесь важно обратить внимание не просто на платиновскую структуру мира: *единое*, *ум*, *душа*, материя, эманация, взаимодействие между этими ипостасями, чем каждая ипостась характеризуется, а именно — на тот способ, которым Плотин открывает для себя (не доказывает, а именно открывает) эту структуру.

Дело в том, что Плотин, по признанию многих философов и богословов, таким своим построением явился первым философом, предложившим так называемое онтологическое доказательство бытия Бога. Согласно устоявшемуся мнению, онтологическое доказательство бытия Божия возводят к средневековому английскому богослову и философу Ансельму Кентерберийскому, но по сути оно восходит к гораздо более древним временам, и в наиболее отчетливой форме показано у Плотина.

Суть любого онтологического аргумента, онтологического доказательства бытия Бога, сводится к *восхождению от понятия о Боге к бытию Бога*. Если в своем уме я имею мысль о Боге, понятие о Боге, значит, Бог существует. Это как бы сердцевина доказательства, сущность его, а дальше аргументы могут варьироваться, почему от понятия о Боге мы можем восходить к Его бытию.

Проблема онтологического доказательства настолько остра, что начиная от Ансельма Кентерберийского и до сего времени философы и богословы не перестают спорить о значимости этого доказательства: что это — логическая увертка, некий софизм или же это усмотрение некоторой сущности нашего мышления и вообще сущности мироздания?

Об этом доказательстве спорили и католические, и православные богословы, здесь нет какого-то конфессионального предпочтения. История философии, особенно философия средневековья и Нового времени, не раз возвращается к этому доказательству. Мы найдем его и у Августина, и у Ансельма Кентерберийского, и у Бонавентуры, у Николая Кузанского, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля (это наиболее яркие имена). А теперь еще раз рассмотрим, как это понимается у Плотина.

Обычно считается, что Кант окончательно разгромил онтологическое доказательство, показав его логическую ошибочность. Хотя в дальнейшем Шеллинг и Ге-

гель возвращались к онтологическому доказательству, но кантовская аргументация все равно как бы возвышается над этими философствованиями. По моему мнению и по мнению других философов (в частности, С.Л. Франка, статья которого так и называется: «Онтологическое доказательство бытия Бога»), доказательство Плотина лишено той логической несообразности, которую можно найти в доказательствах Ансельма, Декарта или Лейбница. Доказательство Плотина действительно является, по выражению Франка, не столько доказательством, сколько умозрением Бога.

Плотин исходит из той мысли, что когда мы мыслим, то мы мыслим умопостигаемую субстанцию, иначе мы ошибались бы при мышлении. Это основная мысль, через которую я пытаюсь понять Плотина. Поэтому дальше, когда Плотин смотрит на любое понятие, возникающее в нашем уме, он говорит, что это понятие существует не только в моем уме, но и имеет объективную природу, онтологическую природу. Дальше он восходит от понимания души через нахождение некоего общего чувства, объединяющего нашу душу (а то, что объединяет нашу душу, не может быть частью души, ибо тогда оно не было бы объединяющим началом), к понятию *ума* и затем к понятию *единого*. И все время повторяет, что как эти три ипостаси имеются в мире, так же они и являются во мне.

Поясняя вам этот метод восхождения Плотина по трем ипостасям, я приводил примеры, образы для пояснения этой логики Плотина, отсылая к пониманию чувственного мира. Почему я это делал? Часто, разговаривая с людьми неверующими, мне приходилось слышать такого рода аргументы: а вот докажите мне, что Бог существует. Эта фраза сразу распадается на несколько достаточно странных положений.

Во-первых, человек, так вопрошающий христианина, по всей видимости, полагает, что существует только то, что можно доказать. Значит, доказательность является для него критерием существования. Обычно на такого рода вопросы я отвечаю очень просто: докажите мне, что существует этот стол. После этого собеседник обычно немеет и не понимает, в чем суть вопроса: ведь в том, что стол существует, никто не сомневается, так же и остальные предметы. Но вот *доказать* их существование никто не сможет. Обычно на этот вопрос отвечают: ну как же, вот он стол, я его вижу, значит, он существует. Ну хорошо, значит, если вы закрываете глаза, стол перестает существовать? Если критерием существования является ваше зрение, значит, для слепого вообще ничего не существует?

Точно так же легко опровергается и аргумент к другим органам чувств: если я не слышу стука об этот стол, то он не существует, так же, как если я не чувствую запаха апельсинов или не слышу музыки, не существуют ни апельсины, ни музыканты. Т.е. опять должна быть некая вера в то, что объект существует вне зависимости от того, смотрю я на него или нет. Допустим, вы говорите, что стол или что бы то ни было существует, потому что есть вы или я, или другие люди, которые могут это подтвердить. А если бы других людей не было вообще? Все согласятся с тем, что еще до появления человека мир существовал, все существовало и будет существовать, даже если по каким-то причинам человек существовать перестанет. Значит, у человека есть вера в существование всех предметов вне зависимости от того, есть познающий субъект или его нет. И он также верит, что существуют не только те предметы, которые мы можем видеть, но и те, которые мы видеть не можем в силу слабости наших познавательных способностей (звезды, другие галактики и т. п.).

Итак, вера в существование чего-либо зиждется не на доказательствах, а именно на вере. Я вижу что-то и верю, что это существует. И Плотин в своих рассуждениях довольствуется именно такой логикой, только у него главную роль играет не зрение, а умозрение. Поэтому его доказательство бытия Бога, т.е. *единого*, — это скорее не доказательство, а умозрение. Плотин восходит к бытию *единого* своим «умным взором». Такой человеческий аргумент, что стол существует, поскольку я его вижу, в какой-то мере истинен, хотя стол существует не потому, что я его вижу (понятно, что я своим зрением его не создаю).

Так же и у Плотина *единое* существует не потому, что я его вижу, не потому,

что я его доказываю, а я могу его видеть и доказать его бытие, потому что оно существует. Поскольку существует душа и существуют идеи, я могу мыслить, и мы можем общаться, рассуждать, понимать друг друга, расспрашивать, отвечать. Поэтому существует нравственность, существуют законы и все многообразие духовного мира.

У Плотина не существует четкой границы, противоположности между религией и философией. В различных книгах западных платиноведов, которые мне доводилось читать, постоянно встречается мнение, что основное противоречие философии Плотина — это противоречие между его религиозными и философскими взглядами на структуру мира. Теперь я понимаю, что у самого Плотина такого противоречия, собственно противоречия, не было. Философское умозрение для него — это именно умозрение — зрение умом. Верующий человек на вопрос о существовании Бога может ответить: я не видел Его, потому что я грешен, но я знаю, что Он есть, и святые люди Его видели, почитайте их жития, начиная с Ветхого Завета и кончая современными житиями, например, преп. Серафима Саровского. Мистический опыт существует, даже если его нет у нас с вами. Просто мы с вами слепые, а есть люди зрячие. Таким образом, мы сами часто апеллируем к умозрению, так же, как мы апеллируем к зрению, когда речь идет о существовании материального мира. И так же, как у нас не возникает противоречия между умозрением Бога и нашим обычным зрением (мы понимаем, что одно дело видеть глазами, а другое — видеть нечто в молитвенном опыте), так же и у Плотина не было противоречия между его философией и его религиозными взглядами. Учение Плотина — единая, целостная система. Поэтому Плотин не противопоставляет некий свой мистический опыт своим рациональным построениям. Для него все это одно и то же: да, он видел в своем мистическом опыте некую умопостигаемую сущность, и это не отвлекает его от творений его великих предшественников Платона и Аристотеля, а, напротив, заставляет к ним вернуться, чтобы открыть или описать это свое видение.

Учение о человеке

Одна из основных проблем у Плотина — проблема существования человека в этом мире, бедственное и наглое (последнее определение есть условный перевод греческого слова *tolma*, обозначающего *дерзновение, наглость*, т. е. поступок души человеческой вопреки законам, установленным *умом*). Почему человек существует в таком странном мире? *Единое, ум, душа* — это благие сущности. Сущее, бытие — всегда благо, но мы постоянно видим, что блага в мире не хватает. У Плотина все эти вопросы перетекают один в другой: почему существует зло? Как получилось, что благая природа порождает из себя зло? Почему человек, имеющий в себе, в своей душе все три ипостаси и поэтому имеющий добро в абсолютной степени, тем не менее пал настолько низко, что дальше некуда? Как спасти человека, как показать ему путь к его истинной сущности? Все эти вопросы касаются одной и той же проблемы, и эта проблема в конце концов для Плотина сводится, с одной стороны, к проблеме сущности человека, а с другой — к проблеме онтологии, т. е. существования трех ипостасей.

Основным для понимания Плотина всегда является положение, что человек не существует как некоторая часть в этом умопостигаемом целом. Нельзя сказать, что существует *единое, ум и душа*, оформляющая материю, и человек существует где-то в точке пересечения *души* и материи; нельзя показать его «место» в этом перечислении, на этой «географической карте». Человек объемлет в себя все, человек есть *микрокосм*, по античной терминологии. С другой стороны, человек действительно состоит из души и тела и потому как бы находится в точке пересечения материального и душевного мира. Положение человека сложное и загадочное: с одной стороны, он есть весь мир, с другой — он есть часть этого мира. И пытаюсь это сопоставить, как-то это объяснить, Плотин часто сам теряется, о чем свидетельствуют трактаты под таким названием, как «Все ли души — одна душа?» и т.п.

Пытаясь разрешить свое недоумение, Плотин часто говорит, что существуют три вида людей. Одни уподобляются животным и живут, как животные, т. е. так, как будто у них есть только тело. Другие понимают, что у них есть душа, и пыта-

ются обратиться к чему-то более высокому, но, не зная истины, теряются в догадках. Есть люди, владеющие истинным знанием, те люди, которым открыта дорога к созерцанию *единого*, т. е. Бога. Эти три вида людей Плотин сопоставляет с тремя философскими учениями. Первые люди сравнимы у него с эпикурейцами, вторые — это стоики, и третьи — платоники.

Почему же платоники обладают истинным знанием? Может быть, одно из величайших открытий Плотина состоит в том, что человек оказался не столь прост, как это казалось античным философам. Нельзя сказать, что человек просто состоит из души и тела, как говорили об этом Платон, Аристотель или стоики. Все они говорили о душе по-разному, но именно к тому, что такое душа, и сводились все их споры. Но тогда возникает один сложный вопрос. Если философ утверждает, что сущностью человека является его душа, то оказывается, что живой человек, существующий в теле, существует не истинной жизнью, что весь смысл жизни человека состоит в умирании. Еще Платон устами Сократа говорил, что любой философ всегда стремится к смерти; конечно, к смерти не в смысле самоубийства, а просто как к более ценному состоянию, когда душа освободится от телесных оков. С другой стороны, все понимают, что если человек есть единое существо, состоящее из души и тела, то душа входит в тело по некоей необходимой своей сущности. Эта сущность содержится в самой душе, заставляя ее задерживаться в теле.

Однажды ученик Плотина Порфирий, видимо, в минуту меланхолии (а может быть, на основании приведенных выше размышлений) захотел добровольно уйти из жизни. Плотин отговорил своего ученика от этого шага, и нам известны его аргументы, изложенные в небольшом трактате под названием «О добровольном уходе». В нем Плотин говорит, что уходить из жизни нельзя, потому что душа помещена в наше тело в соответствии с некоторыми законами, установленными Богом, и нарушая эти законы, мы совершаем противоправный поступок, увеличивая свой собственный грех, свою *tolma*, (наглость, дерзость), о которой говорилось выше. Поэтому необходимо дожидаться, когда, движимая всеобщим законом душа, дождавшись своего часа, сама отойдет от тела, а Богу, по всей видимости, угодно, чтобы человек пришел в мир умопостигаемый, увенчанный многими добродетелями, которые он обретет в этом мире. Как видите, все эти аргументы Плотина вполне приемлемы даже для нас, христиан, и теперь трудно сказать, как обстояло дело: Плотин ли что-то у христиан заимствовал, или христиане что-то нашли у Плотина. Так или иначе, ни слова о христианском богословии или христианской философии мы у Плотина не найдем.

Итак, человек есть некая единая сущность, которая существует и в теле, и без тела, и недопустимо добровольно расставаться со своей телесной оболочкой, даже если мы стыдимся ее, как стыдился ее сам Плотин. Еще одно следствие платоновско-аристотелевской концепции человека как существующего единства души и тела: достичь счастья (или, на нашем языке, спасения) при жизни невозможно. Тело есть гробница души, тело есть небытие, неистинная сущность, поэтому невозможно при жизни человеку достичь истинного бытия, истинного счастья, достичь спасения. Такое рассуждение, принижающее природу человека, тем самым принижает и его создателей — *единое* и *ум*. Поэтому Плотин приводит такие аргументы: во-первых, наша душа включает в себя весь умопостигаемый мир, а во-вторых, душа есть не просто некая безликая сущность, которая одинакова у всех людей. Каждый человек — это личность, это некоторое *я*, и зло возникает именно тогда, когда человек поступает, как личность, т. е. свое собственное *я* ставит в противоположность мировому устройству — людям, законам и т. п. При построении своей онтологии Плотин также исходил из теории личности. Теория личности у Плотина — это действительно его нововведение, ни у одного из его предшественников мы такой теории не найдем.

Интересно, что теория личности как таковая появляется в философии только лишь в XX в., в школе персонализма, основанной французским философом Эммануилом Мунье, оказавшим влияние на такого известного православного богослова, как В.Н. Лосский, который считал себя персоналистом в философии. Сам Мунье говорил, что персонализм существовал всегда, и существовал прежде всего в хри-

стианстве. Христианство — это и есть истинная философия, которая всегда учила, что человек есть личность, ибо Бог есть Личность, а человек создан по Его образу и подобию. Так вот, до персоналистов собственно философия, философия как наука, существовала так, как будто этого открытия в христианстве не было. Даже христианские западные философы рассуждали о чем угодно, только не о личности. Поэтому Плотин в данном случае представляется на редкость счастливым исключением: ни до него, ни после него проблема личности философов не интересовала, а Плотина она интересовала прежде всего.

Теорию личности он выстраивает, используя созданную им самим терминологию. Понятия *личности* у него нет, но вместо этого он вводит два понятия: *autos* — *сам*, или, дословно, *я*; и *hemeis* — дословно *мы*. Так вот, личность человека существует в двух видах: *autos* и *hemeis*. *Мы* — это то, что можно назвать неустойчивым центром сознательного восприятия. Что это значит? Каждый человек прежде всего воспринимает какие-то факты, он познает какие-то этические или религиозные ценности или что-то еще, но главное то, что он может *направлять* свое сознание. Сознание всегда лично, оно является некоторым подвижным центром. Человек направляет свое сознание туда, куда ему хочется: он может направлять его на Бога и при этом совершенствоваться, а может направлять свое *hemeis*, этот самый неустойчивый центр сознательного восприятия, вниз, на материю, на удовлетворение своих плотских желаний и чувств. Так вот, из-за того, что в человеке существует этот неустойчивый центр, этот *hemeis*, человек и поступает так, как он хочет. Человек прежде всего свободен. И свобода его состоит именно в том, что он есть личность, имеющая неустойчивый центр сознательного восприятия, *hemeis*, который человек направляет туда, куда легче всего его направить. Принцип эманации, лежащий в основе мироустройства, действует так, что все благо как бы изливается вниз. И поэтому человек в своем поведении, согласно законам этого мира, также будет стремиться вниз, если только не будет прикладывать специальных усилий. Поэтому благо, изливаемое на человека согласно принципу эманации, он также направляет вниз, на уровень небытия, на уровень материи, действуя не как творец, а как потребитель. В процессе эманации создается только лишь возможность ипостаси. *Единое* эманурует из себя некую сущность, и создается возможность бытия, возможность *ума*. *Ум*, направляя свое усилие на созерцание *единого*, актуализирует себя. Актуализация всегда осуществляется только в том случае, когда низшая ипостась созерцает высшую. Поэтому и человек может стать человеком лишь тогда, когда он будет созерцать только высшую ипостась. И это возможно потому, что у человека есть истинное *я* — *autos*, т. е. идея человека.

Еще Платоном была поставлена проблема: существует ли идея единичных вещей? Платон категорическим образом эту идею отрицал, утверждая, что идея присуща только общему — например, может быть идея дерева вообще, но не конкретной березки, растущей возле моего дома, идея человека вообще, а не идея Сократа и т. д. Плотин придает этому вопросу еще большую остроту. Следуя за Платоном, он говорит, что существует только идея дерева вообще, но в отношении человека Плотин уже не столь категоричен. Иногда он говорит, что существует только идея человека вообще, а конкретный человек Сократ существует только вследствие случайных, т. е. привходящих признаков, но чаще мы находим у него мысль, что существует идея каждого человека: идея его *я*.

Autos существует на уровне *ума*, и задача человека в том, чтобы вернуть *hemeis* к *autos*, соединить их, поднять *hemeis* на уровень *ума*. Выше поднять уже невозможно, потому что выше *ума* находится только *единое*, а оно полностью неопределимо. И задача человека состоит в том, чтобы подняться на уровень *ума*, чтобы соединить свое *hemeis* (свое подвижное *я*) с *я* истинным, и тогда, как бы стоя на этой ступеньке, созерцать *единое*. Не слиться с *единым*, а именно созерцать *единое*. В этом и состоит путь спасения по Плотину — созерцая *единое*, человек полностью актуализируется, становится истинным бытием, теряет связь со своей временной телесной оболочкой, выходит из времени в вечность, выходит из мира зла в мир истинно благой, и таким образом достигает спасения. Это и философский, и религиозный путь, это путь единый, и Плотин не видит здесь противоречий.

Теодицея

Но почему же все-таки существует в мире зло, почему зло в мире необходимо порождается? Над этим вопросом Плотин много размышляет в различных своих трактатах, а один из них так и называется: «О природе и источнике зла». В нем Плотин поясняет, в частности, почему проблема существования в мире зла настолько сложна. При познании человек всегда исходит из принципа подобия: подобное познается подобным. С другой стороны, познание возможно благодаря идеям. Но еще Платон сказал, что не существует идеи зла, идеи всегда абсолютно благие. Тогда познание зла — это познание того, у чего нет идеи, т. е. оно в принципе невозможно. Поэтому мы можем познавать только благие сущности, а зло познать невозможно.

Познавать зло можно пытаться лишь по сравнению с добром. Зло, не имеющее своей идеи, существует лишь как нечто противоположное благу, как отсутствие блага. Зла как ипостаси, как некоторой сущности не существует. Можно просто сказать, что зла нет. Эта фраза выглядит парадоксально, но если мы скажем, что зло существует, значит, оно существует как некая отдельная сущность. В таком контексте правильнее было бы сказать, что зло не существует. Существует только добро, а если где-то нет добра, то это отсутствие и называется злом. Зло — это тень, и так же, как у тени нет своей собственной материи, у зла нет своей собственной сущности. Как тень есть только отсутствие света, и не более того, так же и зло есть отсутствие добра. Материя есть небытие и есть то, в чем проявляется творческая активность души, поэтому нельзя определить материю как субстанцию зла. Можно только условно сказать, что материя есть субстанция зла, поскольку зло есть небытие и материя есть небытие. Этой своей характеристикой зло и материя совпадают. Этой проблеме Плотин посвящает и другой трактат: «Против гностиков, или против утверждающих, что мир зло и творец его злой». В нем Плотин утверждает, что Творец не зол, а благ, и мир как Его творение есть абсолютное благо. Зло только кажется нам существующим, а именно там, где существует недостаток добра. Поясняя эту мысль, Плотин часто прибегает к другим сравнениям. Почему мировая иерархия все-таки такова, что этот недостаток добра так необходим? Почему происходит умаление добра? Если *ум* есть более низшая ипостась, чем единое, то *ум* есть уже некоторое зло по отношению к *единому*. *Душа* есть уже некоторое зло по отношению к *уму*. И *ум*, и *душа* уже есть умаление той всемогущей благости, которая имеется в *едином*.

Плотин часто говорит о том, что человек не может постичь всех замыслов, которые имеются у Бога, но все же на своем уровне он может понять необходимость именно такого устройства мира. Во-первых, зло существует именно для человека. Человек, не знающий зла, не знает и добра. Знание зла необходимо для познания добра. Бог хочет показать нам Свою собственную справедливость, Свою собственную мудрость, но как мы можем увидеть справедливость, если не знаем, что такое несправедливость, как мы можем познать мудрость, если не знаем, что такое глупость?

Подобно тому, как существуют тени и благодаря им мы видим все разнообразие нашего мира (не будь теней, все слилось бы в ярком сиянии), так же и зло существует для того, чтобы можно было увидеть мощь *единого*, увидеть его всемогущество, его всеблагость. Поэтому зло — это проявление гармонии мира. Нельзя сказать: уберите зло и тогда мир станет гармоничным, так же как нельзя сказать: уберите тени и мир станет более красивым. Нет, мир без теней не станет более красивым, он просто исчезнет в его яркости — исчезнет для человека. Поэтому для гармонии мира зло существует как необходимая его часть.

Зло существует и для людей, и это есть также проявление Божественной мудрости и Божественной справедливости. Плотин приводит такой пример: если в государстве существует злой правитель, а люди безмолвствуют и бездействуют, то это их не оправдывает — люди должны стремиться к построению благого государства, и только лишь от них самих зависит, насколько хорошее это будет государство. Также и землепашец, если хочет взрастить хороший урожай, должен не только уповать на милость провидения, но и прилагать свой собственный труд. Также и

человек должен не просто наблюдать существование в мире зла, а бороться с ним. В этой борьбе со злом проявляется то, что человек сам творец этого зла, того, что он уходит от закона мироздания, и он должен познать эти законы мироздания, подчиниться им и направить свою душу туда, где находятся ее истоки. Эта концепция существования зла в мире была почти полностью усвоена христианским богословием. В частности, такой влиятельный богослов-философ, как блаж. Августин, писал в своей «Исповеди», что проблема существования в мире зла не давала ему покоя, и он в своих колебаниях уходил то в скептицизм, то в манихейство (ересь, утверждавшую существование субстанциального зла параллельно субстанциальному благу). Эти колебания Августина продолжались до тех пор, пока ему в руки не попались трактаты Плотина. В своей «Исповеди» он с присущей ему искренностью пишет о том, что в трактатах Плотина он не нашел учения об Иисусе Христе, о Воплощении и Воскресении, но он почерпнул там учение о нематериальности души, об объяснении зла, о существовании и нематериальности Бога.

Огромное влияние Плотина оказал и на св. Амвросия Медиоланского, а опосредованно, через многих неоплатоников, на псевдо-Дионисия Ареопагита, на Максима Исповедника, на Иоанна Дамаскина, а также на многих западных богословов и философов. Влияние его было огромно, и в первую очередь благодаря тому, что он четко показал, как можно объяснить одновременное существование в мире зла и всеблагого, всемогущего Бога — не двух параллельных миров, злого и благого, а именно ту проблему теодицеи, о которой один философ сказал так: ни одна проблема не породила столько атеистов, сколько проблема теодицеи, т. е. объяснение возможности существования зла в мире, который сотворен всемогущим и всеблагим Богом. Если Бог всемогущ, то Он мог бы создать мир, в котором не было бы зла (и если Он все же творит зло, тогда, видимо, Он сам злой). Если же Бог всеблаг и в то же время творит мир, в котором есть зло, значит, Он не всемогущ. И тогда такие характеристики Бога, как всемогущество и благодать, противоречат друг другу в глазах многих и многих людей: получается, что Бог или не до конца благ, или не всемогущ. Так вот, Плотин показал ту логику, которой можно решить эту проблему.

Вопрос: Если можно, перечислите точки соприкосновения Плотина с православной догматикой.

Ответ: Во-первых, это учение об объяснении существования в мире зла, о том, что зло не имеет субстанциальной природы. Во-вторых, это учение о нематериальности души. Это проблема вообще очень сложная. У многих богословов, в том числе отечественных, мы встречаем положение о том, что душа наша материальна, а истинно нематериален только лишь Бог. Впервые эта концепция встречается у Тертуллиана (III в.), который пишет, что материально все: и Бог, и душа, и все на свете. Но тем не менее все мыслители сходятся в одном: даже те, кто считает, что душа наша материальна, а нематериален только Бог, просто как бы подчеркивают отличие Божественной природы от природы нашей души. Никто из них не станет утверждать, что душа наша столь же материальна, как и наше тело. Здесь разница в акцентах: на что мы обращаем большее внимание — на противоположность мира материального и мира душевного, духовного, Божественного, к которому наша душа принадлежит, или на противоположность между Богом-Творцом и тварью. Душа наша есть тоже творение Бога, поэтому противоположна Ему, абсолютно нематериальному. У Плотина все это есть. *Единое* описывается на апофатическом языке, а все остальное можно описать на катафатическом, в том числе и нашу душу. И здесь мы снова видим сходство мысли Плотина с православной догматикой: введение апофатического и катафатического описания. Хотя Плотин в этом смысле не был первопроходцем, это есть еще у Филона Александрийского, но в наиболее четкой философско-богословской манере это показал именно Плотин. Конечно, у Плотина мы находим множество соблазнительных, с православной точки зрения, моментов — его учение об эманации и учение о трех ипостасях лежат совсем в иной плоскости, чем учения православной догматики.

Итак, спорные проблемы: проблема безликого *единого*, проблема эманации, т. е. творения не по благой воле, не по Предвечному совету, как учит об этом право-

славная догматика, а по некоей силе, превосходящей *единое*. Получается, что *единое* не может не творить, и это, в частности, было одной из причин, по которым Ямвлих и Прокл стали приумножать количество ипостасей, и даже ввели ипостаси, превосходящие *единое*. Кстати, понятие о трех ипостасях тоже впервые было введено Плотинем (даже терминология совпадает с православной). Некоторые христианские мыслители старались видеть в платиновских трех ипостасях три Лица Св. Троицы. В частности, в эпоху Возрождения был такой философ Марсилио Фичино, который так и учил, что Бог Отец — это *единое*, Бог Сын — это *ум*, а Святой Дух — это *душа*.

Сюда же относится проблема материи как небытия. Здесь также существуют разногласия среди Отцов Церкви, но в целом христианство говорит о том, что Бог сотворил материю, сотворил весь мир и сказал, что все это «хорошо весьма», так что материя не может быть источником зла. Но то, что источник зла есть небытие и поэтому зло не имеет субстанциального существования, — перешло в православное богословие.

Удивительным образом совпадает с христианским учение Плотина о личности и о понимании человека как личности, как некоего *я*.

И то, что Бог есть не только благо, но познание Бога без любви к Нему невозможно — этот момент у Плотина также присутствует. Когда мы говорили о том, что *единое* есть и любящий, и объект любви, и сама любовь, это показывает нам, что достигнутое истинного познания *единого* без любви нельзя.

Вопрос: Какую роль Плотин определял множеству богов, настаивая на их почитании?

Ответ: Во-первых, он не настаивал на их почитании. Вспомните момент из биографии Плотина, когда Порфирий позвал его в храм, на что Плотин ответил: «Пусть боги приходят ко мне, а не я к ним». Так что почитать он их не собирался. В этом ответе мы вправе увидеть некоторую гордыню. В то же время Плотин иногда называет *единое* Кроносом, иногда именует его Зевсом, но это нельзя рассматривать как некое философское толкование «Теогонии» Гесиода, просто он использовал эти имена, чтобы другим было понятнее. Никакой разработанной теогонии у Плотина нет. Иногда он пишет, что идеи в уме — это боги, но это всего лишь дань устоявшейся традиции, не более того. Конечно, Плотин не христианин, но он и не анти-христианин. Он стоит где-то вне христианства, так же, как и по отношению к античной религии: он не противник язычества, но и не сторонник. В этом смысле он как бы наблюдатель. Называя *единое* Богом, он, конечно, ближе к православному пониманию. Такого разработанного богословия не было у античных философов, стоявших на языческой точке зрения. Когда я стал думать о том, почему Богу было угодно, чтобы появился такой философ, как Плотин, я пришел к выводу, что это было не случайно. Это удивительный случай в истории философии, когда философ приходит к богословским выводам, пользуясь только лишь рассудочным методом. Плотин показал всю силу и, с другой стороны, всю ограниченность человеческого разума, не прибегая ни к языческому учению, ни к христианской догматике. Это тот самый случай, когда философа нельзя упрекнуть ни в какой предвзятости, «несамостоятельности» мышления: здесь, мол, ты опираешься на Евангелие, или на Гесиода, или на Гомера... Плотин, что называется, чистый философ. Однажды Владимир Соловьев сказал о Гегеле, что Гегель — это философ по преимуществу, и то же самое можно сказать о Плотине. И именно в этом и состоит роль Плотина в истории философии и в истории богословия: все разумные аргументы можно найти у Плотина, но Плотин же показал и ограниченность разума. Однажды Кант сказал, что он захотел показать место разума, чтобы уступить место вере. Это именно то, что сделал Плотин.

В молодости, читая Плотина и восхищаясь глубиной его мысли, я очень сожалел, что такой гениальный философ не был христианином. Теперь я думаю, что это было не случайно. Может быть, Плотин очень много сделал для христианского богословия, показав силу и ограниченность разума в чистом виде.

ПОЗДНИЙ НЕОПЛАТОНИЗМ

Со смертью Плотина история неоплатонизма не заканчивается. Известны еще три, по крайней мере, наиболее известных и влиятельных философа неоплатонизма: Порфирий, ученик Плотина, Ямвлих, философ сирийской школы неоплатонизма, и Прокл, представитель афинской школы.

Сами эти философы не всегда считали себя таковыми: Ямвлих и Прокл называли себя скорее богословами.

Порфирий

Порфирий (232 — после 301) был учеником Плотина и издателем его трактатов. Кроме того, Порфирию принадлежит множество оригинальных работ. Блж. Августин в своем основном труде «О граде Божием», в той главе, где он дает историко-философское описание, более всего страниц посвящает именно Порфирию.

Позднейшие неоплатоники отошли от истинных взглядов Плотина. Если у Плотина мы видим, что Бог есть *единое*, есть абсолютное *Я*, и сказать, что Бог — это некая безличная сущность, просто невозможно, то у позднейших неоплатоников понятие о Боге как абсолютном *Я* исчезает и Бог становится некоторой безличной субстанцией. Кстати, последующее знакомство с неоплатонизмом происходило не по трактатам Плотина, а скорее по трактатам Ямвлиха и Прокла. Император Юстиниан, как известно, запрещал учение Прокла и его платоновскую академию. Юлиан Отступник, как известно, возрождал язычество, будучи вдохновлен трактатами Ямвлиха. Можно сказать, что Плотин в данном случае имеет четкое алиби: его не запрещали и на нем не основывались.

Блж. Августин указывает, что Порфирий был христианином, но в дальнейшем порвал с христианством. Может быть, он не был православным, может быть, он впал в некую ересь и обиделся, когда его стали в этом обличать. Так или иначе, он полностью порвал с христианством и написал даже работу, которая так и называется «Против христиан». Эта работа не дошла до нас: в 448 г., больше чем через сто лет после смерти Порфирия, она была сожжена. Известно, что в этой работе Порфирий указывал на противоречия, существующие в Евангелиях, а также, основываясь на некотором филологическом анализе, утверждал, что книга Даниила не есть книга одного автора и что Моисей также не может быть назван автором всех пяти книг. Он обвинял христиан в том, что они, обосновывая необходимость единобожия, говорят, что Бог — это монарх. Но монарх может править только единосушными ему подданными. Поэтому, говоря, что Бог — это монарх, мы тем самым признаем, что существует многобожие и среди этих многих богов есть один Бог — главный. Если же мы говорим, что Бог один, а остальные существа не единосушны Богу, а ниже его, то говорить о Боге как о монархе нельзя. Тогда, скорее, Бог — это пастух. Известно, что образ Пастыря доброго часто употребляется в Евангелии, поэтому этот аргумент Порфирия против христиан не совсем понятен. Целью философии, по Порфирию, является спасение души, и основные его изыскания, так же, как и у Плотина, состоят в нахождении способа очищения души. Порфирий находит четыре вида добродетелей. Первый вид называется у него политическими добродетелями, это аналог этических добродетелей Аристотеля, т.е. умение найти золотую середину, умение жить добропорядочно в настоящем обществе. Второй вид добродетелей — это катартические (от слова *катарсис* — очищение), т.е. добродетели, которые очищают душу. Аналог этим добродетелям — это стоическая апатия, отсутствие страстей. Третий вид добродетелей — душевные: душа, очистившись от страстей, может направлять свой взгляд к Богу. И четвертый вид — добродетели парадегматические (от слова *парадегма* — образ). Когда душа, очистившись, может уже не изредка направлять себя к Богу, а находится в постоянном созерцании Его, и поэтому душу можно считать достигшей своего спасения.

Наибольшую известность получил трактат Порфирия «Введение к *Категориям* Аристотеля». Именно в этом трактате, который еще часто называется «Пять звучаний», Порфирий ставит вопрос, на который не дает ответа: существуют ли реально общие сущности, такие, как роды и виды, и если существуют, то имеют ли

они духовную природу или же телесную? Этот вопрос, получивший название проблемы универсалий, впоследствии проявится у Боэция и у поздних античных философов и станет основным вопросом для всего западного средневекового философствования и богословия. Сущность проблемы универсалий сводится к спору Аристотеля и Платона о том, существуют ли идеи сами по себе, отдельно, или же они существуют в телах. У Порфирия этот вопрос приобретает гораздо большую ширину и глубину: существуют ли самостоятельно эти общие понятия, а если существуют, то какую природу они имеют, духовную или материальную? И если они существуют несамостоятельно, то каким образом: в уме человека или нет?

Порфирий говорит, что любое тело, любая вещь существует, будучи причастна к пяти характеристикам (отсюда второе название трактата — «Пять звучаний»), которые ее описывают. Это род, вид, видовое отличие, устойчивый признак и неустойчивый признак, или случайный. В соответствии с этим Порфирий строит свою знаменитую классификацию, вошедшую в историю логики под названием «Древо Порфирия». Благодаря этому дереву можно восходить к более общим сущностям — родам и, наоборот, нисходить к более частным. Скажем, наиболее общая сущность — это субстанция, род. Можно разделить этот род на некоторые виды. Субстанция бывает или телесной, или бестелесной. Телесные существа в свою очередь бывают одушевленные и неодушевленные. Рассмотрим одушевленные существа: они бывают чувствующие и не чувствующие (скажем, животные и растения). Рассмотрим чувствующие существа: они бывают разумные и неразумные. Рассмотрим разумные существа: среди них есть люди, а среди людей уже есть индивиды. Таким образом, нисходя по дереву Порфирия, можно увидеть увеличение количества видовых отличий. Некоторый индивид, например, Сократ обладает сущностью, он имеет тело, он живое существо, одушевленное, разумное и т. д. Можно восходить дальше: скажем, отрицая наличие какой-то сущности у Сократа, вы восходите к некоему виду. Убирая некоторые индивидуальные отличия Сократа (например, лысину на голове), мы приходим к пониманию человека вообще. Убирая случайные признаки и оставляя неслучайные, мы приходим к идее человека. Убирая разумное понимание, восходим к одушевленному и т. д. Каждый раз восхождение по дереву Порфирия идет за счет того, что мы убираем некоторые характеристики — акциденции. Понятно, почему самая высшая божественная сущность может быть описана только на апофатическом языке — потому что мы отбросили *все* акциденции. Только отбросив все акциденции, мы приходим к пониманию Бога, — т. е. того, что никак нельзя определить. Само слово «определить» имеет такую лингвистическую нагрузку — положить предел. Древо Порфирия было очень популярным, особенно в средневековье.

Ямвлих

Ямвлих (ок. 280 — ок. 330), философ сирийской школы, считал себя пифагорейцем, но влияние Плотина и Порфирия на него было весьма большим. Ямвлих предпринял печальную попытку умножения количества ипостасей. В одном из своих трактатов, где он выступает против гностиков, Плотин доказывает, что существуют *только* три ипостаси — не больше и не меньше. Их просто не может существовать больше или меньше. Это он решил доказать на будущее своим ученикам, чтобы они не вздумали приуменьшать или приумножать количество ипостасей. Так вот, Ямвлих не послушался Плотина и стал говорить о том, что *единое* можно разделить на два *единых*: *единое* как превосходящее, как полностью отрицающее само себя, и *единое* как благо. У Плотина они соединялись, а у Ямвлиха они разделяются. *Единое* как благо называется у него *благое бытие*. Для этого есть у него и другой термин: *Отец, порождающий самого себя*. Ум Ямвлих также разделяет, утверждая, что ум, с одной стороны, есть вечносущий ум, как ум или как совокупность идей. Вечносущий ум, конечно же, выше, чем совокупность идей, но сам вечносущий ум также разделяется на *бытие*, *возможность бытия* и *мышление* возможности как действительность бытия. Таковы три уровня ума, и каждый из них — бог. Ямвлих — уже чистый язычник: разделяя ипостаси, он давал им названия. Если *единое* у Ямвлиха раздваивается, а ум сначала раздваивается, а затем растривается,

то *душа* разделяется еще больше, и таким образом получается огромное количество богов. Всего у Ямвлиха 12 небесных богов, которые распадаются на 360 божеств. Кроме небесных богов, есть еще поднебесные боги, ниже их — творящие боги, ниже — ангелы, ниже них — демоны, еще ниже — герои. Здесь уже полная аналогия с античной языческой теогонией. Религию Ямвлих ставит выше философии, а богослужение (теургию) — выше теории, т. е. созерцания. Как уже упоминалось, Юлиан Отступник предрерживался взглядов именно Ямвлиха.

Прокл и конец античной философии

Прокл (410—485), представитель афинской школы неоплатонизма, — пожалуй, наиболее известный и наиболее плодовитый из всех этих философов (по утверждению специалистов, Прокл написал больше, чем все античные философы, вместе взятые). Для него характерна не только плодовитость, но и крайняя сухость изложения, читать его очень скучно. Прокл также занимается умножением числа ипостасей. Так же, как и Ямвлих, он именует их богами, а теургию (и вообще религию) ставит выше, чем философию. Еще один отход от идей Плотина проявляется у Прокла в том, что зло у него — это не небытие, а как бы побочный результат взаимодействия благих сущностей. Скажем, солнце (благая сущность) освещает другую благую сущность (дом), и получается тень. Трактаты Прокла (а отнюдь не Плотина) оказали наибольшее влияние на других неоплатоников. У псевдо-Дионисия Ареопажита находят цитаты из Прокла, осмысленные в ином, православном контексте. Обвинения в адрес неоплатонизма за его количество ипостасей, за безликость божества, за эманацию и т. д. касались не столько Плотина, сколько именно Прокла, а также поздних неоплатоников, из которых можно выделить Дамаския, жившего в конце V — начале VI в. и Симпликия (ум. в 549 г.). Эти два философа более известны уже как комментаторы, особенно Симпликий — автор множества комментариев к работам Аристотеля. Вообще все его творчество изобилует цитатами из античных философов, являясь источником для ознакомления с идеями тех философов, работы которых до нас не дошли.

В 529 г. император Юстиниан издает эдикт, закрывающий неоплатоническую школу в Афинах. Неоплатоники, в частности Дамаский и Симпликий, вынуждены уехать в Персию, затем еще дальше — в Сирию, в Багдад. И затем философия в мирском понимании этого слова будет развиваться уже в арабском мире (который сначала арабским не был). С этим эдиктом императора Юстиниана все связывают окончание античной философии.