Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души.

*Прп. Иоанн Дамаскин. «Источник знания»*

Введение

Задачи изучения философии

Философия всегда была одной из необходимых дисциплин при подготовке будущих специалистов в системе высшего образования. Целью ее преподавания в каждом высшем учебном заведении является лучшее понимание студентом той науки, которую он изучает. Специалист с высшим образованием не должен уподобляться ремесленнику, способному лишь повторять заученные навыки своей профессии. Он должен уметь оценить свое место в жизни как специалиста, должен уметь понимать смысл и значение своей специальности, а также понимать фундаментальные основы изучаемой им науки. Для этого необходимо иметь целостное мировоззрение, объединяющее как знания о своей будущей специальности, так и понимание связи ее с другими видами знания — этическими, эстетическими, религиозными и др. Выработкой такого целостного мировоззрения и занимается философия.

Основной целью и задачей изучения философии в православном вузе является формирование у студента целостного и непротиворечивого христианского мировоззрения. Философия должна помочь будущему священнику и богослову, миссионеру и церковному историку *понять* суть христианской веры, уметь связать религиозные знания с другими видами знаний, суметь доказать истинность христианства. Поэтому логическим продолжением и завершением курса философии в духовном учебном заведении является курс основного богословия, главной задачей которого, по словам Н. П. Рождественского, «должно быть надлежащее уяснение истины, чтобы светлый образ ее представлялся в его целостном виде»[[1]](#footnote-2).

В духовных семинариях и академиях философия преподавалась даже тогда, когда в 1850 г. император Николай I ограничил ее преподавание в светских учебных заведениях, ибо, по словам министра народного просвещения князя П. А. Ширинского-Шихматова, «польза от философии весьма сомнительна, а вред очевиден». А в Казанской духовной академии, имевшей ярко выраженную миссионерскую направленность, отдельно существовал даже целый философский факультет.

Но это и неудивительно. Как сказал митр. Минский и Слуцкий Филарет на семинаре «Наука и богословие: от конфронтации к диалогу?», «богословие и философия — родственники. Философия обращается к фундаментальному вопросу о бытии как таковом. Соответственно философия видит в человеке того, кто не просто живет в природном и социальном мире, но приобщен к бытию и укоренен в нем. Богословие тоже в свою очередь говорит о бытии, источником которого является Бог, сотворивший мир и человека».

Основание такому подходу можно найти и в Новом Завете, и в творениях отцов Церкви. В Послании к колоссянам апостол Павел сказал: «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, по словам апостола, опасна не философия сама по себе, а лишь философия мирская, нехристианская. В Деяниях святых апостолов описывается эпизод проповеди апостола Павла в Афинском ареопаге, где 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 проповедую вам» (Деян. 17, 23). И после проповеди апостола Павла некоторые из слушающих, в числе которых, возможно, были и стоики и эпикурейцы, уверовали (Деян. 17, 34). Таким образом, Новый Завет указывает, что философия может как привести человека ко Христу, так и увести от Него. Поэтому необходимо изучение философии: христианской — для лучшего понимания истины Божественного откровения, а атеистической и материалистической — чтобы увидеть ее ошибочность и опасность.

Именно так понимали значение философии отцы Церкви, которые широко использовали философские идеи и понятия в своих трудах. Хорошо известно, что активно использовал аристотелевские положения прп. Иоанн Дамаскин и платоновские — блж. Августин. Августин еще юношей полюбил философию после прочтения работ Цицерона. И затем, через много лет сомнений и поисков, он приходит в Церковь благодаря чтению работ античных философов Платона и Плотина. О Платоне блж. Августин говорит как о философе, наиболее близко подошедшем к истинам христианства[[2]](#footnote-3). О влиянии чтения работ Плотина на свое обращение он пишет следующее: «Я прочитал там не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог…”»[[3]](#footnote-4).

Прп. Иоанн Дамаскин в работе «Источник знания», прежде чем перейти к изложению христианского догматического учения в «Точном изложении православной веры», дает краткое изложение философии как науки о правильном мышлении. При этом прп. Иоанн 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»[[4]](#footnote-5). Подобный же подход можно обнаружить и в Словах о богословии свт. Григория Богослова, который решительно восстает против пренебрежения светской ученостью: «…всякий, имеющий ум, признаёт 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»[[5]](#footnote-6). 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»[[6]](#footnote-7). 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»[[7]](#footnote-8). 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 какого-нибудь случайно подвернувшегося учения, будет увлечен каким-нибудь обольщением.

Но также хорошо известна и опасность философии — в частности то, что некоторые философские идеи повлияли на формирование ересей оригенизма, пелагианства, манихейства и др., а некоторые впоследствии стали основой атеистических учений.

Таким образом, изучать философию надо как для того, чтобы в своих поисках ответа на жгучие вопросы человеческого бытия не увлечься какой-нибудь атеистической и материалистической философией, так и для того, чтобы лучше понять всю глубину истины христианского учения.

Метод изучения философии

Как лучше изучать философию? Есть два способа: изучение систематического курса философии и изучение истории философии. В духовных учебных заведениях традиционно читается именно история философии. И это правильно. Во-первых, преподавание философии в богословском учебном заведении обязательно скорректировано с преподаванием других дисциплин. История Церкви, патрология, история человечества, история западных вероисповеданий и другие предметы будут усваиваться студентами гораздо лучше, если они будут знать соответствующие философские идеи. Например, знание античной и средневековой философии позволит студентам лучше понять многие положения, высказанные отцами Церкви, а знание западной средневековой философии к тому же позволит глубже понять особенности католического способа мышления. Понять глубинные причины и особенности Реформации невозможно без знания философии ренессансной, а многочисленные современные богословские идеи — как в православии, так и в других деноминациях — нельзя понять без знания идей, высказанных в Новое время и в современных философских школах. Во-вторых, известно, что не существует одной-единственной философии, которую можно было бы считать абсолютно истинной. Философия всегда представлена совокупностью различных систем философии. И свободное отношение отцов Церкви к античным философским школам подтверждает этот факт: одни тяготели к философии Платона (блж. Августин), другие — к учению Аристотеля (свт. Василий Великий, прп. Иоанн Дамаскин), третьи брали из различных систем то, что в большей степени помогало развитию христианского богословия (прп. Максим Исповедник). В-третьих, изучение любого предмета лучше строить на историческом восхождении от простого к сложному. Так строятся курсы школьной и вузовской математики (от Пифагора и Евклида к Декарту, Лейбницу и Коши), физики (от Архимеда и Ньютона к Фарадею и Эйнштейну) и т. п. Последовательное изучение философских идей так, как они открывались человечеством, гармонично введет студента в круг проблем философии.

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 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 — Платоном, Аристотелем, Плотином, Спинозой, Кантом, Соловьевым. К тому же нет философии «вообще». Нет единственно истинной философии, есть множество философий. И нет фактически развития философии. В этом одно из отличий 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. Мы увидим, как аргументируют и отвечают на вопросы гении, и после этого будем более критично 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, созданный в 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 Гоголя, 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, как набор различных мнений и определений. В результате из философии исчезает ее проблематика, ее способность удивляться, видеть проблемы там, где для обычного человека все кажется понятным. Ведь еще Аристотель говорил: «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать» (Метафизика, I, 2). 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 лучше поймем и специфику различных систем, и язык, на котором ведутся философские диспуты. Мы лучше поймем и проблемы, которые волнуют философов.

Кроме того, изучение каждого этапа истории философии имеет свою специфику и задачи. Так, очевидно, что полноценно понять творения отцов Церкви невозможно без знания античной философии. Курс средневековой философии есть фактически изучение философских идей христианских богословов и отцов Церкви. Изучая философию Нового времени, студент узнает, как формировалась современная естественнонаучная картина мира, каково было отношение к религиозным вопросам великих ученых и философов XVII–XVIII вв. Без знания современной западной философии невозможна действенная проповедь христианства в нынешнем мире, ведь любой человек, даже не осознавая этого, исповедует те или иные идеи современных философов: позитивизма, экзистенциализма, марксизма, психоанализа и др.

Предмет философии

Прежде чем приступить к изучению философии, необходимо выяснить значение и смысл изучаемого 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 физику, 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[[8]](#footnote-9) и Цицерона[[9]](#footnote-10), употребил Пифагор, один из первых древнегреческих философов: мудрецом (σόφος), 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 (φιλοσοφέον) и желая повидать свет, объездил много стран»[[10]](#footnote-11). Древнегреческий философ Платон считал, что впервые придал истинный смысл слову «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 словом 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[[11]](#footnote-12). 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 назвали бы физикой, и учением о жизни, что мы назвали 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 отделяться другие науки. Отделяется с самого начала, уже после Пифагора, математика. В дальнейшем — геометрия и астрономия. После Гиппократа, Аристотеля и Галена — медицина. В эпоху Возрождения отделяется физика, в дальнейшем появляется химия. В XIX в. отделяются психология, социология и т. д. Науки отделялись, 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. Но все они предлагают самые различные определения философии. Согласно Сократу, философия есть исследование самого себя. Платон утверждал, что философия — это учение о вечно сущем 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 разнобой 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 обиходных высказываниях, например когда говорим: «Хватит философствовать» или что-нибудь в таком же духе.

Посмотрим в энциклопедии. В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона приводится определение Э. Радлова: «Философия есть свободное исследование основных проблем бытия, человеческого познания, деятельности и красоты»[[12]](#footnote-13). А.Спиркин в Философском энциклопедическом словаре пишет, что философия — это «наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления»[[13]](#footnote-14).

Сравнивая эти определения, мы сразу же видим разнобой, если не сказать противоречие. По Платону, философия есть наука только о *вечном*, по Аристотелю — учение о *всем* существующем. Радлов утверждает, что философия есть *свободное* исследование, а Спиркин — что это наука о *законах*.

Далее, возьмем любое определение, например в Философском словаре: «Наука о всеобщих законах развития природы, 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 — это наука о природе, то понимаем, что на вопрос, 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 замкнутого круга в определении.

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 ориентирована на науку, иначе философия — это бесполезное мудрствование. Ницше считал критерием философии жизнь, саму жизнь. ХХ 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 партийной печати, 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 то 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 Гайане. 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 необщезначима, и тем более неверифицируема.

Может быть, философия в таком случае есть искусство? Действительно, существует множество философий, и каждый выбирает ту, какая ему больше нравится. Возможно, 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 отдается предпочтение? Да тем, которые написаны хорошим языком. Жан-Поль Сартр и Анри Бергсон были даже лауреатами Нобелевской премии по литературе.

Может быть, философия есть форма искусства, форма самовыражения? Между прочим, некоторые философы (например, Бердяев) так и считали. В 1960-х гг. 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. Но 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 обратим внимание на тот факт, что философия, зародившись в Древней Греции, существует в последние 10–20 веков лишь в христианских странах. Говорить о мусульманской философии можно 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 излишен, потому что те же вопросы поднимаются 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.

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 что философия не наука, не искусство и не религия, это философия.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

И прежде всего я предложу то, что есть самого лучшего у эллинских мудрецов, зная, что если есть что-либо благое у них, то оно даровано людям свыше от Бога.

*Прп. Иоанн Дамаскин. «Источник знания»*

Глава I. Возникновение философии

§ 1. Философия и мифология

Обычно считается, что философия возникает из мифологии и попыток объяснить явления природы силами разума. А поскольку первое знание человека о природе было насквозь мифологично, то делается вывод, 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 согласиться нельзя. Этот взгляд подразумевает, что религия возникает из мифологии как одно из ее следствий, а другим следствием мифологии является философия[[14]](#footnote-15). 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, человек был изгнан из рая и вынужден был жить совсем в 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, очевидно, что нужно уже иметь какое-то представление о Боге. 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, 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.

§ 2. 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 ψυχή, «псюхе», иногда возводят к слову ψῦχος, «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», «воздух» также имеют общее происхождение.) Греки пытались умилостивить 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 было 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-Аполлона

Религия Зевса, пожалуй, лучше всего известна, хотя бы потому что основные мифы и положения этой религии изложены в книгах Гомера и Гесиода. Гомера Геродот даже называет создателем греческой религии. Не будем спорить с Геродотом, но, 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 предфилософские 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» (Илиада, 241). (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 предфилософский анализ явлений. В частности, боги, которые фигурируют в его «Одиссее» и «Илиаде», находятся между собой в родственных связях. И это, конечно же, неслучайно. Например, 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 трояко: 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. Однако наиболее истинное бытие человека — это его существование на земле. Загробная жизнь хуже земной. В Аиде, пишет Гомер, «только тени умерших людей, сознанья лишенные, реют» (Одиссея, 475–476). А когда Одиссей спускается в Аид и беседует с Пелидом, последний ему отвечает:

Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату  
У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать,  
Нежели быть здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью .

(Одиссея, 489–491)

Еще один вклад Гомера в философию состоит в том, что боги у него не всесильны. Они подчиняются судьбе, или мойре. Нельзя сказать, что это некий бог судьбы, 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, который переживало 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? Ответ его выглядит следующим образом:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом   
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,   
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,   
И, между вечными всеми богами прекраснейший,- Эрос.

(Теогония, 116)

Таким образом, порождающей причиной у Гесиода оказывается хаос, который следует понимать не как некий беспорядок, а как бездну. Точнее, «хаос» — это некая пропасть между землей 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 рождают 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 рождают известных нам по гомеровским мифам богов-олимпийцев. Однако Крон, помня, 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 вещали, 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 пересекшаяся с религией Зевса и Аполлона, — религия Деметры. Эта религия вырастает из мифа, согласно которому у Деметры Аид, брат Зевса, 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 Коры. Эта религия была эзотеричной, в эти таинства-мистерии посвящались не все. В частности, хорошо 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. Служительницами 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 состояние в теле. Появляется концепция, согласно которой существование в земном теле объявляется неистинным и 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 стоглавого 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 одной 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»[[15]](#footnote-16). 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[[16]](#footnote-17). На этих пластинках явно друг под другом написаны следующие слова, отождествляемые орфиками:

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

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.

§ 3. Семь мудрецов

Все знают о семи мудрецах. Они жили в VII–VI вв. до Р. Х. Разные свидетельства причисляют к семи мудрецам различных мыслителей, но во всех списках встречаются четыре мудреца — 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 из мудрецов 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 гном 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.[[17]](#footnote-18) 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 храм в Дельфах: «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.

Глава II. ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Милетская школа

Фалес

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 лишь 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 блж. Августина, Иринея Лионского, Тертуллиана, Климента Александрийского, Максима Исповедника и т. д. По этим фрагментам можно в более или менее правильной форме восстановить те философские взгляды, которых придерживались мыслители досократовского периода. Первоначально сборник фрагментов, собранных немецким филологом Германом Дильсом, вышел в Германии в конце XIX в. Впоследствии книга неоднократно переиздавалась с дополнениями, но уже под редакцией ученика Дильса — В. Кранца. Первоначальное название книги — «Фрагменты досократиков». В русском издании книга вышла под названием «Фрагменты ранних греческих философов», 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 либо иное положение. Таким образом, можно не только научиться понимать античную философию, но и правильно с ней работать, выработать христианское отношение к античной философии.

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.

Годы жизни Фалеса, как и многих других философов того времени, восстановить точно невозможно. Известно, что он жил в конце VII — первой половине VI в. Некоторые исследователи полагают, что годы его жизни: ок. 625 — ок. 547 до Р.Х. Фалесу приписывается несколько произведений, в числе которых «О началах», «О солнцестоянии», «О равноденствии», «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 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 Египте[[18]](#footnote-19). 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 г. до Р. Х. 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 взгляды 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». 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». Правда, эти термины возникнут позднее, а пока первые философы используют термин «первоначало», ἀρχή. 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 жизни лежит вода: пища содержит воду, сперма всех живых существ влажная, что все живое рождается из воды и живет за ее счет (См.: Метафизика, I, 3).

Второе положение Фалеса — «все полно богов» (*Аристотель*. О душе, I, 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 у любой вещи — не только у животных, но и у так называемых неживых вещей. Иначе говоря, жизнью обладает любая материальная вещь (такая концепция, приписывающая жизнь неживым предметам, называется гилозоизмом, от греческих слов ὕλη — материя и ζωή — жизнь). Поэтому одушевлено всё, так что, цитирует Фалеса Анахарсис у Плутарха, не стоит удивляться тому, что «промыслом бога совершаются прекраснейшие дела» (Фрагменты, с. 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-аполлоновской религии. Таким образом, так называемый «стихийный материализм» Фалеса и его учеников есть не что иное, как особенность религии Зевса — Аполлона, считавшей мир Аида царством теней и достойным жизни (и, следовательно, и изучения) лишь мир материальный.

Анаксимандр

Учеником Фалеса является Анаксимандр (ок. 610 — ок. 540 до Р. Х.), который также жил в Милете. Анаксимандр написал произведение «О природе». Собственно, Анаксимандр первым дал такое заглавие, положив начало многочисленной череде произведений под названием «О природе» (Περὶ φύσεος). Поэтому философов досократовского периода, как правило, называют фисиологами, т. е. учившими о природе (не путать с термином «физиология», хотя греческий корень один и тот же). Даже заглавие этого произведения Анаксимандра показывает область интересов первых греческих философов — это природа, а не человек, который 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 прилагательное среднего рода — 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 чему.

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 или есть 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 (см.: *Аристотель*. Физика, III, 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.

Естественно-научные 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 собой цилиндр, подобный мельничному жернову.

Известно положение Анаксимандра, которое порождает разнообразные споры и домыслы: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды в назначенный срок времени»[[19]](#footnote-20). 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 (т. е. пик творческой деятельности, наступавший в возрасте 40 лет) Анаксимена приходится на 546 г. Умер он, как указывает Диоген Лаэртский, в 528 или 525 г. до Р. Х.

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 Анаксимандра[[20]](#footnote-21). 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 виден 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 — это душа мира, бог. Даже более того, как указывает блж. 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.

§ 2. Пифагор

Практически одновременно с милетской школой зарождается философия и на юге Италии, в другом конце великой Эллады. Первым представителем италийской философии является Пифагор (570–500 до Р. Х.). По месту своего рождения Пифагор был ионийцем. Он родился на острове Самос, у побережья Ионии. Затем Пифагор уехал в Египет набираться мудрости (возможно, по совету Фалеса). 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 Кротон, 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 он 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, что их даже сжигали вместе с домами. По одной из версий, когда в одном доме сгорели самые близкие друзья Пифагора, 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, изложил письменно идеи Пифагора. 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 непрестанных 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 — σόφος). Только бог может быть мудрецом, а себя Пифагор считал лишь любителем мудрости, человеком, стремящимся к истине[[21]](#footnote-22). Ведь «бог телом своим подобен свету, а душою — истине»[[22]](#footnote-23). 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, учение о душе и, в-третьих, 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 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, что молоты 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[[23]](#footnote-24). 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 материи, 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 — 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, целости. За единицей идет двоица, которая символизирует различие, неравенство, изменчивость, все то, что состоит из частей. Троица — 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.

§ 3. Гераклит

Гераклит Эфесский, один из самых загадочных философов Античности, родился в городе Эфес в Ионии. Дату рождения можно также высчитать по его акмэ, которое, как указывает Диоген Лаэртский, приходится на 504–501 гг. 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, но 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 хотел 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», которое, как указывается, он специально написал сложным языком, 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»[[24]](#footnote-25), намекая на ту глубину мысли, которая сокрыта в работе Гераклита. А если уж Сократ не все понял, что же говорить о нас и других 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 взял у самого себя: «Я искал самого себя» (фр. 15)[[25]](#footnote-26). Умению мыслить и самостоятельно рассуждать, а не просто накапливать информацию Гераклит придавал большое значение: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем» (фр. 16).

Во «Фрагментах ранних греческих философов» Гераклиту посвящено, как никакому другому философу-досократику, 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 учители 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. Например, Иустин Философ пишет о Гераклите почти как о христианине, жившем до Христа: «…те, которые жили согласно со Словом (Логосом), суть христиане, хотя бы считались за безбожников; таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные»[[26]](#footnote-27). 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» (фр. 40). Или, как цитирует его Платон: «Дважды тебе не войти в одну и ту же реку»[[27]](#footnote-28). 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 прейдешь того же, что прежде, снова, ни смертного ты прежним не узришь вовек» (фр. 40). Это учение Гераклита о всеобщем изменении впоследствии плодотворно использует Платон, создав свое учение об идеях.

Таким образом, по Гераклиту, подлинное бытие не постоянно, а непрестанно изменяется. 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, здоровье в болезнь, даже боги (конечно же, олимпийские) смертны. Собственно говоря, что такое боги? 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, созвучное 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 неслучайно. 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 не знающим 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 (10 800 лет — это мировой год; его длительность получается от перемножения количества дней в году (360) на 30 — количество лет, за которое одно поколение сменяет другое). 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, 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 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 огонь. Поскольку душа есть, с одной стороны, воздух, а с другой — имеет в себе огневидное начало, то «сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (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 того значения, 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 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 доброте бога и о том, что несчастье и несправедливость возникают только оттого, 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.

§ 4. 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 г. до Р. Х. Происходил из Колофона, 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 изложил учение о едином и единственном Боге.

Вначале несколько слов о критике Ксенофаном языческого политеизма. Ксенофан обращает внимание на то, 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)[[28]](#footnote-29), «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»[[29]](#footnote-30) предлагаются аргументы, почему Ксенофан мыслит именно так, а не иначе. Аргументация Ксенофана основывается на очевидном положении, что Бог — самое могущественное из всех существ. Если бы богов было несколько, то некоторые из них были бы более могущественными, некоторые — менее могущественными. Но это невозможно, следовательно, Бог 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 отношениях 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. Ведь возникать что-либо может или из подобного себе, или из неподобного. Но если Бог возникает из подобного Себе, то, значит, Он существовал до своего возникновения, ибо подобен Богу только Бог. Возникнуть из неподобного Он тоже не может, поскольку в таком случае существующее возникло бы из несуществующего, что невозможно.

У Ксенофана встречаются и положения, весьма похожие на апофатические. 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 не движется. Потому что неподвижно не-сущее, не-существующее, так как в него ничто не может переместиться. А движется лишь 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, недвижущееся 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. до Р. Х. 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 г., не позволяют сделать такой вывод, поскольку скончался Парменид ок. 450 г.

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, ведь показания органов чувств не согласуются с теми выводами разума, к которым он приходит в «Пути истины», но он тем не менее таким нам 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 богини-девы ведут колесницу с Парменидом туда, «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, лишенные знанья,

Бродят о двух головах…[[30]](#footnote-31)

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, А = А. Иное, что А = не-А, 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, что я помыслил кентавра, я в действительности имею в виду, что я его представил в своем воображении, а не помыслил строго логически, научно, а представить и помыслить — 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. Кентавр — это некое существо, состоящее из лошади и человека, т. е. из того, что существует в действительности. Мы можем представить что-либо только на основе существующего. Попробуйте помыслить или представить несуществующее, т. е. небытие. Не несуществующую вещь, а небытие. Это 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 тождественна самому предмету. 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 частей бытия возможно только тогда, когда между ними существует некое небытие. Но небытия нет. Поэтому и движения в действительности также нет. Нам лишь кажется, что существует множественность вещей и что эти вещи постоянно движутся. Далее, 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 и будет существовать всегда, оно вечно. 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, непрерывно. Вслед за Ксенофаном Парменид утверждает, что бытие имеет форму шара[[31]](#footnote-32).

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 результатам — что множественности вещей не существует и что движения тоже нет, они нам только кажутся. 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 его учение 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”»[[32]](#footnote-33). 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 системосозидателем; 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 отношении система Парменида замечательна тем, что она умещается 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 развернутой защиты положений Парменида. За развитие подобной аргументации взялся его ученик Зенон.

Зенон (ок. 490 — ок. 430 до Р. Х.) также из Элеи. Диоген Лаэртский говорит, что он был приемным сыном Парменида. Вообще, информации о его жизни крайне мало. Известно лишь, 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, 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 искромсали в ступе на мелкие куски.

Зенон был непосредственным учеником Парменида. И если Парменид доказывал свои положения прямо, опираясь на аксиомы, 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 называли диалектикой Гегель и Маркс, 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, показывая, 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 (греч. «затруднения»); всего их насчитывают 47. До нас дошло немного, около девяти, а наиболее часто упоминаются в силу своей необычности, парадоксальности пять апорий.

Апории делятся на две группы: против множественности и 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. Попытаемся 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, что из частей тела невозможно сложить само тело, то первоначальное предположение неверно и множественности вещей не существует. Апория относительно места: если вещь существует, то она существует в некоем месте. Это место существует соответственно в другом месте, которое в свою очередь существует в третьем месте и т. д. до бесконечности. Но принимать бесконечное количество мест невозможно. Поэтому нельзя сказать, что вещь существует в месте.

Однако наибольшую известность получили апории не против множественности вещей, а против движения. Всего этих апорий 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 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 ряда тел, находящихся на одинаковом расстоянии друг от друга. Один ряд движется в одну сторону, другой — в другую, а третий покоится. За одно и то же время движущиеся тела прошли какое-то расстояние, т. е. каждое тело первого тела прошло мимо одного тела, находящегося в неподвижном ряду, и мимо двух тел — в ряду тел, движущихся навстречу. Таким образом, тело прошло относительно и одного, и двух тел, т. е. один равен двум. 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, показав, что все аргументы разбиваются об этот неоспоримый факт. А. С. 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 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 выводы Зенона о парадоксальности движения также не лишены основания и имеют глубочайший философский смысл. Но имеют ли они смысл физический? Согласно положениям квантовой механики, если делить вещь до бесконечности, то мы в конце концов уйдем в область микромира, в котором действуют другие физические законы, другие принципы измерений. При очень небольших расстояниях, утверждает квантовая механика, действует соотношение неопределенностей Гейзенберга: Δ*p* × Δ**q** < , где *p* — импульс, *q* — координата,  — постоянная Планка. Если тело покоится, т. е. Δ*p* = 0, то Δ*q* = ∞, 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 находит действительные противоречия в познании.

§ 5. Эмпедокл

Основная задача для многих философов после элеатов, таким образом, была очевидной — согласовать справедливость показаний органов чувств и доводов разума. Одним из первых за эту задачу взялся Эмпедокл из Акраганта, что в Сицилии.

Эмпедокл родился в 484/490 г. до Р. Х. и прожил около 60 лет, т. е. примерно до 430 г. до Р. Х. Он написал два произведения: «О природе» и «Очищения». 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. «Очищения» — это мистико-религиозное произведение, написанное в орфико-пифагорейском духе, 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, а после пира легли отдыхать. 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 бóльшую честь. Однако же, как указывают другие 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 что существует и движение, и 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 обо всем бытии, были неправы.

Так же как Парменид, Эмпедокл считает, что небытие не существует. Однако если небытие не существует, а существует лишь бытие, и движение при этом все-таки есть, 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 мир состоит из четырех стихий. Не какая-либо одна стихия главенствует, является началом, но все состоит из четырех стихий, которые он называет «корнями». Они «равны и все одинаково древнего рода». Кроме того, мир 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 затем начинает побеждать Вражда. Элементы разъединяются, и возникает множественность вещей. То, что мы считаем возникновением и уничтожением, в действительности 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 до окончательной победы Вражды, когда все элементы существуют раздельно. Потом опять Любовь начинает все соединять воедино и в какой-то момент побеждает Вражду, и мир вновь становится целым, неделимым бытием. Наш мир, в котором мы живем, — это тот мир, который формируется на третьем этапе — этапе победы Любви над Враждой. Эмпедокл, таким образом, соглашается с Парменидом в том, что невозможно возникновение и уничтожение, но добавляет, что существует разделение и соединение. И шарообразное парменидовское бытие тоже существует, но лишь тогда, когда полностью 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 питаться, размножаться и т. п., т. е. современные двуполые животные.

Эмпедокл пытался отстоять интересы чувственного познания, но понимал, что без разума чувственное познание тоже недостоверно: «Упрямо не верить неопровержимым доводам — смысл никчемных людей. Как велят тебе убедительные доказательства нашей Музы, так и считай, твердо признав учение в сердце своем» (фр. 27). От Эмпедокла же идет основной принцип познания, которому будут следовать многие века, — «подобное познаётся подобным». Он же впервые высказал предположение о постоянстве скорости света.

§ 6. Анаксагор

Анаксагор (ок. 500—428 до Р. Х.) — первый афинский философ, и сведений о его жизни достаточно много хотя бы потому, что среди учеников Анаксагора был такой знаменитый человек, как Перикл.

Анаксагор отвергал тех богов, которые почитались в античной Греции. Противники Анаксагора и главным образом 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, Пелопоннеса, то Анаксагора предали суду. «Но выступил Перикл и спросил народ: дает ли его, Перикла, жизнь какой-нибудь повод к нареканиям? И услышав, что нет, сказал: “А между тем, я ученик этого человека. Так не поддавайтесь клевете и не казните его, а послушайтесь меня и отпустите”»[[33]](#footnote-34). 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: «Мне до родины еще как есть дело!» — и указал рукой на небо. Когда Анаксагору при его изгнании сказали: «Ты лишился общества афинян», — он ответил: «Нет, это они лишились моего общества»[[34]](#footnote-35).

Из платоновской «Апологии Сократа» мы узнаём, что Сократа обвиняли в том, что он проповедовал учение Анаксагора и отрицал богов. И Сократ, в частности, говорил, что он не признаёт этого обвинения, потому что об учении Анаксагора можно узнать в орхестре, т. е. известной афинской книжной лавке, отдав за это не более одной драхмы. Таким образом, сочинения Анаксагора пользовались огромной популярностью, если они были в орхестре, 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 еды в конце концов возникают совершенно другие вещи — 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, чтобы вдруг из этого возникла, например, 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 элементы волос 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 хаотичным 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 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 некой 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 познаём.

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. Так образовались звезды. Огромный камень, величиной с Пелопоннес, оторвался, нагрелся и стал Солнцем. Анаксагор объяснял солнечные и лунные затмения. Солнечные затмения он объяснял тем, что между Землей и Солнцем проходит Луна.

§ 7. Древнегреческий атомизм

К школе древнегреческого атомизма принадлежат два мыслителя — Левкипп и Демокрит. Левкипп был учеником Зенона Элейского. Акмэ Левкиппа около 450 г., т. е. он родился ок. 490 г. до Р. Х. 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 διάκοσμος»). По другим источникам, «Большой мирострой» принадлежал Демокриту.

О Демокрите известно гораздо больше. Родился он в 470 или 460 г. в городе Абдеры и умер ок. 370 г. до Р. Х. Демокрит происходил из богатой семьи, получил солидную часть наследства (100 талантов), однако деньги эти израсходовал на путешествия. Он исколесил множество стран, был в Египте, Вавилоне и даже, возможно, в Индии. Он писал о себе: «Я объездил больше земли, чем кто-либо из современных мне людей, подробнейшим образом исследуя ее; я видел больше, чем все другие, мужей и земель и беседовал с наибольшим числом ученых людей»[[35]](#footnote-36). Всего он путешествовал около восьми 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 медные статуи 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. Его философские произведения: «Большой и малый мирострой», «Об уме», «О природе», «О чувствах» — всего около 70 произведений. Занимался математикой, написал «Геометрию», «Числа». Писал произведения об искусствах, медицине, 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, которые изданы на русском языке отдельной книгой. 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 дошедшим 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.

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 посылки 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, хотя, в отличие от элеатов, чувствам он тоже доверяет, но в меньшей степени, чем разуму. И даже то, что в учении Парменида предполагалось существующим несколько имплицитно, скажем критика чувственных методов познания, у Демокрита 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 — что бытие целокупно, не делится на части, бездрожно и т. д. Однако несогласен Демокрит с Парменидом в том, что небытие не существует и 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. 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, а также существует бытие, то, следовательно, существует и небытие. Небытие Демокрит понимал так же, как Парменид: то, что отделяет 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 поэтому так и называются — атомы. Собственно говоря, для Демокрита существуют, как он сам утверждал, лишь атомы и пустота. Небытие для Демокрита — это пустота, и в этом серьезное отличие Демокрита от Парменида. Такое небытие, как пустота, легко представить. Для Демокрита небытие есть пустота, а для Парменида — это логическая категория.

Демокрит утверждал, что существуют лишь атомы и пустота, все остальное — во мнении (ср. у Секста Эмпирика: «По установленному обычаю сладкое и по обычаю горькое, по обычаю теплое, по обычаю холодное, по обычаю цветное, в действительности же — атомы и пустота»[[36]](#footnote-37)). В этой фразе смысл всей философии Демокрита. О том, что атомы существуют, Демокрит судит не только на основании изложенных выше рассуждений, но и на основании множества различных фактов. Например, вещи могут сжиматься и растягиваться (например, 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 не что иное, как истекающие от них атомы, и т. д. Во многом эта картина, конечно же, напоминает наше современное представление о мире, если оставаться на уровне физики 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 — 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. Ощущения вкуса или запаха порождаются от того, что атомы воздействуют на наши органы чувств. Атом колючий, имеющий угловатую форму, действуя на наш язык, порождает острый вкус и т. п. 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 закончиться[[37]](#footnote-38).

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

Возникновение 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. 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 рыбы 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.

Учение о причинности

Все в мире происходит согласно необходимости: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости»[[38]](#footnote-39). 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 клад. Обычно говорят, что это событие случайное, однако в этом есть своя причинность: человек, который зарыл клад, имел основания, чтобы зарыть его именно в этом месте. Человек, который копал этот сад, тоже имел какие-то 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 с черепахой в клюве, увидел внизу некоторое блестящее пятно, решил, 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 просто признаются в своем собственном незнании истинных причин: «Люди сотворили себе кумир из случая как прикрытие для присущего им недомыслия. Ведь случай по природе борется с рассудком и, как они утверждали, будучи крайне ему враждебным, властвует над ним. Вернее, даже они совсем не признают и устраняют разум, а на его место ставят случай, они прославляют не удачный ум, а умнейшую удачу»[[39]](#footnote-40).

Теория познания

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 при помощи его концепции истечения образов, или идолов, 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 события, 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 бояться не надо, потому что со смертью человека атомы души выходят из тела и рассеиваются в пространстве, так что ничего за пределами нашей жизни 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.

Этика

Основное место в философии Демокрита занимает учение о мироздании. Однако эпоха, в которую жил Демокрит, все больше требовала ответа и 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 фисиологию — 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 — Демокрит называл это благодушием, эвтюмией, невозмутимостью. Достигается благое достояние духа «благодаря умеренности в наслаждениях и размеренной жизни». «Это такое состояние, при котором душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или другими переживаниями»[[40]](#footnote-41), — пишет Демокрит. 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 «предпочитает найти одно причинное объяснение, чем иметь царскую власть над персами»[[41]](#footnote-42). Но «если даже он считал, что счастливая жизнь — в познании, то, однако, хотел, чтобы из исследования природы вытекало благо для души; поэтому он называет высшее благо эвтюмия, т. е. душой свободной от страха»[[42]](#footnote-43). Настоящие мужественные люди те, кто сильнее удовольствий, сильнее своих чувственных желаний и страстей.

Таким образом, этика Демокрита никак не связана с его учением об атомах, не вытекает из него и гномична, т. е. состоит из гномов, из некоторых жизненных наблюдений, установок, мудрых советов.

Глава III. КЛАССИЧЕСКАЯ ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Софисты

Во время жизни Демокрита, в V в. до Р. Х., стало наблюдаться оживление политической, хозяйственной и государственной жизни в греческих городах-полисах. Полисы начали вести более активную жизнь, больше общаться друг с другом, заключать союзы, развивать торговлю, мореплавание. Усложнялось государственное устройство. Появились государственные служащие, суды и, как следствие этого, — судебные работники. Все эти, а также многие другие факторы делали гораздо более важным образование. Желающие добиться некоего продвижения по служебной лестнице, стать чиновником, адвокатом или педагогом должны были для этого учиться. И в соответствии с требованиями времени стали появляться люди, которые брались за определенную плату научить этим знаниям и умениям. Эти люди называли себя мудрецами, или, по-гречески, софистами. Вначале это слово не имело никакого негативного значения, которое придается этому термину сейчас. Наоборот, софисты были чрезвычайно уважаемыми людьми. Ведь софист — это мудрец, бравшийся научить человека профессии, которую тот хотел иметь. При этом софист готов был обучать некоему ремеслу любого человека, лишь бы он за это достойно заплатил, — неважно, есть ли у него к этому способности или нет. Образование, таким образом, перестает быть элитарным и становится общедоступным (в рамках способности его оплатить, конечно).

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. 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* (480–410 до Р. X.) 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, правда ничего не говорит об атомах. Протагор признает и тезис Гераклита, 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 марте), в некий определенный момент времени была и белой и темной. А поскольку темная вещь также может стать белой, эту белизну она уже в себе хранит. Поэтому каждая вещь содержит в себе противоположности.

Исходя из этого, Протагор доказывает, что все истинно. Ведь поскольку вещи изменяются, переходят в свою противоположность и хранят противоположности в себе, то об одной и той же вещи можно высказывать противоположные суждения — и оба суждения будут истинными. Поэтому истины как таковой, объективной истины, не существует. Ну а 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, звучит так: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (Теэтет, 152a). Платон, разбирая это положение, показывает, что у Протагора оно имеет следующий смысл: как кому что кажется, так оно и существует. Если мне вещь кажется красной, то она красная и есть. Если дальтонику эта же вещь кажется зеленой, то для него 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»[[43]](#footnote-44).

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 сообразовывать свою жизнь, свои действия с истиной, которая является абсолютным благом.

Таким образом 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 выгодности (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 несуразицу, 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. Способ аргументирования софистов часто использовал даже их противник Сократ. Во-вторых, софисты впервые вывели, так сказать, философию в массы, поскольку были согласны обучать наукам любого человека, готового заплатить за свои занятия, а не только того, кто приглянулся своими способностями. В-третьих, софисты стали обращать внимание на красоту речи, способствуя развитию риторики. В-четвертых, софисты способствовали и развитию грамматики.

Некоторые аргументы софистов выражены в форме парадоксов, ничуть не худших, чем, скажем, парадоксы Зенона. Вот один из них — из жизни Протагора. Протагор заключил со своим учеником Еватлом договор, что ученик заплатит ему гонорар, когда выиграет свой первый судебный процесс. Однако ученик не торопился идти работать в суд. 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 Протагором, а если выиграет Протагор, то ученик должен отдать деньги по решению суда. На что ученик, который, видимо, был хорошим учеником, сказал: «Итак, знай и ты, мудрейший учитель, что в обоих случаях будет [так], что я не отдам тебе то, что ты просишь, будет ли вынесено решение против меня или за меня. Ведь если судьи выскажутся в мою пользу, то тебе по приговору ничего полагаться не будет, поскольку я выиграю тяжбу; если же они вынесут приговор против меня, то я ничего не должен тебе по договору, поскольку не выиграю дело»[[44]](#footnote-45). Так что софизм может иметь и обратное свойство. Но тогда это уже не софизм, а парадокс: Протагор получит деньги в том случае, если он их не получит. Многие парадоксы будут развиваться учениками Сократа.

§ 2. Сократ

Жизнь

О философии Сократа говорить довольно сложно — ведь 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 на вопрос: «Кто самый мудрый из людей?» — ответил: «Сократ». 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 до Р. Х. 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. С профессией матери Сократ сравнивал свою философию, называя ее майевтикой, или повивальным искусством. Каков смысл этого, будет понятно 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», станет понятно, что путешествия Сократу были совсем не необходимы. Он выезжал из Афин только в молодости 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 говорит сам в «Апологии Сократа» у Платона (он был в совете пятисот во времена правления тридцати тиранов), но 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 не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество», и подали на него в суд. После судебного заседания Сократ был приговорен к смертной казни. Он должен был выпить чашу с растительным ядом — цикутой (у нас это растение именуется вёх), что он и сделал через несколько дней и таким образом умер. Впоследствии, как указывает блж. Августин, «негодование народа обратилось на двух обвинителей его до такой степени, что один из них погиб от рук толпы, а другой смог избежать подобного же наказания только добровольной и вечной ссылкой»[[45]](#footnote-46). 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, изобретя 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, стремясь донести до людей живую мысль Сократа, нашел наиболее адекватную форму произведения — диалог, в котором и сейчас еще чувствуется дух сократовской философии. Платон решил изложить учение Сократа именно в виде диалога, потому что иной выход Платону невозможно было представить. С одной стороны, Платон не мог просто записать учение Сократа, потому что сам Сократ не одобрял письменность. Но, с другой стороны, не записать учение Сократа тоже нельзя, ибо иначе об этом великом человеке никто не узнает. И Платон изобретает самый подходящий для этого стиль — диалог. Читая диалоги Платона, мы начинаем мыслить вместе с Сократом, слушать его, как бы присутствуя при его беседах с афинянами. Сократ не давит своим авторитетом, а воздействует только аргументами и силой мысли. Нас убеждает не сам Сократ, а те мысли и аргументы, которые мы сами в себе с помощью Сократа обнаруживаем.

Правда, в этом методе кроется и очень серьезная проблема: проблема отличия исторического Сократа от Сократа — литературного героя, устами которого Платон излагает свое собственное учение. 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 надо по произведениям Платона.

Ксенофонт также издал свои «Воспоминания о Сократе», но он, видимо, не до конца понял смысл учения Сократа, поэтому иногда приписывает Сократу мысли, которые тот вряд ли высказывал, — об экономике, физике, природе, т. е. о том, что Сократа интересовало меньше всего. 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. Правда, это не всегда нравилось его собеседникам, которые, купившись на кажущуюся простоту вопросов Сократа, принимались с ним спорить, в конце концов оказывались полностью побежденными. «Так как в спорах он был сильнее, то нередко его колотили и таскали за волосы, а еще того чаще осмеивали и поносили; но 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, разве стал бы я подавать на него в суд?”»[[46]](#footnote-47).

За такой образ жизни и за его отстаивание истины многие христианские богословы и Отцы Церкви даже считали Сократа как бы христианином до Христа. Об этом писал мч. Иустин Философ: «Те, которые жили согласно со Словом (Логосом), суть христиане, хотя бы считались за безбожников; таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные»[[47]](#footnote-48). У свт. Василия Великого в его «Беседе к юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями» приводится такой 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»[[48]](#footnote-49).

Диоген Лаэртский доносит до нас и другие свидетельства о Сократе. Сократ «держался настолько здорового образа жизни, что, когда Афины охватила чума, он один остался невредим» (II, 25). 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» (II, 27). «Удивительно, говорил он, что ваятели каменных статуй бьются над тем, чтобы камню придать подобие человека, и не думают о том, чтобы самим не быть подобием камня» (II, 33). Однажды он позвал к обеду богатых гостей, и Ксантиппе, его жене, было стыдно за свой обед. «Не бойся, — сказал он, — если они люди порядочные, то останутся довольны, а если пустые, то нам до них дела нет» (II, 34). «Человеку, который спросил, жениться ему или не жениться, он ответил: “Делай что хочешь, — все равно раскаешься”» (II, 33).

«Ты умираешь безвинно», — говорила ему жена, когда его обрекли на смерть. Он возразил: «А ты хотела, чтобы заслуженно?» (II, 35). Когда Аполлодор предложил ему прекрасный плащ, чтобы умереть, он отказался: «Неужели мой собственный плащ годился, чтобы в нем жить, и не годится, чтобы в нем умереть?» (II, 35).

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 испытуя то, что под землею, 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 у 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» (*Платон*. Апология Сократа, 23a-b). Знает все лишь Бог. Человек же может стремиться к знаниям, быть философом, но не мудрецом.

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 и это не заставит Сократа отказаться от того образа жизни, который он вел. Ведь бояться смерти — не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь. Никто из 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 диалоге «Федон» 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 изменчивые временные вещи, следовательно, постигая вечные истины, мы всегда стремимся освободиться от чувственного мира, т. е. стремимся к смерти[[49]](#footnote-50). 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» (Апология Сократа, 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, Сократ 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 правильно[[50]](#footnote-51).

Учение

В чем же смысл философии Сократа? Прежде всего, Сократ завершил становление философии, указав ее главную проблему — *проблему человека*. Именно поэтому вся история философии делится на два периода — досократовскую и послесократовскую. Если до Сократа философия включала в себя все науки — познание и неживой природы, и жизни, и человека, то Сократ указывает, что философия должна заниматься только познанием человека как разумного и нравственного существа, а не его физического устройства. Уже софисты отказались от познания природы, но именно Сократ указал, что нужно обращать внимание прежде всего на познание самих себя. Метод Сократ взял у софистов — метод убеждений, спора. Но многие современники не поняли, что Сократ не только не является софистом, а, наоборот, видит в софистике своего злейшего врага. Например, Аристофан 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 сообразовывать и свою жизнь, и свои размышления. И именно в познании этого блага и состоит смысл философии. А софистика является главной опасностью для человечества, ибо, указывая, что нет объективной истины, в том числе и истины нравственной, она размывает нравственные устои общества.

Сократу совершенно чужд прагматизм софистов, ибо Сократ уверен, что существует и объективная нравственность, и объективная истина. Доказать, что она существует, познать ее и жить сообразно с ней — вот истинная задача философии. Сократ только поставил проблему. Одна из заслуг его ученика — Платона — и состоит в том, что он 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 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 (*Платон*. 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 впоследствии был назван иронией Сократа. Сократ иронизирует и над собой, и над своим собеседником, и эта ирония часто выводила из себя тех, кому он доказывал их собственное незнание. Для Сократа очевидно, что какое-либо познание истины невозможно, если прежде человек не признается себе, что он не знает истину. Сказать себе: «Я знаю, что я ничего не знаю» — необходимо, чтобы идти далее по пути познания. Следовательно, так называемое незнание Сократа — это не признание в собственной глупости и тем более не кокетство, а признание факта, необходимое для того, чтобы познавать истину[[51]](#footnote-52). Это признание Сократа можно сравнить с признанием святых, людей высокой нравственности, в том, что они самые грешные люди. Действительно, как святой, который знает божественный идеал нравственности и, сравнивая себя с ним, понимает, что до него ему еще расти и расти, так и Сократ, понимающий, что абсолютным знанием обладает лишь Бог, утверждает свое полное по сравнению с Ним невежество[[52]](#footnote-53).

Интересное размышление об этих словах Сократа приводит известный русский философ В. С. Соловьев, который сравнивает их с евангельскими заповедями блаженства. В работе «Жизненная драма Платона» Соловьев указывает, что *нищета духовная* есть «первое условие истинной философии», видя в этом «удивительное предварение первой евангельской заповеди». Но, констатируя свою духовную нищету, Сократ *скорбит* о своем состоянии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». Следовательно, «объявление о своем незнании было для Сократа лишь первым началом его искания, духовная нищета вызывала в нем духовный голод и жажду. “Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся” — новое согласие истинной философии и истинной религии»[[53]](#footnote-54).

Сократ уверен, что человек может познать истину. И если истина существует объективно, то существуют объективно и законы мышления. Если софисты могут убеждать и аргументировать, то лишь потому, что существует абсолютный и объективный разум. Еще Гераклит, известный своим презрением к людям, 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, пишет, что начало исследованию логики положил Сократ. Сократ впервые, как говорил Аристотель, исследовал нравственность и показал, что самое важное в познании состоит в том, чтобы дать определение: «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» (Метафизика, XIII, 4. 1078b 25–30; ср.: Метафизика, I, 6. 987b 1–6). 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 ищет некоторое абстрактное определение, которому соответствовали бы указанные примеры. Аристотель впоследствии будет учить, как нужно строить определение по родо-видовому принципу, но способ нахождения сущности вещи через определение, открытие его принадлежит Сократу.

Таким образом, мышление — это определенная способность познания, отличающаяся от чувств и осуществляющаяся в понятиях. Человек мыслит не при помощи самих предметов и даже не при помощи образов этих единичных предметов, а именно при помощи общих понятий. Именно таким образом достигается общее знание. Знание — это всегда знание об общем. Например, когда мы говорим, что человек — это разумное животное, то мы говорим о человеке и животном вообще, а не о каких-то конкретных людях и животных. А это возможно лишь в том случае, если для этого обобщения у нас есть некое обозначение, которое и называется понятием. Поэтому если нет понятий, то невозможно и знание. Эти рассуждения Сократа лягут в основу теории идей Платона.

Понимая, что существует объективная истина, и пытаясь доказать людям, что эта истина существует, Сократ пришел еще к одному положению: люди творят зло по неведению, потому что они не знают истины. Если бы люди знали истину, то 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 разумно и, более того, вписывается в рамки христианского богословия. Сократ отличает простое знание от мудрости. Человек может кое-что знать, может знать даже очень много, но не обладать настоящей мудростью. Мудрость — это не просто знание о каких-либо вещах, это вся полнота знания, и прежде всего знания о добре и зле. Когда человек что-либо делает, он исходит из своего знания и стремится использовать его для достижения некоего блага — своего или общего. Поэтому знание всегда окрашено в нравственные оттенки. Но поскольку наше знание ограничено, то мы можем, якобы стремясь к благу, сделать тем не менее зло. Поэтому, по Сократу, и нужно стремиться к полному знанию истины, чтобы не делать зла. Полную истину может знать только Бог, именно Он есть настоящий мудрец, а человек может быть только любителем мудрости, философом. Христианство, по сути, утверждает то же самое: 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 Своих врагов, ибо те «не знают, что делают» (Лк. 23, 34). Сократ именно об этом говорит, что нужно отличать видимость знания, т. е. мнение, от настоящей мудрости, которая никогда не может быть источником зла.

§ 3. 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, что знания должны быть выражены в понятиях и каждому понятию должно быть дано соответствующее определение, а во-вторых, что философия должна быть учением о человеке. Философия как умозрение, как рассуждение о природе совершенно исчерпала себя и не может сделать человека счастливым и нравственным.

Всех учеников Сократа можно разделить на две группы. С одной стороны, это гениальный ученик Сократа — Платон, который понял полную противоположность учения Сократа и софистов и развивал учение только Сократа, с другой — так называемые сократические школы, основанные теми его учениками, которые не увидели этого отличия и подпали под влияние не только Сократа, но и того или иного софиста. Сократических школ насчитывалось три: киническая, мегарская и киренская.

Мегарская школа

Мегарская школа была основана Евклидом, верным учеником Сократа, жившим между 450 и 380 гг. до Р. Х. 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. Евклид испытал влияние не только Сократа, но и софиста Горгия, а также Парменида и Зенона. Целью своей философии он считал доказательство истинности философии Парменида — что сущее едино и что множественности вещей не существует. О множественности вещей нам говорят органы чувств, значит, следует дискредитировать органы чувств. Поэтому они доказывали, что чувственное знание ложно, обманывает нас и приводит к неразрешимым противоречиям. Мегарики считали, что именно так следует понимать учение Сократа: ведь он учил, что познание истины осуществляется посредством общих понятий, а поскольку знание и бытие тождественны, то существует, следовательно, только общее.

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[[54]](#footnote-55) (по этому же принципу построена и фраза Сократа «Я знаю, что ничего не знаю»). Еще один софизм — «Рогатый». Вопрос: «Потерял ли ты рога?» Как на него можно ответить? Ответишь «да», значит они у тебя были, ответишь «нет», 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 наименования гимнасия Киносарг близ Афин, где располагалась эта школа, хотя потом сами философы-киники не отказывались и от другой этимологии, от слова κύον — собака, и поэтому киников часто называли «собачьими философами». Основными представителями этой школы были Антисфен (ок. 444—368 до Р. Х.), теоретически обосновавший кинический образ жизни, и Диоген из Синопы (ок. 404–323 до Р. Х.), 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, указывал он, 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, он всегда говорит о *конкретном* предмете, поэтому возникает противоречие между понятием как неким обобщением и конкретным предметом, который выражает это понятие. Вообще говоря, сказать, что «Сократ — человек», уже нельзя, потому что эта фраза состоит из двух фраз: «Сократ — это Сократ» и «Сократ — человек». Фраза «Сократ — это 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 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 и *что* есть зло само по себе, поскольку общее понятие и частный предмет не соответствуют друг другу, 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 — например, 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 такой случай: когда Диоген увидел мальчика, пьющего воду из ладони, то сказал, что мальчик обошел его в простоте жизни, и выбросил свою глиняную чашку[[55]](#footnote-56).

Диоген ходил днем с факелом по городу, ища людей. На вопрос: «Много ли в бане людей?» — ответил: «Мало», а когда спросили: «Полна ли баня народу?» — ответил: «Полна». Когда Диоген попал в плен и его вывели на продажу, то 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 двуногого 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 такое определение, ибо оно отмечает не существенные свойства человека, а его случайные признаки), 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.

Киренская школа

Основателем киренской школы был Аристипп из Кирен (ок. 435 — ок. 360 до Р. Х.), 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 философы ходят к дверям богачей, а не богачи — к дверям философов, он ответил: «Потому что одни знают, что им нужно, а другие не знают». «Говорят, что однажды он велел купить куропатку за пятьдесят драхм. Когда кто-то стал осуждать его за это, он спросил: “А если бы она стоила обол, ты купил бы ее?” Собеседник не отрицал. “А для меня, — сказал Аристипп, — пятьдесят драхм не дороже обола”»[[56]](#footnote-57). Обо всем этом можно также прочитать у Диогена Лаэртского и больше узнать о киренской школе, которая была первым проявлением последовательного *гедонизма* в философии, т. е. учения о том, что целью жизни является наслаждение (от греч. ἡδονή — наслаждение). Однако Аристипп все же ставил духовное наслаждение выше телесного: «Он говорил, что лучше быть нищим, чем невеждой: если первый лишен денег, то второй лишен образа человеческого»[[57]](#footnote-58).

§ 4. Платон

Жизнь и произведения

Наиболее известным учеником Сократа является Платон (427–347 до Р. Х.). Настоящее имя этого философа Аристокл. Платон — это прозвище, от греч. 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 аристократической семье, отца звали Аристон, мать — Периктиона. Мать 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 Сократа казнили, Платон, боясь преследований, уехал с другими учениками Сократа в Мегару. Потом совсем уехал из Греции, путешествовал по разным местам, был в Кирене у Аристиппа, в Египте, поехал на 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 философа 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, почти тысячу лет, и закрыта была лишь в 529 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 тогда же разрабатывает теорию идеального государства и хочет претворить ее в жизнь. В Сиракузах умирает тиран Дионисий-старший, и Дион приглашает Платона приехать на 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. до Р. Х. 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 дошли до нас полностью. Это 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, а авторство 11 диалогов подвергается сомнению. Порядок написания этих диалогов сложно определить. Сам Платон не ставил дат. Можно уцепиться за цитирование Платоном самого себя, некоторые упоминания исторических и географических мест и т. п. Сложно определить, писал ли Платон свои диалоги по некоему плану или мысли приходили ему на ум в процессе написания, но можно сказать с уверенностью, что диалоги — это постоянный поиск истины, в котором Платон все время обращается за помощью к своему учителю. И то, что Платон использует имя Сократа, также неслучайно, это не просто попытка прикрыться именем учителя, а стремление развить те положения, которые выдвинул Сократ. Взаимопроникновение идей Сократа и мыслей 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 пять 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», первая 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 Больший», 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 — это единственный диалог «Законы», где нет Сократа, причем, как утверждает В. С. Соловьев, в этом диалоге он настолько отходит от идеала, к которому стремился Сократ, что практически противоречит тому, что он писал в ранних диалогах, и, вероятно, поэтому не упоминает имени Сократа[[58]](#footnote-59). Возможно, Соловьев и прав, но все же «Законы» логически вытекают из тех положений, которые Платон последовательно развивал еще в раннем периоде, что видно в его диалоге «Государство».

Сложно систематизировать и реконструировать философию Платона. Сам Платон философских трактатов, в нашем понимании этого слова, не писал. Поэтому изучать Платона сложнее, чем, скажем, Спинозу, Канта или Локка, у которых есть четкая логика изложения своей философской системы. 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, подходит для того, чтобы обучать философствовать, мыслить. Как никакого другого философа, его сложнее всего препарировать и разложить по полочкам, создать из его философии некоторую застывшую 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 и т. п. 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 достижение знания об исследуемом учении, но и *понимание* его, *переживание* его.

Такой проблемой для Платона, по мнению В. С. Соловьева, как и по мнению автора данного учебника, была смерть Сократа[[59]](#footnote-60). 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 построить строгое и стройное, целостное и истинное философское учение о человеке и мире. Наша задача — попытаться реконструировать эту систему, имея перед 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 (Метафизика, I, 6). Поэтому в качестве отправного диалога следует брать «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, сторонниками которой были философы-софисты. Это также позволяет сделать вывод, что именно этот диалог является ключевым, поскольку Платон был учеником Сократа, а Сократ главной целью своей жизни считал борьбу с философией софистов.

Критика сенсуализма в диалоге «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 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 указать того, 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, такая 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 даже среди чувственных представлений существуют ложные и неистинные, например сновидения и галлюцинации. Далее, протагоровское положение о чувственном источнике знания связано с гераклитовским тезисом о всеобщем изменении. Действительно, если знание есть ощущения, а ощущения возникают в результате воздействия на наши органы чувств каких-то материальных вещей — или непосредственно движущегося тела, или звуковых и зрительных образов, — то знание возможно тогда, когда существует всеобщее движение. А если все изменяется, то изменяются и наши ощущения, следовательно, и знание будет постоянно изменяться. Получается, что невозможно существование какого-то постоянного, неизменного 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 и спрашивает, почему Протагор в качестве меры берет именно человека, а не, например, свинью или кинокефала (мифическое собакоголовое существо), тем более что сами люди считают авторитетом не любого человека, а только специалиста в своем деле. Далее, если знание есть чувственное восприятие, тогда непонятно, как возможна память, потому что тогда, когда мы вспоминаем некий предмет, мы не имеем непосредственного ощущения этого предмета и, следовательно, не имеем знания о нем. Но факт памяти говорит, что знание о предмете может существовать и в отсутствие чувственного восприятия этого предмета, 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 издалека — 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 отвечает, что, для того чтобы отличить истинное мнение от ложного, должен существовать истинный критерий отличия истины от лжи, т. е. в нас уже должно существовать некоторое истинное знание.

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 неважны. Например, если мы, читая какое-нибудь слово, будем смотреть только на составляющие его буквы, то мы не поймем это слово. Слово понимаем, когда видим его целиком, а для этого не нужны никакие доказательства. 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, самой истины 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, и именно объективная, не зависящая от человека истина является критерием всего. Тот факт, что люди могут друг с другом спорить, доказывать и аргументировать в споре, подтверждает как раз существование истины. Доказывает существование истины и математика, ведь математические положения неизменны и общезначимы. Недаром на вратах своей Академии Платон написал: «Не геометр да не войдет!» Знание математики — лучшая прививка от софистики. Математик никогда не скажет: «Что кому как кажется, так оно и есть».

Сократ говорил, что познать мы должны прежде всего самих себя, но, познавая самих себя, мы познаем при этом истину объективную, существующую независимо от нас. Однако 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.

Скажем, если человек, впервые в 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. познания 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 данный 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 знание об абсолютной, объективной истине, 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 знания не бывает» (Метафизика, XIII, 4).

В разных диалогах Платон употребляет разные термины: иногда он говорит «идея» (ἰδέα — образ, вид, наружность), иногда — «эйдос» (εἴδος — 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, он вспоминает идею этого предмета (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 раба-подростка и в беседе с ним 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 себе те идеи, которые она видела до своего рождения, и вспоминает их, пользуясь тем или иным случаем — встречей либо с удачным собеседником, либо 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 стольность, на что Диоген возразил: «А я вот, Платон, стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу». На это Платон ответил ему: «И понятно: чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума»[[60]](#footnote-61). Ответ вполне достойный, потому что идея действительно постигается только умом.

Идея существует в некотором идеальном мире, в мире идей. Отсюда значение 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 — это полная противоположность идеи. Реальным, истинным, подлинным бытием обладает лишь идея. Поэтому материя — это фактически небытие.

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» вещи — это понятие о вещи.

Таким образом, подводя некий итог, можно отметить, 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. Поэтому «идея» — это цель развития, некий идеал. Человек тоже стремится к какому-то идеалу, к совершенству. Например, когда он хочет создать из камня скульптуру, он имеет уже в своем уме идею будущей скульптуры, существующей в сознании скульптора. Реальная скульптура никогда не будет соответствовать этому идеалу, потому что кроме идеи она причастна еще и материи. Материя же несовершенна, она 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 «Теэтете», 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 действительно хотим познать сущность мужества, красоты, справедливости и т. п., то мы должны определить мужество само по себе, справедливость саму по себе, красоту саму по себе. Мы не можем сказать, например, что красота — это красивая девушка, как говорится в «Гиппии Большем», потому что мы понимаем, что девушка красива, потому что у нас уже есть представление о красоте, идея красоты; мы говорим о мужестве воина в бою, потому что у нас есть 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.

Идей существует огромное множество. Вещь существует благодаря причастности не некоторой одной идее, а множеству различных идей. Если мы говорим, например, о человеке, то понимаем, что он причастен, во-первых, идее человека, во-вторых, идее животного, в-третьих, поскольку у человека есть руки, ноги и т. п., то 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. Таким образом, своеобразие единичной вещи определяется не только материей, но и многообразием различных идей, которым причастна та или иная вещь.

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 двинуть 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 выведет его 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, настоящих предметов, которые отбрасывали тени на стену. В дальнейшем он будет видеть все больше и больше подробностей, пока, наконец, 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 двигались 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?

Проблемы теории идей

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 Платон намеренно использует это имя, хотя и указывает, что это не его ученик Аристотель, ставший знаменитым философом, а некоторый малоизвестный математик. Но совпадение имен, наверное, все-таки неслучайно, как неслучайно 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, 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 некой 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 некоторая 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. С одной стороны, существует 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 тождественно самому себе, т. е. 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 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 Г. 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 — благую! — 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. Идеи зла нет, ибо мир идей благ. 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 идей, а на 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 нехристианский, 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, точнее в материи, т. е. в небытии. Так же как источником заблуждений является 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, в частности в теле, причину зла в мире. Вообще, Платон оказал очень большое влияние на развитие христианской философии. Начиная с Оригена, блж. 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 вразрез с основными догматами христианства, именно за это слишком активные сторонники платонизма и подвергались анафематствованиям.

Учение о душе

Теория познания и теория идей тесным образом связаны с учением о душе. Платон признаёт 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 богом 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 тела. 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.

Это деление 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, кем он станет: или любителем чувственных наслаждений, 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, доказательств, 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. вероятностное знание. О подобии Платон говорит вскользь. Возможно, что Платон говорит о чувственном познании вещей, созданных человеком, ведь для Платона искусство и ремесло как оперирование 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 постоянно изменяющееся тело мешает нам познать вечную и неизменную истину (ср. сказанное в диалоге «Теэтет» о неистинности чувственного познания), которую познаёт душа, а лучше всего душа познаёт истину, когда тело ей не мешает, то, следовательно, философ всегда стремится, так сказать, к отделению души от тела, т. е. 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 и познавать истину.

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 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 (см.: 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 (см.: 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 сложными, или простыми. 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, 82c).

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 невечной? 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, 245c — 246a)[[61]](#footnote-62).

В диалоге «Государство» Платон указывает, что смертным является только то, что может гибнуть 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 и интеллектуальные 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 и смертью души, то вместе с болезнями тела, приводящими к его смерти, мы видели бы, что умирающий становится несправедливым, глупым и т. п. 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 (см.: Государство, X, 608е — 611а).

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 которых 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 — стремление 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 существует три рода людей, в каждом из которых главенствует одно из трех начал. Идеальным государством является то, в котором соблюдается принцип справедливости, состоящий в том, что каждый человек должен заниматься своим делом. 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 тогда, когда люди поймут, что 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. 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 рождать 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 признаёт 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. Но такое искусство нуждается в жесткой цензуре со стороны государства, а поэтов, творящих во вред государству, следует изгонять из страны[[62]](#footnote-63).

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. Богатство начинает 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 вожделение, распутство, разнузданность, бесстыдство. В таком государстве, в конце концов, кто-то захватывает власть и устанавливается тирания. Тирания — наиболее неправильный вид государства. Тиран 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. И 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 знакомились с философией Платона прежде всего по диалогу «Тимей». Диалог необычен тем, что изложение ведется от лица не Сократа, а Тимея, который рассказывает Сократу и собеседникам, 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 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, 29a). 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, лишенное 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 вечнодвижущийся 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 которых состоит тело мира. Они не являются просто некими чувственными элементами; атомы каждой из этих стихий являются геометрическими фигурами: атом земли — гексаэдр (или куб), огня — тетраэдр (или правильная пирамида), воздуха — октаэдр (восьмигранник) и воды — икосаэдр (двадцатигранник). Это кажется парадоксальным, так как идеальные геометрические фигуры в материальном мире не существуют. 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 определенную физическую форму, как описывает Демокрит, а форму идеальных геометрических сущностей. Это приводит к выводу, что сам материальный мир в своей основе можно постичь посредством математических соотношений. Дальнейший вывод из этого сделает в начале XVII в. Г. Галилей, который скажет, что книга природы написана на языке математики, и таким образом положит начало современному математическому естествознанию.

Платонизм и христианство

Философия Платона чрезвычайно близка во многих положениях христианству, что подчеркивал, в частности, блж. Августин[[63]](#footnote-64). Платон, так же как христианство, утверждает вечность души, приоритет идеального над материальным, утверждает существование Бога, сотворенность мира и т. д.

Однако много и таких положений, которые являются неприемлемыми 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 учение о предсуществовании душ и их переселении из тела в тело (т. е. о несотворении их Богом индивидуальной для каждого человека), о несотворенности материального мира из небытия, о совечности мира идей Богу. Отношение к материи как к небытию также несвойственно христианству. Отношение к телу человека тоже различно. 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 считал Платон. Материя не есть небытие, материальный мир сотворен из небытия и потому наделен божественными чертами. Платонизм очень глубокая философия, оказавшая влияние на христианское богословие, но не надо забывать и о соблазнах, которые в ней коренятся.

§ 5. 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 основательно подзабыт, 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 в. 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 Стагира, который располагался на северо-западе Эгейского моря, на полуострове Халкидики. 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. до Р. Х. уезжает в Афины, где поступает в Академию Платона и на 20 лет становится его верным и лучшим учеником. Сам Платон говорил, что если Ксенократ (один из учеников) нуждается в кнуте (т. е. чтобы его подгоняли), то Аристотель нуждается в узде. Действительно, 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, блж. Августин. Сам Аристотель считал себя многим обязанным своему учителю, хотя в одном из своих трактатов он написал фразу, которая часто дается в такой формулировке: «Платон мне друг, но истина дороже»[[64]](#footnote-65).

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 город Ассос, ибо правитель этого города Гермий благоволил философам и еще до этого вступил в переписку с Платоном. Тот послал к нему двух учеников, которые, памятуя о том, что, согласно Платону, в Академию «не геометр да не войдет», заставили Гермия 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. до Р. Х. 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 четыре года, пока Александр в 16 лет не стал соправителем своего отца. Отношения между Аристотелем и Александром были сложными. Как только Александр стал царем, он поспешил избавиться от своего учителя, хотя впоследствии сказал: «Я чту Аристотеля наравне со своим отцом. Если отцу я обязан жизнью, то Аристотелю обязан всем, что даёт ей цену». Из Македонии Аристотель возвращается в Стагиру, где жил три года. В это время кончилась эпоха полисного строения Греческого государства, так как македонцы завоевали Грецию. Началась эпоха эллинизма.

В 335 г. до Р. Х. 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. Относительно названия существует много версий. Наиболее распространенная та, что περιπατέω обозначает «прогуливаться», и перипатетики, т. е. Аристотель со своими учениками, изучали философию, прогуливаясь по саду вокруг храма. Другую версию предлагает А. Н. Чанышев: περίπατος — это крытая галерея вокруг храма Аполлона, где и велись занятия[[65]](#footnote-66). 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 уехал на остров Эвбея, где вскоре умер от болезни желудка в 322 г. до Р. Х.

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 существует и поныне, жанр философских трактатов, написанных прозой — не стихами, как у досократиков, не диалогами, как у Платона, а строгим научным языком. Правда, 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» (до наших дней не сохранились).

2. *Естественно-научные* *сочинения*: а) по биологии: «История животных», «О частях животных», «О движении животных», «О происхождении животных» — первые серьезные работы по биологии, поэтому можно назвать Аристотеля основателем этой науки; б) по физике: «Физика», «О небе», «О возникновении и уничтожении» и «Метеорология».

3. *Философские* *работы*; эта группа очень многочисленна и внутри ее 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 восемь небольших трактатов; г) эстетические, или искусствоведческие, — «Поэтика» и «Риторика»; д) этические — три трактата по этике: «Никомахова этика», «Эвдемова этика» и «Большая этика»; у Аристотеля было двое детей — дочь и сын, сына звали Никомахом, для него Аристотель 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 в. 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 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 имела прежде всего нравственное содержание, то 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 познает и делает те или иные поступки и т. п.?

Но от Платона Аристотель заимствовал метод познания природы, метод, предложенный еще Парменидом, развитый Сократом и Платоном, — 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: «…две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания» (Метафизика, 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 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: *практические, творческие и теоретические*. 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 даже сложное техническое приспособление. Практическое и творческое знания не являются науками, в отличие от знания теоретического. Теория (θεορία — созерцание) — созерцательное знание, не имеющее никакой жизненной ценности, но в том-то и парадокс, что для истинного философа теоретическое знание имеет бóльшую 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» (Метафизика, 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 несамостоятельно — это *математика*; о существующем самостоятельно и неподвижном — это *первая философия*, метафизика (физика для Аристотеля — вторая философия) (Метафизика, 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 использует термин «теология» в плане одного из видов научного знания.

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. Ведь в чувственном материальном мире не могут существовать идеальные математические сущности, они существуют лишь в уме человека как некие неподвижные абстракции, удобные мысленные структуры, предметы же чувственного мира неидеальны и подвижны.

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; а с другой — говорит, что основной задачей философии является ответ на вопрос: «Существуют ли, кроме чувственных сущностей, некоторые другие?» (Метафизика, III, 1). Получается, что задачей философии является поиск ответа на вопрос: «Нужна ли сама философия?» Философия есть наука 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» (Метафизика, III, 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» (Метафизика, IV, 3, 1005b 20–21). 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, 1005b 23–24). 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 (Метафизика, IV, 4).

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 противолежащего — это противоположность, лишенность, противоречие и отношение. «Противоположность есть законченное различие» (Метафизика, X, 4. 1055a 17). Противоположность подразумевает между собой среднее (сумерки — между днем и ночью), а противоречие не подразумевает между собой среднее (человек может быть или живым, или мертвым): «…у противоречия нет ничего промежуточного, тогда как у противоположностей оно возможно» (Метафизика, X, 4. 1055b 1–2). Аксиома мышления состоит в том, что оно не допускает одновременного принятия двух противоречащих положений: человек не может быть 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, 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 несогласен 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 основной закон мышления. Невозможно от него отказаться. Даже если кто-то от него отказывается, он тем самым признает его истинность, ибо утверждает, что не может быть истинным одновременно и аристотелевское, и неаристотелевское положение.

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» (Метафизика, 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, противолежащую последней, а именно “то, ради чего”, или благо» (Метафизика, 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» (Метафизика, I, 3). Поэтому философы поняли, что не может материя быть единственной причиной всего существующего, ведь она есть начало, лишенное 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, влекущий вещи друг к другу.

Но последующие философы стали понимать, что и этих двух причин недостаточно, что, кроме всего прочего, необходимо и сущностное 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. Стагирит отделяет ее от движущей 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 уверены, что познали это. То есть для познания некой вещи необходимо знать, *из чего* состоит эта вещь (материальная причина; например, медь или мрамор для статуи), как, *по какой причине* эта вещь возникла или появилась (движущая причина; например, резец скульптора), *что именно* представляет собой 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 так подводит итог своим размышлениям: «…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» (Метафизика, V, 2).

Указав на первенство Платона в открытии **сущностной причины**, Аристотель тем не менее решительно несогласен с тем, что эта причина, платоновский эйдос, существует отдельно от вещи в некой занебесной области. Аристотель подвергает учение Платона об идеях детальной и аргументированной критике. Эту критику Аристотель повторяет дважды: первый раз в первой книге «Метафизики», второй раз — в тринадцатой 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» (Метафизика, XIII, 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, например, идея отрицания.

Следующий аргумент: если мы признаём 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. Например, 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 причина этого, т. е. идея причастности человека идее человека? Идея причастности человека идее человека получила название «третьего человека». Но можно продолжить этот аргумент и развить его до абсурда. Благодаря чему человек причастен идее причастности человека идее человека? Благодаря идее причастности человека идее причастности человека идее человека? 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 тот, 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 платоновского принципа объяснения мира и также считает, 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 отвечает по-своему на вопрос, что такое сущность вещи. Этому посвящена седьмая книга «Метафизики» — одна из наиболее сложных книг «Метафизики» и, пожалуй, ключевая книга для понимания философии 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. Напомню, 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 (ὑποκείμενον, или материя), суть бытия вещи (τὸ τὶ ἐν εἴναι), 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» (Метафизика, VII, 3). «Так же как субстрат, суть бытия вещи и сочетание их называются сущностью, так и общее» (Метафизика, VII, 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, и позволяет мир познавать. Таким началом для Аристотеля является форма, или суть бытия. По-гречески это выражается термином τὸ τὶ ἐν εἴναι.

Форма, суть бытия, вид — это 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» (Метафизика, VII, 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» (Метафизика, VII, 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 — это минимально возможная степень общности предмета, настолько минимальная, что она фактически сливается с самим чувственным предметом. Форму можно представить всегда в виде какого-нибудь конкретного предмета. Например, есть понятия «растение», «дерево», «береза». «Растение» или даже «дерево» — это настолько общие понятия, что представить их чувственным образом невозможно (невозможно, скажем, нарисовать дерево вообще). А вот береза — это уже вполне представляемый чувственным образом предмет.

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» (Метафизика, VII, 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”» (Категории, 5).

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

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 способностью видеть сущность каждого предмета и поэтому мог дать его определение, которое отражалось 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» (Метафизика, I, 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 τής ἰδέας); под тем, что состоит из обоих, — изваяние как целое» (Метафизика, VII, 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» (Метафизика, VII, 10). Она существует, но по характеристикам фактически сближается 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 познаётся 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» (Метафизика, III, 4), «ни материя, ни форма не возникают» (Метафизика, XII, 3)[[66]](#footnote-67).

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 обусловливает 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 имеется у всего, что не есть суть бытия вещи и форма сама по себе» (Метафизика, VII, 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.: Метафизика, V, 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 лишь в возможности. *Материя есть возможность*. В действительности существует только сущность вещи, форма: «…материя есть в возможности, потому что может приобрести форму; а когда она есть в действительности, у нее уже есть форма» (Метафизика, IX, 8). Аристотель вводит знаменитую пару понятий «возможность» (δύναμις) и «действительность» (ἐνέργεια), или по-латыни potentia и act. В свете учения о возможности и действительности становится понятно, почему Аристотель считал иногда материю сущностью: «…сущность как субстрат и как материя общепризнанна, а она есть сущность в возможности» (Метафизика, VIII, 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 движение — необходима какая-либо внешняя причина. Это и есть движущая причина. А поскольку каждая вещь имеет началом своего движения движение некоторой другой вещи, а та имеет своим началом в свою очередь движение третьей вещи, 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» (Физика, VIII, 5). Эта причина должна быть принципом движения, 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 желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение» (Метафизика, XII, 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» (Метафизика, XII, 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» (Метафизика, XII, 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» (Физика, VIII, 6). Поэтому же он един, иначе разные части перводвигателя будут производить разные движения в мире, и тогда движение не будет непрерывным; поскольку же движение непрерывно, то и перводвигатель един.

Перводвигатель не занимает никакого места в пространстве, поскольку он и неконечен, и небесконечен. Не может он быть конечным, ибо «ничто конечное не может двигать в течение бесконечного времени» и «невозможно, чтобы в конечной величине была бесконечная сила» (Физика, VIII, 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» (Матафизика, XII, 7). 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 небезразличны дела людские, — до такого понимания Бога Аристотелю еще далеко[[67]](#footnote-68), и Фоме Аквинскому придется основательно переосмыслить Аристотеля, чтобы изменить и в этом отношении аристотелевское положение о Боге.

Аристотелевский Бог является высшей сущностью всего мира. Бог есть первая причина, т. е. движущая причина, Бог есть чистая мысль, т. е. форма форм, 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» (Метафизика, IX, 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» (Рим. 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, восходящие именно к Аристотелю. Однако и в восточном богословии можно найти примеры такого доказательства. Например, прп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» выводит бытие Бога из того, что мир находится в постоянном изменении (I, 3).

Движущая причина всегда действует в плане достижения некой 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 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 приобретается способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть» (Метафизика, IX, 8).

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

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» (Физика, II, 7). Следовательно, можно сказать, что все сводится к двум причинам: с одной стороны — материя, или субстрат вещи, а с другой — единая движуще-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 именно чувственный мир и изучает физика.

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 этой 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» (Физика, II, 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, указывает Аристотель, физик должен исходить «от более понятного и явного для нас к более явному и понятному по природе» (Физика, I, 1). Наиболее явным является существование предметов чувственного мира и их движение, тем более что движущиеся сущности и составляют предмет физики.

Движение — это одна из основных проблем 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 такой вид возможен и этим видом является движение в пространстве. Действительно, любое уменьшение или увеличение есть разновидность пространственного движения. Ведь что такое увеличение? Это 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, потому что в другом месте (в пятой книге «Физики») Аристотель заявляет, что сущностного движения быть не может, ведь вещь не возникает и не уничтожается. 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 вопросе весьма существенно. Современная наука использует 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 познаёт 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 третьей книги «Физики», и общее решение его сводится к следующему. Бесконечности как таковой нет, ведь существует «бесконечное… только в возможности, а не в действительности» (Физика, III, 6); возможность же — это материя, лишенная формы. Существовать и познаваться может лишь то, что имеет форму: «…бесконечное, поскольку оно бесконечно, непознаваемо» (Физика, I, 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 непознаваемо, 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» (Физика, III, 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» (Физика, III, 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, Аристотель сталкивается со значительными затруднениями. Прежде всего, Аристотель формулирует проблему, которая будет ставить в тупик всех последующих философов начиная с блж. 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» (Физика, IV, 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 связанное с движением» (Физика, IV, 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 связано 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» (Физика, IV, 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 блж. 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 начало, 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 был приведен 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 мы существование мира вечным или невечным, Аристотель приходит к выводу, что движение существовало всегда. А поскольку движение неотделимо от материи, то отсюда вывод: вечными являются 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» (Физика, IV, 14). С одной стороны, говоря о времени, мы всегда замеряем его промежутки при помощи движения — водяных или песочных часов или, как сейчас, при помощи стрелок на циферблате. А с другой стороны, само движение мы меряем 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» (Физика, IV, 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» (Физика, IV, 11).

Здесь мы переходим к космологии Аристотеля, которая сводится к следующему: 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» (Физика, IV, 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 орбитам[[68]](#footnote-69). 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» (Физика, IV, 8). То есть тело летит, потому что его толкает воздух, — ничто иное не контактирует с летящим телом. 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 богословы, 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 в. с аристотелевской физикой часто считают борьбой науки с Церковью, хотя очевидно, что это по своей сути не так. Более того, научная революция XVII в. 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» (О душе, II, 1. 412а 28), «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, II, 1. 412b 16).

Таким образом, душа есть не материя, а форма, более того, завершенная форма (энтелехия), форма уже совершившаяся. Яйцо есть курица по форме, но еще не энтелехиально, 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. 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» (Метафизика, VII, 10). Наличие души — свойство завершенности тела, так как душа — энтелехия. «Душа есть сущность и осуществление какого-то тела» (Метафизика, VIII, 3). Душа — завершенность возможности жизни.

Существует несколько видов душ: растительная душа, животная душа и разумная душа, т. е. ум. 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 и т. п. 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; животную душу имеют животные и человек; разумная же душа есть только у человека[[69]](#footnote-70). Так как душа — энтелехия тела, то без тела она не существует, но это касается растительной и животной душ. Со смертью тела растительная и животная души исчезают, остается лишь разумная душа. Поэтому души не переселяются, «душа не существует без материи» (Метафизика, VI, 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 душ, 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 противоположные 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» (Метафизика, IV, 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?» (Метафизика, IV, 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 нет. 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 было истинным 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 опыт, т. е. 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» (Метафизика, I, 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» (Метафизика, I, 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» (Метафизика, I, 1). Искусство — это 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» (Метафизика, I, 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» (Метафизика, I, 1). Чувственное восприятие нетождественно 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. В животной душе кроме самих органов чувств есть общее чувство, которое соединяет в себе все данные о различных чувствах в одно чувство, на основании которого можно сделать вывод, что все эти свойства принадлежат одному предмету (скажем, красный цвет, ароматный запах, сладкий вкус, твердость и т. п. соединяются в представлении о яблоке). Общее чувство 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, 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: 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, — актуально. 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 лишь 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, стала называться классической концепцией истины: «…если связывают [связанное на деле], имеется истинное, если же такого связывания нет, то — ложное» (Метафизика, IX, 10).

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. Главная задача этики — 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» (Никомахова этика, I, 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, счастьем может быть только состояние души, и оно непосредственно связано с добродетелью: «…счастье — это определенного качества деятельность души сообразно добродетели» (Никомахова этика, I, 10). Добродетель же Аристотель понимает не так, как это принято в современной нам культуре — как некие положительные нравственные качества личности, противоположные порочности, — а как состояние человека, его природу: «…добродетель человека — это, пожалуй, такой склад души, при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело» (Никомахова этика, II, 5). (Подобным образом можно считать добродетельными хорошо видящий глаз и быстроногого коня — см.: Никомахова этика, II, 5). Человек, имеющий внутренние добродетели, никогда не совершит дурного поступка и не станет несчастливым 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» (Никомахова этика, I, 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, 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» (Никомахова этика, III, 7).

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» (Никомахова этика, I, 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]»[[70]](#footnote-71) (Никомахова этика, II, 1). Добродетель *этическая* состоит, таким образом, в умении усмирять страсти и влечения, связанные с животной частью души, а *дианоэтическая* (или мыслительная) 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. 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 некоторых 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» (Никомахова этика, II, 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]» (Никомахова этика, X, 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, т. е. познание истины: «…если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (Никомахова этика, X, 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» (Никомахова этика, X, 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 политическое» (Политика, I, 9), ведь люди всегда стремятся соединяться 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, а 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» (Политика, I, 10).

В природе все 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 полития. Неправильные — тирания, олигархия и демократия (охлократия).

Принцип деления на правильные и неправильные государства Аристотель основывает на том, что государство нужно, для того чтобы дать людям счастье. В государстве есть законы, а власти 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 почитаемым в государстве богам. Поэтому могут существовать государства во благо граждан или во благо властей.

Правильным будет 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. Полития — это государство, которым управляет большинство людей. Этому большинству обязано подчиняться меньшинство, даже если оно с чем-то несогласно.

Есть и неправильные государства — те, где власти существуют сами для себя. Монарх может стать тираном, если будет использовать 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 (ὄχλος), которая, не управляемая никаким началом, 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» (Политика, II, 13). Варвар, по определению, есть раб («варвар и раб по природе своей — понятия тождественные» — Политика, I, 5), а эллин — человек свободный.

Глава IV. ЭллинистиЧескаЯ философиЯ

§ 1. Общая характеристика

Начало эллинистической философии совпадает с деятельностью Александра Македонского, с прекращением существования греческих городов-полисов и 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 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 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? Как стать счастливым в этом жестоком мире? Разумеется, продолжают свое существование и Академия, и Ликей, но не они задают общий тон в философии. На первый план выходят школы эпикурейства, скептицизма и стоицизма. Они возникли в одно время, существовали долго, даже после Рождества Христова, и 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.

§ 2. Эпикур

Эпикур (341–270 до Р. Х.) родился на острове Самос. В 306 г. до Р. Х. перебрался в Афины и купил сад на окраине города. В саду он основал собственную школу, которую поэтому часто и называют «Сад». Эпикур написал около 300 книг. Среди них «О природе», «Об атомах и пустоте», «Об образе жизни» и др. 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.

Цель философии, по Эпикуру, — указать человеку путь к счастью. «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, 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»[[71]](#footnote-72). 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 оттиск в душе, на основе которого возникает понятие воспринимаемого предмета. Эти понятия тоже истинны, а мысли о понятиях, т. е. умозаключения, могут быть ошибочными.

Указав путь познания, Эпикур разрабатывает учение о природе. Физику он основывает на атомистической философии Демокрита и, как и этот его 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»[[72]](#footnote-73). 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»[[73]](#footnote-74). Свое учение о боге Эпикур сознательно противопоставил взглядам толпы. «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»[[74]](#footnote-75), — пишет он в письме к Менекею. Понятно, что последовавшее обвинение Эпикура в атеизме было вполне логичным для языческого общества, обвинившего ранее в атеизме Анаксагора и Сократа. Цицерон так писал об Эпикуре: «Да насмехается же над нами этот человек, не столько остроумный, сколько беззастенчиво позволяющий себе писать все, что ему угодно. Какая ведь может быть набожность, если боги не заботятся о человеческом? Может ли быть такое живое существо, которое бы ни о чем не заботилось? <...> То, что он говорил о бессмертных богах, он говорил ради того, чтобы не подвергнуться осуждению»[[75]](#footnote-76). 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, действительно сближается с атеизмом. Впрочем, под атеизмом в эпоху поздней Античности понималось не неверие в богов в том смысле, в каком понимаем это мы, христиане, а простой отказ от совершения религиозных обрядов — прежде всего жертвоприношений. С этой точки зрения христиане тоже казались древним римлянам атеистами, поскольку отказывались поклоняться идолам.

Быть счастливыми людям мешает постоянный страх — перед небесными явлениями, перед богами и перед смертью. Чтобы избавить людей от всех видов страха, и необходима философия. Страх перед небесными явлениями возникает вследствие незнания людьми их причин и сущности. Согласно Эпикуру, все протекающие в мире процессы имеют причинно-следственный механизм, все 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»[[76]](#footnote-77). 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 распадаются 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. 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 ограниченны 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 не необходимые;

3) не естественные и не необходимые.

«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»[[77]](#footnote-78), — поясняет Диоген Лаэртский[[78]](#footnote-79).

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.[[79]](#footnote-80)

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»[[80]](#footnote-81), — пишет Диоген Лаэртский и указывает на чрезвычайную доброту и благочестие Эпикура. Да и сам Эпикур говорил о своем отношении 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 соразмеряя полезное и неполезное, — ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло — как на благо»[[81]](#footnote-82). 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 многие были знакомы с учением Эпикура лишь понаслышке. Они слышали, что он учит о наслаждении как цели жизни, но поскольку сами они понимали под наслаждением чревоугодие и разврат, то и делали отсюда выводы о соответствующем поведении Эпикура. Таким образом, можно сказать, что отрицательное отношение к Эпикуру говорит плохо скорее о современных ему критиках Эпикура, чем о самом философе.

§ 3. Стоицизм

Философию стоиков обычно принято делить на три периода:

1) Древняя Стоя: с IV в. до Р. Х. по II в. до Р. Х.;

2) Средняя Стоя: со II в. до Р. Х. по I в. до Р. Х.;

3) Новая Стоя: с I в. до Р. Х. по III в. после Р. Х.

Основатель школы Зенон Китийский родился в городе Китий (или Китион) на о. Кипр в 336/333 г. до Р. Х. Умер в 262/264 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. Зайдя как-то в книжную лавку, он 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 одиночество, 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 старались не посещать. 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 (331/330—233/232 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. семиотике, 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, так 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. Бывают и ошибочные восприятия: галлюцинации, сон, невменяемость, опьянение, но истинное знание дают лишь схватывающие представления — те, которые удовлетворяют разного рода критериям: человек должен бодрствовать, быть трезвым, находиться на должном расстоянии от познаваемого предмета (не очень близко и не очень далеко), туман не должен искажать наблюдаемый предмет, органы чувств должны находиться в нормальном состоянии и т. д.

В отличие от эпикурейцев, считавших, что мир состоит из никак не связанных друг с другом атомов, стоики утверждали, что мир один и един. Эпикурейцы утверждали, что мир состоит из атомов, а между атомами пустота, стоики же говорили, что пустоты нет. Если у эпикурейцев мир случаен, зависит от хаотического движения атомов и никакой цели развития нет, то у стоиков мир развивается целесообразно. Весь мир пронизывает духовная субстанция — пневма (πνεῦμα — дух). Она объединяет мир, дает ему жизненное начало, является проводником и носителем судьбы, или разума — движущей причины и цели развития мира. Ее существование вытекает из того, что в нашем мире все взаимосвязано, гармонично и упорядочено. Поэтому миром правит разумное начало, Бог, логос. Клеанф, например, рассуждает следующим образом: «Ведь если кто придет в какой-то дом, или в гимнасий, или на форум и увидит во всем разумность, соразмерность, порядок, тот, конечно, рассудит, что это не могло произойти без причины, и поймет, что есть некто, стоящий во главе всего этого, которому все повинуется. Тем более, наблюдая столь великие передвижения и столь великие изменения многих связанных между собой вещей, связи между которыми в течение безмерного и бесконечного времени никогда ни в чем не нарушаются, необходимо признать, что все великие передвижения в природе управляются неким умом»[[82]](#footnote-83). Согласен с ним и Хрисипп. «Если, — говорит он, — есть нечто такое во вселенной, чего ум человека, человеческий рассудок, сила, могущество сделать не могут, то определенно тот, кто это сделал, лучше человека. Но человек не мог создать небесные тела и все то, чему присущ вечный распорядок. Следовательно, тот, кто все это создал, лучше человека. Почему же не сказать, что это бог? Ведь если богов нет, то что может быть во вселенной лучше человека? Ибо только в нем одном есть разум, превосходнее которого ничто не может быть. Но было бы безумным высокомерием со стороны человека считать, что лучше его во всем мире нет. Значит, есть нечто лучшее, значит, есть бог»[[83]](#footnote-84).

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 10 800 годам, 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 некой 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 так называемые «семенные логосы» (λόγοι σπερματικοί), определяющие развитие соответствующих предметов. Этот термин будет впоследствии использоваться в христианской философии, в частности в учении отцов-апологетов (например, св. Иустин Философ, Климент Александрийский).

Но почему тогда в мире существует зло? Ведь миром правит благое начало, и цель жизни — тоже благо. Стоики впервые ставят вопрос об оправдании разумного начала и дают следующие ответы. Во-первых, если бы не было зла, мы не замечали бы добра, так как все познаётся 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 человек 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». Поэтому бессмысленна эмоциональная реакция на те или иные события, ведь «чему быть, того не миновать». Человек должен подчинить себя судьбе, довериться Богу, и тогда он будет успешно и правильно следовать по жизни. Можно даже сказать, что он будет свободным, ведь он будет действовать так же, как действует ни от чего не зависящая, т. е. свободная, судьба. Свобода — это познанная и осознанная необходимость. Стоический мудрец должен полностью избавиться от всех страстей. Для этого нужно жить в соответствии с разумом, природой. Идеал жизни без страстей у стоиков — апатия (ἀπάθεια — бесстрастие).

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 все 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 в. именно стоицизм был той философской системой, которая представлялась наиболее близкой христианству, пока работами Оригена, отцов-каппадокийцев, блж. Августина не был совершен поворот к платоновским и аристотелевским идеям.

§ 4. Античный скептицизм

Античный скептицизм был одним из наиболее влиятельных течений в философии на протяжении 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 узнаём, что Пиррон воздерживался от любых суждений, т. е. у него были сомнения в познаваемости сущности вещей. И, будучи последовательным философом, он стремился всю свою жизнь 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»[[84]](#footnote-85). Это довольно-таки странное высказывание, потому что, как мы увидим, оно противоречит сути скептической философии. Вначале Пиррон занимался живописью, «в элидском гимнасии до сих пор сохраняются его “Факелоносцы”, писанные довольно посредственно»[[85]](#footnote-86). 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 за безразличие. Он жил со своей сестрой, повивальной 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, 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 известно мало: 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 Карнеад и Аркесилай по-своему развили учение основателя Академии. Они стали развивать платоновскую тему критики сенсуализма, но, в отличие от Платона, стали утверждать непознаваемость идей как некоего абсолютного идеала. Идеи мы можем познавать лишь тогда, когда душа полностью отделена от тела и существует в мире идей. Лишь тогда душа непосредственно видит идею вещи. Находясь в теле, человек познаёт лишь предметы чувственного мира, в которых есть кое-что от их идеального первообраза, но саму идею предмета человек не знает. Следовательно, мы можем знать не полную истину, а лишь частичную, вероятностную, не саму истину, а то, что причастно истине, подобно ей. Такая концепция получила наименование пробабилизма (от лат. probabilis — вероятный, правдоподобный). 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 блж. 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». Элементы скептицизма можно найти у знаменитого врача II в. Галена, который был уверен, что хороший врач должен быть философом.

Античный скептицизм, как и вся эллинистическая философия, ставил 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 главнейших 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 эфектиками (от ἐπέχω — воздерживаться от суждения)[[86]](#footnote-87).

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)» (Три книги Пирроновых положений, I, 8). «Воздержание от суждения, — продолжает Секст, — есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем» (там же, I, 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 рассматривает все явления и все 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. 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 любым возможным способом. Поэтому скептик противопоставляет все: явление — явлению, явление — мыслимому, мыслимое — мыслимому. Для этих целей Энесидем разработал десять способов аргументации, так называемых тропов (τρόπος — способ, путь), 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?» (Метафизика, IV, 4). Однако Секст Эмпирик пишет нечто совершенно противоположное — что скептик принимает свою философию для того, чтобы не остаться всецело бездеятельным (Три книги Пирроновых положений, I, 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»[[87]](#footnote-88). 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 явлений, 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. 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 Энесидема. 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 познаёт 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?» (Три книги Пирроновых положений, I, 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» (там же, I, 61).

*Второй троп*. Философ делает предположение: допустим все же, что человек является критерием истины, «что люди достойны большего доверия, чем неразумные животные» (там же, I, 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» (там же, I, 92). У человека только пять органов чувств, а возможно, что существуют некоторые качества предметов, не воспринимаемые 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» (там же, I, 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 (там же, I, 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» (там же, I, 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» (там же, I, 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» (там же, I, 135). Скептик утверждает, «что раз все существует по отношению к чему-нибудь, то мы удержимся говорить, каково оно обособленное и по своей природе» (там же). 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» (там же, I, 136).

*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 нисколько» (там же, I, 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. 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 разноцветную и длинную, до пят, одежду, для нас же это неприлично» (там же, I, 148) 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 субъект 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 оно 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 сосуществует 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 годы 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 необходимо откровение. С другой стороны, блж. 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 блж. Августину, необходима непримиримая борьба со скептицизмом. Восточные отцы Церкви относились к скептицизму достаточно прохладно. Свт. Григорий Богослов, например, осуждает пирроников за их чрезмерное стремление к спорам: «…после того как Сексты и Пирроны и охота к словопрениям, подобно какой-то тяжкой и злокачественной болезни, вторглись в наши церкви, пустословие стали почитать ученостью»[[88]](#footnote-89). Патриарх Фотий в своем конспекте «Пирроновых основоположений» Энесидема показывает свое знакомство с идеями античных скептиков, но никак не комментирует их взгляды. Такое расхождение в отношении к скептицизму со стороны западных и восточных богословов обусловлено, возможно, тем, что западные христиане знакомились со скептицизмом на латыни, через Цицерона, бывшего академиком, т. е. догматиком, отрицавшим познаваемость истины; восточные же христиане читали по-гречески работы пирроников Энесидема и Секста Эмпирика, не высказывавших столь негативного отношения к возможности познания истины.

§ 5. Плотин

Жизнь и трактаты

Не в такой мере известный, 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 академиках, перипатетиках, стоиках или эпикурейцах. Позиция их сводилась к безраздельному уважению мысли древних. Самая популярная фраза того времени — «он сказал» (φήσι). 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 оттого, что жил в телесном облике, и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине» (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 узнаём, что Плотин умер в 270 г., прожив 66 лет. Следовательно, родился он в 204 г., место его рождения в точности неизвестно. 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 жизни 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 Аммонию, у которого Плотин еще не бывал; и тогда, побывав у Аммония и послушав его, Плотин сказал другу: “Вот кого я искал!”» (Жизнь Плотина, 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 Антиохии и оттуда, уже 40 лет от роду, приехал в Рим. Из Рима Плотин уже не отлучался, 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 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 же касается периодизации сочинений Плотина, то она для нас малозначительна, потому что Плотин стал писать уже в старом возрасте, когда свою систему он уже продумал с начала до конца и едва ли за последние шесть лет своей жизни он мог создать что-нибудь новое»[[89]](#footnote-90). Ряд других философов (в том числе и автор этих строк) придерживаются несколько иного мнения. К сорока годам Плотин лишь закончил учебу (11 лет он учился у Аммония Cаккаса, 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 в 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 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 отходил 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 пищею довольствовался самой малой, воздерживаясь порою даже от хлеба, довольствуясь единою лишь сосредоточенностью ума» (Жизнь Плотина, 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» (Жизнь Плотина, 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» (Жизнь Плотина, 2). Какая именно болезнь постигла его в последние месяцы 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 Путеолах 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» (Жизнь Плотина, 2).

Трактаты Плотин писать стал не сразу, но лишь по просьбе учеников стал записывать 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 делится 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 натурфилософией, 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 неслучайно. Как сам пишет, он расположил их, «в каждой начиная с вопросов менее значительных». Однако, думается, это не совсем так, и их можно расположить 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. Проблема герменевтики, ставшая наиболее популярной в XX в. (особенно герменевтического круга), 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 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 в педагогических целях, как учебник для студентов, а скорее записывал их для себя или для тех своих учеников, которые уже всё 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» (Жизнь Плотина, 14). Это, конечно, можно объяснить тем, что Ориген учился вместе с Плотином 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. Поэтому, скорее всего, 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 богословие[[90]](#footnote-91)), 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 богословии.

Подход к философии Плотина

Понять философию Плотина 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 учение Плотина, как правило, 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 именуются 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 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 (ересью в христианстве) 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. Иначе говоря, Плотин ищет «научного», строго доказанного пути к Богу и бессмертию души.

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» (Жизнь Плотина, 10). Однако мысль, 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, основанные на платоновском и аристотелевском методе анализа самопознания. Этот двойственный философско-мистический опыт и порождает философскую систему Плотина — самобытного и оригинального философа, а отнюдь не простого ученика и последователя Платона.

В трактате V. 1 Плотин пишет: «В чем причина того, что души забывают Бога — Отца своего? Почему они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божьим, теряют знание и о Боге, и даже о себе? Причина этого постигшего их зла лежит в них же самих: в их дерзостном стремлении к рождению, в их изначальном порыве к обособлению и инобытию, в их замысле ни от кого не зависеть, а быть и жить по своей воле — от себя и для себя. Как только вкусили они все прелести такого самобытия, тотчас же дали полную волю своим прихотливым желаниям и, став, таким образом, на путь, противоположный своей изначальной сущности, постепенно отдалились от Бога до степени полного забвения того, что они и творения Его, и Его достояние. Как дети, которые сразу после рождения были отделены от родителей, вскормленные и выросшие на чужбине, и родителей потом не узнают, и себя не признают их детьми, так и души, живя долгое время без созерцания Бога и без осознания своего к Нему отношения, теряют, забывая о своем происхождении, прирожденное достоинство, прельщаются внешним, считая его более ценным, чем самих себя, отдавая ему уважение, любовь и все лучшие чувства, все более и более порывая связь со всем высшим, божественным, отдаляясь от него и отвращаясь с пренебрежением» (V. 1, 1).

Именно вопросы, почему наши души забыли Бога и оказались в столь бедственном положении, почему они, находясь в телах, ценят телесное больше, чем духовное, Плотин считает самыми главными. Чтобы избавить людей от этого заблуждения, нужно, «во-первых, показать им всю ничтожность тех вещей, которые они так высоко ценят, и, во-вторых, напомнить о происхождении и высоком достоинстве души. Второй пункт должен предшествовать первому, поскольку, будучи разъяснен, он прольет свет и на первый» (V, 1, 1). Прежде всего, таким образом, нужно исследовать душу или, как пишет Плотин в другом трактате, исследовать нужно «исследующее, которое ставит вопросы и выносит суждения» (I, 1, 1). Итак, начинать свои размышления следует не с познания окружающего мира, а с исследования внутреннего мира, с самопознания.

Такое начало философии Плотина может иметь и другое, чисто внешнее происхождение. Известно, 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 Плотином. 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 познаёт. Это проблема из проблем: как можно познавать то, что само познаёт, — т. е. мысль, которая всегда является субъектом познания, сделать одновременно объектом познания?

Бессмертие души

Понимая всю сложность проблемы божественного происхождения души, Плотин решает ее не сразу. Вначале он доказывает, что душа бессмертна. Этот шаг для Плотина необходим, поскольку, показав бессмертие души, он покажет, что она имеет совершенно другую природу, отличную от тела, что невозможно удовлетвориться только телесными потребностями и что Платон был совершенно прав, когда описывал мир материальный как мир теней, а нас — как узников в пещере, наблюдающих лишь тени на ее стене.

Итак, доказывая, что душа наша имеет божественное происхождение и что спасение человека возможно[[91]](#footnote-92), 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 (например, прп. Максим Исповедник, свт. Феофан Затворник).

Эпикурейцы, основываясь на демокритовском 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*. Очевидно, что один атом сам в себе не обладает жизнью. Но 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 неодушевлен, 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 оттого, 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 неосязаема, тогда как любое тело всегда воспринимаемо посредством наших органов чувств.

Любое материальное тело всегда познаётся посредством органов чувств и 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, следовательно, она нетелесна. 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)[[92]](#footnote-93).

Еще один аргумент, приводимый Плотином, — это существование нравственности. Категории нравственности, добра и зла, вообще неприложимы к материальным телам. Поэтому душа не может быть телом, и стоики совершенно напрасно пытаются убедить в обратном.

Таким образом, эти две материалистические концепции, по Плотину, не выдерживают никакой критики. Другие две концепции — пифагорейская и аристотелевская — также, по мнению Плотина, 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 она без тела 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, пишет Плотин, 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 и настроен мастером, т. е. гармония появляется извне, она привносится в материальное тело. Поэтому если и можно говорить, что душа есть гармония тела, то только в том смысле, что душа привносит гармонию в тело, а не является гармонией тела. Только с такой поправкой можно принимать пифагорейскую концепцию. Вообще, следует заметить, что пифагорейскую философию Плотин не отбрасывал, а воспринял ее в качестве элемента, органично вошедшего в его мысль.

Душа не может быть и *энтелехией* тела, как считал 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 субстанциальностью. Если душа есть энтелехия тела, душа должна так же делиться, как и тело (если тело распадается, то и душа тоже должна распасться). Что такое смерть человеческого тела? Это распад его, и душа с распадением тела на части также должна распасться, и поэтому она уже не является энтелехией, не является завершенностью.

Если душа есть энтелехия, 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 только обслуживать потребности тела, и тогда все ее желания должны быть желаниями о сохранении тела[[93]](#footnote-94).

Рассмотрев эти взгляды, Плотин приходит к выводу, что душа 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, что исследовать нужно именно душу, которая является владычествующим началом в человеке, его сущностью, и именно через познание души можно найти ответ на вопрос, почему человек пал так низко, а ответив на этот вопрос, можно ответить и на другой: как человек может отменить это падение, т. е. как же он может спастись.

От самопознания к познанию мира

Исследуя сущность человека, Плотин основывается на положении, которого придерживались до него практически все античные философы, что человек состоит из души и тела. Познать сущность человека — это значит, что человек должен познать самого себя. Означает ли это познать душой тело или познать душой душу? Что такое самопознание?

В ключевом для понимания этой проблемы трактате V. 3 «О познающих субстанциях и о том, что выше их» Плотин подробно рассуждает о том, что такое самопознание, и приходит к выводу, что самопознание возможно лишь для простого существа. Невозможно самопознание для существа сложного, ибо в этом случае одна часть его должна будет познавать другую, что уже не является *само*познанием. Поэтому самопознание возможно только для простого существа. Но поскольку очевидно, что человек мыслит душой, а не телом, то, следовательно, самопознание есть познание человеком своей души, а не тела.

Что может служить подспорьем в 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.*)» (III, 9, 6). Что это означает?

Самым первым, очевидным фактом деятельности души является мышление. Любой человек понимает, что он *мыслит*. Не чувства убеждают человека в его существовании: чувства могут нас обманывать, им нельзя доверять. Доверять можно лишь своему разуму. Что же такое мышление?

Когда человек мыслит, то это означает, что он познаёт объективную, не зависящую от человека истину. Ведь все люди мыслят одинаково. Следовательно, познавая истину, человек взирает на некую умопостигаемую субстанцию, на некую природу, которую могут зреть все люди. Эта умопостигаемая природа не субъективное состояние индивида, не особенность его биологического устроения, которое порождает его психику, как сказали бы софисты. Нет, постигая свое «я», свою душу, человек, так сказать, видит некий умопостигаемый мир, иначе нельзя было бы объяснить акт познания истины. Если человек думает, что дважды два — четыре, и все с ним соглашаются, то это означает, что они узрели объективную истину. Точно так же когда человек показывает, скажем, на дерево и говорит, что это дерево, и все с ним соглашаются, то это происходит потому, что дерево существует независимо от людей, и достаточно взглянуть на него, чтобы убедиться в объективном его существовании, в том, что это не галлюцинация и не сон, а объективно существующий материальный предмет. Точно так же и в области не чувственного бытия, а умопостигаемого: если человек в процессе своего мышления приходит к некоторым истинам, с которыми согласны все люди, то это доказывает, что эти истины есть объективная реальность, есть субстанция — не материальная, а умопостигаемая, потому что она видится не очами, а неким умопостигаемым взором, т. е. разумом. Иначе говоря, разум для Плотина (как и для Платона) — эта некая умо*зрительная* способность, а не способность соединять или разъединять различные понятия. Именно поэтому люди друг друга понимают, познают истину, что все, что происходит в душе человека, есть видение некой умопостигаемой сущности, умопостигаемой природы. Мысли человека есть проявления некоего мира, существующего объективно. Что значит объективно? Объективно — значит *независимо* от человека, а не обязательно *вне* человека. (Эту ошибку отождествления объективности с существованием вне человека делают многие не искушенные в философии люди.) Объективность совпадает с внеположенностью только в материальном мире, постигаемом чувствами, но не в мире духовном, умопостигаемом, не подчиняющемся пространственным принципам. Следовательно, умопостигаемый мир существует в душе человека, и это не его субъективное мнение, а самое настоящее объективное умозрение. То есть, в отличие от материального мира, который существует только вне человека, умопостигаемый мир существует двояко: с одной стороны, в душе человека, с другой — вне человека, но не в пространственном смысле, а в смысле духовном. И это есть один и тот же умопостигаемый мир.

При этом объектом мышления может быть что угодно — не только то, что известно человеку, но и то, что он забыл (можно вспомнить), что еще не знает (можно узнать), и даже то, что еще никто не знает (можно впоследствии открыть это знание). Например, Плотин не знал, естественно, философии Канта или теории относительности Эйнштейна, но это не означает, что он не смог бы понять эти теории, стань они известными ему каким-либо образом. Ведь умопостигаемый мир, мир мышления вообще гораздо обширнее узкого мирка наших знаний.

Для пояснения можно вновь обратиться к аналогиям из чувственного мира. Мы знаем, что существует не только то, что мы можем сами непосредственно воспринять, как дерево за окном в вышеприведенном примере. Существует огромный мир предметов, которых мы не видели и никогда не увидим, но о которых известно, что они объективно существуют — независимо от того, знаем мы о них или нет, видели мы их или не видели.

То же самое происходит и в душе: все мысленные состояния, непосредственно наблюдаемые в душе, — это лишь малая часть того, что вообще существует в умопостигаемой природе. Все истины философии, богословия, математики, физики, истории, искусства, филологии, музыки — все, что угодно, все это существует в умопостигаемом мире, называемом Плотином *Душой*. Душа есть умопостигаемый (Плотин использует слово νοητός, прилагательное от слова νοῦς, «ум», поэтому это слово правильнее было бы перевести на русский язык как «умный» — в смысле «принадлежащий уму») мир, объективно существующий вне души человека и одновременно в ней. Она не подчиняется пространственным категориям и поэтому проста, неделима. Мир души гораздо шире мира чувственного. Душа не зависит от чувственного мира, она самостоятельна, существует в силу своей собственной природы. В философии такое самостоятельное существование, не порожденное ничем, кроме своей собственной природы, получило название *субстанции*. Слово «субстанция» (лат. substantia, досл. «стоящее под») на греческий переводится как «ипостась» (ὑπόστασις). Поэтому Плотин называет Душу ипостасью.

Конечно, многие мысли могут иметь чувственный референт: понятию дерева соответствует конкретная береза или сосна. Но огромное количество понятий вообще не могут иметь никакой корреляции в материальном мире: что такое любовь? что такое истина? что такое красота, добро и т. п.? Можно 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 мир души гораздо шире, чем мир материальный, и существует в каждом человеке. Этот параллелизм объективности и субъективности чрезвычайно важен для понимания плотиновской философии, это ключ к пониманию всего Плотина, а для самого Плотина это путь к возвращению человека к своим божественным истокам.

Вернемся к анализу человеческой души, к самопознанию. Рассуждая далее, Плотин замечает, что, кроме того что наша душа содержит в себе различные истины, есть в ней и еще кое-что — а именно мышление как деятельность. Мысля себя, человек замечает в себе способность собственно *мышления*. Он может мыслить об одном — и затем подумать о другом. Это изменение объекта мышления возможно, поскольку в душе имеется некоторое «я», начало, которое направляет мысль, центр, который направляет наше внимание на ту или иную истину. Мышление в данном случае можно сравнить с неким лучом, который попеременно выхватывает из огромного мира нашей души то или иное ее составляющее. Мышление возможно лишь потому, что его объекты действительно существуют и они от нас независимы. Но объективно существует и этот центр нашего мышления, который мы уподобили лучу света, который обращает, направляет в какую-либо сторону человеческое внимание. И поэтому этот внутренний центр сознательной деятельности также существует не только в человеке, не только как субъективная составляющая мыслящей души, но и объективная. Что значит познавать мысль? Человек может, как писали в русских сказках, «думать думу». Или, как говорят в Одессе, «у меня есть мысль, и я ее думаю». Эти фразы хорошо показывают сущность философии Плотина. У человека есть некая мысль — скажем, мысль о Плотине, — и он эту мысль может сделать объектом своего мышления.

Почему же возможно осмысливание, обдумывание мысли? Это возможно только в том случае, если в нашей душе имеется некоторая ее часть, которая как бы возвышается над мыслью, над душой (приходится прибегать к пространственным аналогиям, хотя в духовном мире нет никаких пространственных отношений). Точнее сказать, мышление состоит из двух частей: из объектов мысли и самого мышления. Таким образом, в душе, кроме предметов для размышления и массы разнообразных мыслей, есть сама мысль — мышление как деятельность, мышление само по себе. Эта сама мысль не может принадлежать душе, не может быть просто одной из мыслей этой души, не может быть частью целого. Мысль вообще не может быть мыслью о Плотине, или мыслью об Аристотеле, или мыслью о чем-либо — она есть отдельная ипостась, отдельная субстанция, отдельная природа.

Таким образом, Плотин приходит к выводу, что духовный мир неоднороден. Кроме Души как основы чувственного мира существует Ум. Ум (по-гречески νοῦς, «нус») не зависит от Души и поэтому тоже субстанциален, как и Душа. Ум — это вторая ипостась. Это чистая мысль, которая может только мыслить, мысль, мыслящая сама себя, абсолютно простая, не разделенная на мысли о том или другом. Но, существуя вне меня, объективно, ум существует и во мне, субъективно. Познание Умом самого себя есть истинное самопознание: «…самопознание Ума совершеннее, чем самопознание Души, ибо если Душа и познает себя, то только через высший принцип, от которого зависит, между тем как Ум, обращаясь лишь на себя самого, на свое собственное существо, знает, кто, и что, и каков есть он сам» (V, 3, 6).

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 Душа содержит в себе огромное количество эйдосов, которых нет в мире, так же и Ум относится к Душе. В Уме содержатся идеи всего того, что имеется в Душе, и не может быть ничего такого, что могло бы быть только в Душе, а в Уме не было бы. Ум же, наоборот, мыслит все, ибо он есть сама мысль. Но так как Ум может мыслить все, известное или неизвестное, то он гораздо шире, чем Душа. Ум есть способность мыслить вообще, а не только мыслить уже известное. Ум может помыслить и то, что еще неизвестно и даже еще не существует, а будет существовать когда-либо еще, чего еще нет в Душе, но в Уме эта идея уже есть. Поэтому Ум гораздо шире Души, он объемлет Душу, возвышаясь над ней.

Чистое мышление, чистая мысль — это встречается уже у Аристотеля: Бог, по Аристотелю, есть чистая мысль, которая мыслит сама себя. Философы поздней Академии Альбин и Аммоний объединили 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. Оказывается, что ум непрост.

Плотин, продолжая ход рассуждения своих предшественников по Академии, обнаруживает, что Ум, который является отдельной ипостасью, не является ипостасью последней. С одной стороны, он прост — это простота Ума, мыслящего и познающего самого себя. Но, с другой стороны, познавая самого себя, Ум уже раздваивается. Если Ум мыслит сам себя, то он, следовательно, существует и как субъект познания, и как его объект. Ум как субъект мыслит, а мыслит он сам себя, следовательно, является объектом познания. Поэтому даже в этом акте самопознания Ум не может быть абсолютно простым. Он прост, но эта его простота неабсолютна, она всегда раздваивается: «…стремясь к самопознанию, Ум внутренне разнообразится» (III, 8, 8).

Но все же Ум прост, он не распадается на субъект и объект. Откуда в нем эта простота, это единство? В самом Уме нет ничего, что обеспечивало его простоту и его единство. Следовательно, должна существовать еще одна субстанция, объединяющая Ум, придающая ему простоту и единство, субстанция, совершенно единая и не допускающая никакого разделения в себе. Эту субстанцию Плотин называет Единое — τὸ ἕν. «Единство первично, множество же — вторично, и так как Ум есть число (то есть множественен), то, следовательно, сам происходит от чего-то уже абсолютно Единого. Ум, конечно, тоже по-своему един, но един как единство множества его эйдосов, то есть, будучи одновременно созерцающим и созерцаемым, двойственен, а двойственность есть порождение предшествующего единства» (III, 8, 9). Именно Единое, абсолютно единое, существует само по себе и придает единство и Уму, и Душе, и всему нашему миру.

Рассуждая таким же образом, как и в отношении Ума и Души, можно прийти к выводу, что Единое объемлет 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, поэтому оно не может быть в Уме, оно может быть только отдельной ипостасью. Единое включает в себя все то, что есть в Уме, но гораздо шире, полнее его. Единое по самой своей природе не может быть объектом или субъектом познания: объект и субъект существуют только на уровне Ума, но само существование Ума показывает, что Единое существует. Единое можно вычислить, т. е. вычислить, что оно есть, но увидеть его нельзя. Можно предложить такое сравнение: как существование планеты Нептун было вычислено на основании наблюдения за движением планеты Уран, но увидеть Нептун было невозможно в силу его удаленности от Земли и очень малых размеров, — так и существование Единого устанавливается по тому, что известно об Уме. Единое непознаваемо по своей природе, ибо то, что познается, всегда существует как объект познания, противопоставленный субъекту. Единое выше субъекта и объекта, поэтому Единое не может познаваться по своему определению. И именно поэтому Единое составляет отдельную субстанцию.

Таким образом, Плотин приходит к выводу о существовании трех ипостасей — Души, Ума и Единого. Все эти ипостаси, с одной стороны, существуют объективно, составляя особый умопостигаемый мир, а с другой — субъективно, в душе каждого человека. «…Они существуют отдельно от него, вне его… так и в нас, по выражению Платона, они составляют особого внутреннего человека» (V, 1, 10). Главная задача Плотина — показать, что умопостигаемый мир существует не просто вне человека, но и в человеке. Это одно и то же. Душа, Ум и Единое существуют и объективно, и субъективно, и это один и тот же умопостигаемый мир. Это парадоксальное соотношение очень трудно, практически невозможно представить: Душа объемлет, содержа в себе, чувственный космос; Ум объемлет Душу; Единое объемлет Ум; и Душа, Ум и Единое существуют в человеке, являющемся частью космоса. Человек — это микрокосм, малый мир, но он содержит в себе мир большой!

Какие выводы можно сделать из плотиновского анализа внутреннего мира человека? Плотин делает очень серьезное открытие, на которое не обратила внимания ни современная ему философия, ни позднейшая, — что внутренний мир человека настолько огромен, что сделать объектом своего познания человек может лишь ничтожно малую часть: то, что существует в душе. Есть часть, которая человеком не осознается (что современная психология называет бессознательным); есть часть, которая не может быть осознана вообще, — 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 внутреннего мира. Гораздо большая часть человеком не осознается, а еще большая часть и не может быть осознана вообще. Но именно эта часть, которую невозможно познать, составляет основу мира и сущность человека. Именно Единое и Ум являются сущностью человека — тем, что дает человеку единство, единство индивида, субъекта, личности, и тем, 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.

Итак, Плотин выстраивает иерархию ипостасей: Душа, Ум, Единое, которые, с одной стороны, существуют субъективно в человеке, а с другой — объективно. Плотин настаивает на том, что этих ипостасей может быть только три — не больше и не меньше: «А потому нам нет нужды искать какое-либо Первое начало кроме Единого или Блага; за ним следует первый мыслящий принцип — Ум, третье же начало — мировая Душа. Таков порядок мироздания — меньшее число первичных субстанций умалило бы умный космос, большее было бы излишним» (II, 9, 1). 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 греческий синоним слова *субстанция*. Изучая в курсе православной догматики такие понятия, как субстанция и ипостась, необходимо 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 субстанция, а не лицо, не личность. Душа, Ум и Единое — это не три лица одного Бога, а три природы, три субстанции (хотя в дальнейшем в некоторых ересях возникнет соблазн понимать христианскую Троицу именно на манер плотиновского умопостигаемого мира).

Здесь можно сделать небольшое отступление. Эти рассуждения Плотина, по сути, являются не чем иным, как доказательством существования умопостигаемого, божественного мира, существующего в виде трех уровней бытия. А поскольку Единое, которое венчает иерархию ипостасей, Плотин часто именует Богом, то это рассуждение можно назвать доказательством бытия Бога. Специфика этого доказательства состоит в том, что оно коренным образом отличается от тех рационалистических доказательств, которые мы встречаем у Аристотеля и более поздних философов: Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и др. Доказательство Плотина является не столько доказательством, сколько в*и*дением, умозрением Бога. Правда, умозрением не непосредственным, а опосредованным: Плотин исходит из того очевидного факта, что мы мыслим. И затем, анализируя процесс и характер мышления, он приходит к выводу, что познание возможно лишь в том случае, если существует особый умопостигаемый мир, созданный Богом-Единым. Плотин не доказывает, что человек мыслит, — это очевидно, как очевидно то, что человек видит, слышит, обоняет и т. п. И как реально существуют объекты нашего зрения или обоняния в чувственном мире, так же реально существуют и объекты мышления — только в мире умопостигаемом, точнее, «умном». И как на основании видимого человек может делать вывод о существовании того, что увидеть невозможно (например, существование электрического тока на основании наблюдения за движением стрелки амперметра или вывод о шарообразности Земли из наблюдения за удаляющимся за линию горизонта кораблем), так и на основании существования мыслимого Плотин делает вывод о существовании его Первоисточника. Какое это рассуждение: философское или религиозное? Что лежит в его основе: разум или вера? И то и другое: и вера как принятие без доказательств чего-то недоказуемого, и разум как рассуждение на основе этого недоказуемого[[94]](#footnote-95).

У Плотина не существует четкой границы, противоположности между религией и философией, хотя многие исследователи считают, что основное противоречие философии Плотина — это противоречие между его религиозными и философскими взглядами на структуру мира. В действительности для самого Плотина такого противоречия, собственно *противоречия*, не было. Философское умозрение для него — это именно умозрение — зрение умом. Оно плавно переходит в мистический, религиозный опыт, не поддающийся разумному объяснению. Учение Плотина — единая, целостная система. Плотин не противопоставляет свой мистический опыт рациональным построениям, наоборот, стремится соединить их в едином учении.

Учение о трех ипостасях

Большинство трактатов Плотин посвящает описанию трех ипостасей. Издавая трактаты Плотина, в шестую эннеаду Порфирий поместил трактаты о Едином (по объему эта эннеада — самая большая), в пятую эннеаду он поместил трактаты об Уме и в четвертую — о Душе. Столь пристальное внимание к онтологическим вопросам не противоречит главному замыслу философии Плотина — возвращению человека к своим божественным истокам. Наоборот, это возвращение будет возможным лишь в том случае, если человек отчетливо представит себе картину истинного бытия и увидит, в каком месте божественного мира располагается сущность человека. Для Плотина решить какую-либо проблему — значит показать ее место в иерархии ипостасей. Образно говоря, метод Плотина можно сравнить с планированием географического путешествия: прежде чем отправиться в далекое путешествие, необходимо четко представить как общую карту местности, так и свой маршрут на ней.

**Единое.** Единое Плотин рассматривает двояко: с одной стороны, Единое описывается им в положительных терминах, с другой — в терминах отрицательных. У Плотина четко присутствует то, что можно назвать апофатическим и катафатическим богословием. Сам термин Единое — это уже положительный термин, это объединяющее начало, не имеющее в себе никакой множественности, абсолютное единство, объединяющее и всю ту множественность, которая существует и после него. Кроме того, Единое — это благо, это то самое благо, идея блага, которое описывается у Платона в его диалогах: «Когда мы говорим о Едином или же рассуждаем о Благе, мы не можем не заметить идентичности их природы; очевидно, что как в первом, так и во втором случае речь идет об одном и том же Начале, что Единое и Благо суть одно и то же, хотя это верно лишь настолько, насколько мы вообще можем что-либо утверждать относительно в принципе неопределимой Сущности, обозначая ее теми наилучшими терминами, какие подсказывает нам наш разум» (II, 9, 1). Единое — это абсолютная энергия, абсолютная деятельность, абсолютная воля, которая содержит в себе все положительные категории в абсолютной степени: «Первоединое — существо не просто совершенное, но и совершеннейшее из всех существ, то и по силе своей оно — первое, то есть превосходит ею все другие существа, которые и в этом отношении только более или менее подобны ему» (V, 4, 1). Единое есть абсолютная, ничем не ограниченная воля, а воля предполагает и объект своей волевой деятельности, и волевое начало, и саму волю. Единое просто, 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 Плотином на уровне отрицательных категорий, потому что Единое непознаваемо. Единое есть источник и причина всего, поэтому оно выше всего существующего. Оно выше бытия, поскольку является источником бытия. Поэтому в строгом смысле слова нельзя даже сказать, что Единое существует. В Едином нет жизни, ибо оно есть источник жизни. В Едином нет мышления, так как оно есть причина мышления, и т. д. Эта мысль постоянно проводится им во всех своих трактатах: «Первоединое запредельно умопостигаемому и у нас уже нет никаких способностей и чувств, при помощи которых мы могли бы его представить или осознать» (III, 8, 9); «…его нельзя представлять себе как что-либо определенное, нельзя ничего утверждать о нем, нельзя даже приписать ему какое-либо имя, а можно лишь говорить о нем апофатически, указывая, что оно не есть ни то, ни это — ведь нельзя его объять никаким определением, и нелепа была бы всякая попытка представить себе его непознаваемое, бесконечное существо» (V, 5, 6). Более того, Единое непознаваемо даже для самого себя: «Что же, этот самый высший принцип, Первоединое, неужели он не созерцает самого себя? Да, не созерцает, так как не нуждается ни в каком созерцании» (V, 3, 10). Непознаваемо же оно, можно сказать, по определению: если бы Единое стало объектом познания, то оно было бы противопоставлено субъекту познания и уже не сможет быть единым. Но, будучи непознаваемым, Единое обеспечивает процесс познания, благодаря Единому возможно тождество, единство субъекта и объекта, в котором, собственно, и состоит цель познания. Благодаря Единому возможно и самопознание, а поскольку Единое содержит в себе все, то самопознание есть познание всего. Самопознание, как мы это уже видели у Платона и Аристотеля, оказывается познанием всего мира: истинным познанием внешнего мира является не лицезрение глазами, а именно самопознание. Единое, существуя в нашей душе (но не являясь ее частью), есть начало, объединяющее и субъект, и объект. Человек оказывается всем — всем миром.

Единое выше всякого познания, поэтому нельзя сказать о Едином ничего. Говорить о Едином в положительных терминах означает его как-то определить. Говоря, что Единое — это Единое, мы тем самым его определяем, т. е. ставим ему предел, противопоставляем его *многому*. В действительности же, Единое ничему не противостоит, оно все объемлет. Говоря, что Единое есть Творец, мы противопоставляем его творению, поэтому так тоже нельзя говорить в собственном смысле. Говоря, что Единое существует, мы тем самым противопоставляем его несуществующему. Единое выше всякого определения, Единое безгранично, беспредельно, и определить его, поставить ему 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, ведь мысль существует только на уровне Ума. В Едином мысль исчезает, так как исчезает разделение на субъект и объект. Единое превосходит все, поэтому мыслить его нельзя и сказать о нем ничего нельзя.

Единое в своей безграничной мощи, превосходящей всякое понимание, всякое определение, не может не творить. Это довольно сложное положение философии Плотина, породившее множество спекуляций на эту тему. Некоторые христианские мыслители (например, Ориген) создали на этой основе различные ереси. 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. Такое понимание Единого совершенно чуждо Плотину. Согласно Плотину, Единое выше всего, над ним ничего нет, ничто не понуждает его к деятельности, оно действует в силу только своей собственной природы. А это и есть истинная свобода. В трактате «О воле и свободе Первоединого» Плотин подробно останавливается на этой проблеме: «Что касается того сомнения, может ли быть свободным существо, если оно повинуется своей природе, то мы в свою очередь спросим: разве можно считать существо зависимым тогда, когда оно ничем извне не принуждается следовать чему-либо другому? Разве существо, стремящееся к благу, находится под давлением необходимости, когда это его стремление вытекает из его собственного желания и из уверенности, что предмет его желания есть благо? Напротив, невольным бывает его удаление от блага, вынужденным бывает его стремление к тому, что не есть его благо, и быть в рабстве означает не что иное, как лишиться возможности следовать своему благу из-за подчинения какой-нибудь силе, отдаляющей от блага. Поэтому если рабство считается чем-то позорным, то вовсе не в том случае, когда кто-либо не позволяет себе делать зло, а в том, когда кто-либо, имея стремление к своему собственному благу, бывает вынужден действовать в пользу кого-нибудь или чего-нибудь другого. Притом когда говорится, что существо повинуется своей природе, то тем самым в нем различаются две стороны — повелевающая и повинующаяся; но если существо таково, что природа его есть совершенно простая, энергия его одна-единственная и актуальность его ничем не отлична от потенциальности, то почему ему не быть свободным, как и от чего оно может быть несвободным? Ведь о таком существе нельзя даже сказать, что оно действует сообразно с природой, потому что в нем деятельность не отлична от сущности, потому что для него существовать — значит то же, что и действовать, и если оно действует не ради чего-либо другого и не в зависимости ни от чего другого, то как ему не быть свободным?» (VI, 8, 4).

Таким образом, мысль Плотина сводится к тому, что противопоставление свободы и необходимости характерно лишь для того мира, в котором царит множественность, в том числе и множественность действующих субъектов, людей. Человек всегда выбирает, действовать ли ему сообразно своим желаниям или подчиниться внешней необходимости. В рамках такого противопоставления рождается представление о личности, прежде всего о личности человеческой: личность всегда противостоит безличному. В Едином нет никакой множественности, поэтому его нельзя назвать ни личностью, ни безличным. Оно превышает это противопоставление. Поэтому в Едином присутствует момент как личностного понимания (свобода, воля и т. п.), так и безличного (подчиненность своей природе и др.). Поэтому каждый философ может увидеть у Плотина то, что ему ближе, то, что ему хочется. Так и возникали как неоплатонические искажения философии Плотина, так и христианские ереси в плотиновском духе. На самом деле Единое у Плотина, так сказать, сверхлично, и в таком понимании Единого Плотин приближается к пониманию Бога так, как понимают Его христиане. Бог в христианстве — это не безличная сила, не логос стоиков, но и не языческий бог, который похож на человека и обладает всяческими страстями. Он Един в трех Лицах, даже хотя бы поэтому Он сверхличен. У человека одна личность, у Бога три Личности, поэтому сказать, что Бог есть личность в смысле человеческом, значит уже Его ограничивать, сводить к человеку. Плотин тоже именно Единое именует Богом: «Бог есть единое, неделимое Начало — единый разум всего и единое число, что Он сам по себе больше и могущественнее всего происшедшего, что ничего нет и не может быть ни большего, ни лучшего, чем Он. А из этого следует, что Он никому и ничему другому не обязан ни своим бытием, ни своим совершенством, но есть то, что есть, единственно сам собою, сам для себя и сам в себе, вне всякой зависимости от чего-либо внешнего и иного, весь обращенный только на самого себя» (VI, 8, 17).

Итак, Единое не может не творить, и эта безграничная мощь как бы выплескивается из него: «Разве можно допустить, чтобы Первоединое, будучи совершеннейшим существом и вместе с тем первым и высочайшим Благом, оставалось заключенным в самом себе, будто или зависть мешает ему допустить участие в своем бытии чему-либо другому, или оно бессильно произвести — оно-то, сила и мощь всего прочего! Да и как оно было бы в таком случае Первым началом? Итак, необходимо допустить, с одной стороны, что оно нечто от себя рождает, а с другой, что, если кроме него есть нечто другое, то оно происходит необходимо только от него» (V, 4, 1). 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)[[95]](#footnote-96). Из Единого *эманирует* некая сущность, вторая ипостась — Ум.

**Ум.** Будучи истечением из Единого, эта ипостась имеет в себе всю природу Единого. Она так же проста, так же имеет творческую эманируемую энергию, но пока, в качестве эманации, Ум есть чистая потенциальность, Ум может творить, готов творить, но еще не творит. Но истечение из Единого — это еще не ипостась. Ум может стать ипостасью, может стать субстанцией, но еще не стал. Чтобы это произошло, Ум в созерцании должен обратиться к Единому. «Ум, происшедший от Первоединого, в созерцании и познании его становится многим и актуальным, то есть видящим зрением, ибо Ум только тогда действительно Ум, когда он обладает своим предметом, и обладает как ум, а до этого он есть лишь неопределенное стремление, похожее на зрение без определенных впечатлений. Только устремляясь к Первоединому и воспринимая его своей мыслью, Ум становится действительно Умом» (V, 3, 11). «До обращения к нему (Единому. — *В. Л.*) Ум представлял собой бытие неопределенное, — пишет в другом трактате Плотин, — а как только обратился и устремился к нему, тотчас получил от него определенность, хотя ему и чужда всякая детерминация. Как только Ум стал созерцать Первоединое, тотчас получил от него определенность, ограничение, форму, которая тоже стала достоянием получившего ее, не будучи, однако, принадлежностью давшего ее» (VI, 7, 17). Но это не означает, что до созерцания Единого Ум не был Умом. Нет, если бы Ум не был Умом, то он не мог бы созерцать Единое. Способность созерцать, т. е. мыслить, дана Уму уже в силу того, что он порожден Единым: «Ум самой жизнью своей был от вечности всегда слит с Благом, всегда был к нему обращен и в нем утвержден. Через это предвечное и постоянное движение около Блага Ум наполняется им, как бы насыщается и становится полнотой всего сущего с полным осознанием этого, другими словами, становится в полном смысле этого слова Умом, который, благодаря этому наполнению, имеет что созерцать и созерцает» (VI, 7, 16). Созерцание Умом Единого порождает в Уме как единство, так и множество. Созерцая Единое, Ум, одной стороны, воспринимает его актуальное единство и сам становится единым началом, единой ипостасью, единой субстанцией, а с другой — Ум представляет его уже как некий объект, и тогда в Уме возникает разделение на субъект и объект, возникает мысль. «…Когда Ум стал созерцать Благо, то должен был в своей мысли его единство сделать множеством, потому что, будучи сам единым и сущим, но не будучи в состоянии сразу объять мыслью все единство Блага, был вынужден разделить его на множество единств» (VI, 7, 16). Поэтому если Единое есть абсолютно единое, то Ум есть единое-многое: «Ум есть начало не единое, но едино-многое: он представляет собою одновременно и единство, и множество» (IV, 8, 3).

Кроме созерцания Единого Ум созерцает и сам себя. Плотин различает эти два вида созерцания: «…в самом Уме можно различать двоякую способность: с одной стороны — мыслительную, которой он усматривает то, что находится в нем самом, а с другой — ту, которой он вглядывается в то, что выше него, — посредством некоего воспарения и восприятия, состоящего в том, что в нем Ум сперва только созерцает это высшее как внешнее, а потом созерцаемое делает своим внутренним достоянием и как бы сливается с ним воедино. В созерцании первого рода он есть Ум рассуждающий, а в созерцании последнего рода он — Ум любящий, и когда он находится в этом состоянии, когда, упиваясь нектаром, преисполненный любви, теряет рассудительность, то весь отдается этому блаженству до пресыщения, предпочитая это нетрезвое состояние состоянию трезвой, важничающей рассудительности» (VI, 7, 35). «От этого созерцания в нем самом зарождаются зачатки сущностей, эйдосов, которые он приводит в сознание и созерцает — словом, что называется, мыслит» (VI, 7, 35). Таким образом в Уме возникают идеи, эйдосы. Ум содержит в себе все идеи, но в силу простоты Ума каждая идея является одновременно и всем Умом. «Ум представляет собой безусловное единство, проявляющееся во множестве, но проявляющееся таким образом, что в каждом пункте этого множества он пребывает целокупно. Творя все новые и новые эйдосы, он нисколько не изменяется, ибо, творя не во времени, но в вечности, являет собою совершенство, которому попросту незачем изменяться», — пишет Плотин в трактате «О провидении» (III, 2, 1).

Ум мыслит всегда, он не может не мыслить, ибо мышление есть сущность Ума. Значит, и объект мышления Ума тоже существует вечно и неизменно, 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. Ум — это и *бытие* и *мышление*.

**Душа.** Ум, будучи образом Единого, также имеет в себе творческую способность, которую он получил от Единого, поэтому процесс эманации на этом не прекращается. Ум также творит, изливает из себя свою сущность, сам оставаясь при этом совершенно неизменным, и таким образом возникает третья ипостась — Душа. «Эта происшедшая от субстанции и мысли Ума новая энергия и есть мировая Душа. Как при творении Ума Первоединое пребывает в себе недвижимо и неизменно, так же и Ум — при творении мировой Души» (V, 2, 1). Если Ум Плотин описывает как единое-многое, то Душа — это единое и многое: «Первое (начало. — *В. Л.*) — это единое в абсолютном смысле слова, второе — едино-многое и третье — единое *и* многое» (V, 1, 8).

Как образ Ума, который является одновременно мышлением и бытием, Душу также можно рассматривать с двух сторон — онтологической и гносеологической. С точки зрения онтологии, главная задача Души — упорядочивание и организация чувственного материального мира. Именно поэтому Плотин отождествляет свою третью ипостась — Душу — с Мировой Душой Платона. Душа — это единая субстанция, но единство ее внешнее, она объединяет в себе различные формы — прежде всего пространство и время. Конечно, Душа далека от Единого и мощь ее уже не та, но тем не менее Душа тоже направляет свою деятельность вовне. А что есть вне Души? Да ничего. Можно сказать, что есть материя, но что такое материя? Материя есть противоположность форме (по Аристотелю) или идее (по Платону). Вот, скажем, Ум. Ум — это его идеи, вне Ума находится созданная им Душа. Поэтому, хотя по природе своей «Душа… является эйдосом… по отношению к высшему началу она может быть материей» (II, 5, 3). Материя в данном случае не вещество, а то, что противопоставляется идее. Кроме того, Ум есть истинное бытие, следовательно, по отношении к Уму Душа есть в некотором смысле небытие, т. е. материя. Но небытие Души относительно. Душа имеет в себе полученную от Ума способность творить, и она направляет свою деятельность вовне. Но вне Души нет никакого бытия. Душа имеет способность творить, поэтому она творит в небытии. Это небытие и называется материей в нашем понимании, как вещество. В отличие от материи, вещество — это уже оформленная материя, вещь — это материя, имеющая форму. Душа творит из небытия, творит в небытии. Но это не умаление Души. Для Плотина было огромной проблемой объяснить, каким образом Душа, имея божественную природу, соединяется с телом, имеющим такую природу, которой сам Плотин искренне стыдился. Конечно, Плотин часто повторяет платоновские слова, что тело есть могила души, что наш мир есть разукрашенный труп, но чаще он склоняется к своей собственной идее, что Душа в небытии творит. Она оформляет небытие, и тогда из него возникает чувственный мир. Этот чувственный мир есть единство небытия и Души, космос (κόσμος в переводе с греч. означает «красота», «порядок»), поэтому он прекрасен, поэтому он един, в нем есть добро и жизнь. В трактате V, 1 Плотин подробно описывает эту порожденную Душой красоту космоса: «Душа, нисходя в эту громадную инертную массу, сообщает ей движение и жизнь и превращает ее в мир, который, вечно движимый ее разумной силой, стал живым вседовлеющим существом. Как бы поселившись в мире, наполнив его своими животворными силами, Душа придала ему смысл, ценность и красоту, между тем как без нее все это было бы мертво, земля да вода, или даже нечто еще худшее — темная бездна и небытие, — нечто такое, чего, как сказал поэт, ужасаются даже боги. <…> Она распростерта по всей этой неизмеримой громаде и одушевляет все ее части — как великие, так и малые, — между тем как части эти находятся то там, то здесь, одни напротив друг друга, другие вместе, третьи — порознь. Душа же не разделяется и не раздробляется на части для того, чтобы оживлять каждую вещь в отдельности, но все оживляет, оставаясь целостной, неделимой, присутствуя во всяком месте нераздельно, и, таким образом, всегда остается подобной родившему ее Отцу (то есть Уму) как по единству, так и по универсальности. Вследствие этого как ни громадна вселенная и сколь ни велико в ней разнообразие, но всеобъемлющей силой Души она содержится в единстве, и весь этот мир благодаря Душе есть божество, как равно солнце и все звезды — божества, да, наконец, и мы, люди, по той же причине представляем собою нечто божественное» (V, 1, 2).

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.

Душа получает от Ума не только способность созидать новый вид бытия, но и способность мышления. Конечно, мышление Души отличается от мышления Ума. Ум есть чистое, вечное мышление, познание бытия. В Душе мышление связано с чувственным миром, который оформляет Душа. Поэтому если на уровне Ума мысль существует всегда, поскольку Ум — это вечность, то в Душе, неразрывно связанной с чувственным миром, возникает время. Вечное мышление Ума Плотин называет *разумом*, мышление Души — *рассудком*.

Такие понятия, как *разум* и *рассудок*, уже встречались у Платона, который упоминает их как бы вскользь. Для Плотина это уже существенные категории. Мышление Ума Плотин понимает как умозрение, созерцание (θεωρία), мышление (νόησις), разум (φρόνησις). Разум мыслит всегда, это есть категория вечности. 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 (διάνοια), мышление, протекающее во времени и существующее в виде доказательств и умозаключений, как аргументация. Поэтому на уровне Души возникает язык — как среда, в которой мысль действует как соединение рассудка с чувственной материей. Язык невозможен на уровне Ума, ибо там нет времени. Именно поэтому, описывая высшие субстанции, наш язык теряет силу, ибо язык существует только на уровне Души. На уровне Ума языка нет, есть мысль вообще. Но каждый человек может восходить от Души к Уму — и поэтому познавать мысль саму по себе, абстрагируясь от языковых особенностей. На уровне Ума нет и пространства, Ум действует вне пространства, а на уровне Души возникает пространственная категория. Как и Ум, Душа также двояка. С одной стороны, есть высшая Душа, вечно обращенная к Уму, а с другой — Душа, порождающая космос и существующая во времени: «Говоря о Душе, следует заметить, что мы имеем в виду ее высшую, рассудочную и разумную область, во многом подобную ее отцу — Уму. Все ее части и качества повторяют содержащиеся в Уме эйдосы: они также пространственно нераздельны, гармоничны и ничем не мешают друг другу. И только потом, формообразуя материю и получая массу и протяженность, они обособляются и исполняются враждебностью, часто ведущей ко взаимному истреблению» (III, 2, 2). Низшую часть Души Плотин вслед за стоиками называет Логосом: «Сам по себе логос — это уже не чистый Ум, но в то же время и не порождение чистой, небесной Души. Его можно определить скорее как совместную эманацию Ума и высшей, разумной и мыслящей части Души, первожизнью, наделенной разумом и светом ума» (III, 2, 16).

Откуда в мире зло?

Но если космос есть порождение божественной Души и столь прекрасен, то откуда в нем зло? Может быть, зло заложено в умопостигаемом мире как одна из его идей? Эту мысль Плотин не приемлет совершенно: мир умопостигаемый есть мир благой, ибо есть порождение Блага. Идея зла для Плотина столь же невозможна, как невозможен холодный огонь или сухая вода. Это противоречие в определении. Наличие зла в Боге, в Едином, также невозможно. Так откуда же зло, если все, что ни есть в мире, порождено Богом? Плотин не разделяет христианского учения о всеблагом Боге — Творце и Промыслителе мира, он вообще никак не высказывался в отношении христианства, но христианскую идею о том, что Бог не виновник зла, он полностью разделяет. Плотин рассуждает как всегда онтологически. Если Единое есть Благо, то зло должно находиться во множественности. Если Ум, т. е. бытие, есть благо, то зло — это небытие. Следовательно, причина и источник зла есть материя, ведь материя совершенно лишена единства и есть небытие. Следствием отсутствия единства в материальном мире является возникновение пространства и времени, когда чувственные вещи располагаются отдельно друг от друга, что невозможно в умопостигаемом мире.

Но материю Плотин понимает несколько шире, чем его великие предшественники Платон и Аристотель. Плотин учит и об умопостигаемой материи, которой, в частности, является низшая ипостась по отношению к высшей — например, Душа есть материя Ума. Поэтому зло появляется не как онтологическое свойство вещей, а как умаление добра, в максимальной степени существующего в Едином: «Видимое нами зло, в сущности, лишь недостаток Блага» (III, 2, 5). Впрочем, в умопостигаемом мире умаление добра не есть истинное зло, а лишь возможность зла: «Недостаток блага означает только то, что нечто не благо; зло же не недостаток, но полное отсутствие блага; впрочем, недостаток блага означает возможность впасть во зло, что, конечно, тоже по-своему есть зло» (I, 8, 5). Истинная причина зла, по Плотину, материя как полная лишенность всего, как противоположность умопостигаемому миру. «Действительно, тому, что составляет существо божественной природы — а именно пределу, мере и прочему, — противоположно то, что составляет природу зла: беспредельность, безмерность и т. п.; таким образом, и целое противоположно целому. Бытие одного из них суть от начала ложное, другое же обладает истинным бытием; сущности их противоположны настолько, насколько истина противоположна лжи» (I, 8, 6). И поэтому зло необходимо в мире, как необходимо существование противоположностей: истины и лжи, единого и многого и т. п. И как Единое есть источник блага во всем бытии, так материя есть источник зла: «Материя становится хозяйкой всего, что попадает в нее; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме — свою бесформенность, и избыток и недостаток свой — к соразмерному» (I, 8, 8). Материя совершенно непознаваема, поскольку она бескачественна и бесформенна. Вещи чувственного мира суть соединение материи и эйдосов, поэтому и зло чувственного мира неполно, относительно. В космосе, оформленном Душой, всегда наличествует благо, и нет в мире ни одной совершенно злой вещи. В трактате «Против гностиков, или Против утверждающих, что мир есть зло и творец его злой» Плотин резко обрушивается на тех философов, которые считали, что зло содержится в умопостигаемом мире или в космосе. В этой полемике Плотин иногда воспевает прямо гимны чувственному миру: «Конечно, красота частных вещей не идет ни в какое сравнение с истинной, умопостигаемой красотой, как равно и отдельные вещи уступают в своей значимости всеединству. Но мы должны также и признать, что даже в чувственном и разделенном мире имеются вещи, сравнимые по красоте с небожителями, формы, чья прелесть вызывает в нас благоговение перед их создателем и убеждает в божественности их источника. Порой мы можем наблюдать такие красоты, сквозь которые явственно проступает великолепие умопостигаемых сфер, и тогда, восхищенные и полные восторга, мы как бы отступаем перед ними, чувствуя, что недостойны, оставляя их другим» (II, 9, 17). В трактате «О провидении» Плотин даже говорит от лица чувственного мира: «Меня сотворил Бог, и потому я получился наиболее совершенным из всех тварей, самодостаточным и самодовлеющим. Ведь я не нуждаюсь ни в чем, ибо во мне есть все: растения и животные, и вся рожденная природа, и многие боги, и сонмы демонов, и благие души, и добродетельные люди. И земля украшена цветами и животными, и море не пусто, и весь воздух, и эфир, и самый свод небес — все оживлено Душой. И там, в далеком небе, все души — блаженные, дающие жизнь звездам и самому небу в его благоустроенности и вечном круговращении, ибо небо, подражая Уму, разумно вращается вокруг неизменного центра, не соблазняясь и не ища ничего вовне. И все во мне стремится к Благу, достигает же его каждое по мере своих сил. Ведь и небо зависит от Него, и вся моя душа, и все боги, и все животные и растения, и даже то, что может показаться лишенным души» (III, 2, 3).

И если чувственный мир обладает такой красотой, тем более это относится к Душе: зло, которое может существовать в ней, приходит в нее из материи: душа «спускается в материю и ослабевает, поскольку многие из ее сил и способностей завязают в ней, как в тине, и теряют способность действовать; и вот материя уже занимает место, принадлежавшее душе, и заставляет душу как бы сжиматься, а то, что она украла у души, она делает злым; и так до тех пор, пока душа не найдет в себе силы восстановить свои права» (I, 8, 14). Отсюда Плотин делает вывод о втором источнике зла в мире, о котором также говорил Платон: о свободной воле людей. Человек, обращая взоры своей души вниз, на материю, точнее, в мир материальный, пронизывается злом и совершает злые поступки. Но и здесь Плотин не успокаивается и вопрошает далее: как согласуется зло, творимое людьми, с божественным провидением? «…Почему добрые ютятся в лачугах, а злые живут в роскошных дворцах? Почему немногие, далеко не лучшие, владеют многим, большинство же бедствует и голодает? Почему столько дурных правителей управляют столькими народами? Неужто божественные энергии не достигают наших пределов?» (III, 2, 7). Плотин верит в божественную справедливость, заложенную во всем мироздании. Злой человек сам убивает в себе всё доброе и человеческое и таким образом обрекает себя на наказание после смерти: «Сама их волчья природа убивает в них все человеческое, а значит, зло останется с ними и после их смерти. Притом то, что было плохим, еще более ухудшится, доброе же будет возрастать» (III, 2, 7). «Человечеством, к примеру, Бог управляет через свой Промысл, что позволяет людям сохранять свою именно человеческую природу, то есть природу, направляемую Провидением и теми законами, которые Провидение установило. Основной же закон таков: достойные люди и жизнь свою проживут достойно, и мир этот сделают лучше, да и потом их ожидает нечто лучшее. С дурными же все наоборот» (III, 2, 9).

Поэтому наличие в мире зла и несправедливости не только не говорит об отсутствии провидения, но, наоборот, входит в божественное представление о гармонии мира. Ум сотворил вселенную всю сразу и целиком, сотворил ее, так сказать, абсолютно продуманной во всех ее частях, так что и в материальном мире проявляется и царствует его промысл. Но это вовсе не означает, что частные вещи чувственного мира должны быть столь же совершенными, как и умопостигаемые эйдосы, ведь тогда наш смешанный мир был бы тождествен чистому Уму, что абсурдно. Те, кто постоянно жалуются на несправедливость, пишет Плотин, забывают, что каждому отведена его роль. В той или иной форме разумное начало присутствует во всем, но прежде всего оно присутствует в целом, а поскольку наш мир множествен, то целое может состоять только из разных частей. Наличие различных, даже противоположных частей свидетельствует о мудрости и величии первоначала, соединяющего в единое целое огромное многообразие всего мира. Поэтому то, что кажется нам злым и несовершенным, может быть, с точки зрения Логоса, добрым и совершенным: «Вселенная хороша не отдельными солистами, но своим слаженным хором. Логос же состоит из различных и неравных частей, потому и мироздание неоднородно: одни места лучше, другие — хуже. Соответственно этому и души занимают неравноценные места. То, что является злом в отдельной душе, в целом обращается во благо; что противно природе в части, служит ей в целом — ведь и в прекрасном государстве необходима должность палача» (III, 2, 17).

Человек не может постичь всех замыслов, которые имеются у Бога, но все же 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 для людей, и это 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 лишь от них самих зависит, насколько хорошее это будет государство. Также и землепашец, если хочет вырастить 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.

Учение о человеке

Построив иерархию умопостигаемого бытия и ответив на вопрос об источнике зла в мире, Плотин решает основную волновавшую его проблему — проблему бедственного существования человека в мире и спасения его из этого состояния. Почему человек существует в таком странном мире? 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?

Основным для понимания философии 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». С одной стороны, человек объемлет в себя все, человек есть *микрокосм*, по античной терминологии: «Каждый из нас — разумный микрокосм, связанный с чувственным миром тем низшим, что присутствует в нас; высшим же мы сроднены с божественным Умом, то есть разумной частью нашего естества мы неизменно пребываем в высших сферах» (III, 4, 3). 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: он есть весь мир и одновременно он — часть этого мира. Рассудочно понять это невозможно, и Плотин часто сам теряется, будучи не в силах четко сопоставить жестко иерархизованный мир ипостасей с живым, динамичным миром внутренней жизни человеческой души. Об этих трудностях, сомнениях Плотина говорят многие трактаты, как, например, IV. 9 «Все ли души — одна душа?» и т. п.

Одной из причин этой трудности в понимании человека и его места в мире является свобода человека. Человек всегда сам определяет свое место в мире, поскольку он «занимает среднее место между богами и животными, временами достигая божественных высот, временами уподобляясь зверям. Большинство же так и остается посредине» (III, 2, 8). Поэтому существуют три вида людей. Одни «склонны чаще руководствоваться чувствами, чем умом, и, вследствие этого, прежде и больше всего интересуются вещами чувственными. Некоторые из них на этом и останавливаются — не идут в своей жизни дальше чувственного, считая страдание — злом, а удовольствие — благом; они стараются всячески избегать первого и достигать последнего, и в этом состоит вся мудрость тех из них, кто, выделяясь смышленостью и ловкостью, похожи на птиц, которые, набрав с земли много корма, никак не могут подняться с ним в воздух и лететь, несмотря на то что от природы имеют для полета крылья» (V, 9, 1). Другие понимают, что у них есть душа, и пытаются обратить ее к чему-то более высокому, но, не зная истины, теряются в догадках: «Другие, следуя высшим влечениям души, стремятся к чему-то лучшему и несколько приподымаются над низменностью чувственного, но, не будучи способны прозревать мудрости горние и не зная, где и на чем им следует стать и утвердиться, после того как оторвались было от земного, опять возвращаются к тому, слывущему под именем добродетели и основанному на земной расчетливости образу действий, над которым они хотели подняться» (V, 9, 1). «Но есть и третий род, род людей божественных, которые обладают и большей мощью, и более острым зрением: они, как только заметят сияющий свыше свет, тотчас же к нему воспаряют и, минуя облака, тучи и туман, облегающие землю, достигают сверхчувственного мира. И, забыв о земле и обо всем земном, там уже и остаются, как в своем настоящем отечестве, испытывая радость, какую испытывает человек, который после долгих скитаний на чужбине вернулся домой» (V, 9, 1). Эти три вида людей Плотин сопоставляет с тремя философскими учениями. Первые люди сравнимы у него с эпикурейцами, вторые — это стоики, и третьи — платоники, ибо только они обладают истинным знанием.

Почему же одни люди обладают знанием, как платоники, а другие — нет? Причина незнания та же, что и причина зла, — небытие, т. е. материя. Ведь истинное знание, существующее в Уме, есть бытие, следовательно, небытие — это незнание. Впрочем, это было известно уже Платону и Аристотелю, также считавшим материю непознаваемой и причиной нашего незнания. Следовательно, путь познания истины — это путь бегства от чувственного материального мира, путь рассуждения, путь богопознания. Но можно спросить: а как же свобода? Неужели только невежество приводит людей к падению, и лишь знание спасает? Неужели свободный выбор не играет в этом процессе принятия решения и изменения ценностей человека никакой роли? Разумеется, нет. Просто Плотин не противопоставляет свободу и истину, для него невозможно быть свободным, не зная истины, и, наоборот, знание истины делает человека свободным. «…Свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом — с разумом, прибавим, правым, то есть обладающим правильным знанием, потому что нельзя назвать бесспорно свободным того, кто не знает, почему именно хорошо, право то или иное его намерение, решение, действие, и кого понуждает к действию или простая случайность, или воображение, поскольку и воображение не зависит от нашей воли, и действие, произведенное под его влиянием, вряд ли можно назвать свободным» (VI, 8, 3). Истинно свободным является тот, кто ни от чего не зависит, а это, по Плотину, только Бог, т. е. Единое, и его актуализация — Ум. Поэтому «свобода и самопроизвольность наших действий заключается не в самих поступках, не в отношениях со всем тем, что вне нас, а в некой чисто внутренней деятельности — в энергии Ума» (VI, 8, 6). Иначе говоря, человек становится свободным не тогда, когда он делает то, что он захочет или что ему взбрело в голову, а тогда, когда он познал истину, — ведь то, что человек делает под влиянием своих желаний и страстей, он делает в действительности несвободно, находясь у них в подчинении. Таким образом, свободная воля и разум только в чувственном мире представляются различными способностями человека. В мире умопостигаемом, в Уме, это одно и то же и есть выражение истинной сущности человека.

Может быть, одно из величайших открытий Плотина состоит в том, что он увидел, что человек не столь прост, как это казалось античным философам. Невозможно дать какое-то одно определение человека. Конечно, можно сказать, что человек просто состоит из души и тела. Но что в этом сложном существе главное — душа или тело? Конечно, душа, отвечают большинство философов, ведь, во-первых, именно душа дает жизнь телу, во-вторых, человек отличается от животных тем, что он мыслит, имеет нравственность и др., а мышление, добро и т. п. есть свойства души, а не тела. Следовательно, собственно человеком, его сущностью является его душа, как писал еще Платон. Но тогда возникает довольно сложный вопрос. Если сущностью человека является его душа, то зачем ему тело? Оказывается, что живой человек, существующий в теле, существует не истинной жизнью, и 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 истинному состоянию, когда душа освободится от телесных оков. И Плотин тоже пишет, что «общение ее (души. — *В. Л.*) с телесным, конечно, есть зло, а освобождение от тела — добро» (VI, 4, 16). Он согласен с платоновско-пифагорейским положением о том, что тело есть гробница души, и пишет, что «наша душа — измученный, несчастный узник тела, жертва тягот и лишений, желаний, страхов и прочих зол, что тело — ее тюрьма и могила» (IV, 8, 3). И тем не менее понятно, что если человек есть единое существо, состоящее из души и тела, то душа входит в тело по некой необходимости, выражающейся в ее 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 разумном исходе» (I, 9). В нем Плотин говорит, что уходить из жизни нельзя, потому что душа помещена в наше тело в силу некоего имеющегося у нее с телом сродства. Имеются некие связи, соединяющие душу и тело, и лишь судьбой установлен тот срок, когда эти связи ослабнут настолько, что душа сможет покинуть тело.

Таким образом, можно сказать, что человек есть, с одной стороны, единство души и тела, а с другой, более сущностной, — его душа. Поэтому, согласно Плотину, после смерти тела души людей не умирают, а продолжают свое существование в умопостигаемом мире, вновь затем вселяясь в указанные Богом тела, соответственно той жизни, какую человек вел до своей смерти. Но мир души — это мир множественности и разделения, и поэтому истинная сущность не может находиться в душе. Главной в душе является ее способность мыслить, и именно ум составляет главное, сущностное начало в человеке. Получается, что существуют три уровня понимания человека: во-первых, как единство души и тела, во-вторых, как душа, управляющая телом, и, в-третьих, как ум, мыслящий в душе. Соответственно этому и образуются три типа людей, о которых говорилось выше. «Человек, который находится в Уме, есть самый первый по бытию и самый совершенный по существу, он-то и изливает свой свет на второго человека — рассудочного, а второй — на третьего, чувственного; этот третий, и самый низший, имеет в себе некоторым образом обоих первых, хотя в то же время он только как бы примыкает к ним обоим, но никогда не может стать ни тем, ни другим» (VI, 7, 6).

Кроме этого типично платоновско-аристотелевского рассуждения Плотин, исследуя вопрос о причинах падения человека и возможностях его спасения, развивает учение, которого не было у его великих предшественников. Плотин обращает внимание на то, что душа каждого человека сугубо индивидуальна и не есть 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. Почему это происходит, что человек, будучи микрокосмом, противопоставляет себя космосу, т. е., по сути, самому себе, своей сущности, — еще одна загадка бытия, которую невозможно решить, не исследуя, что такое личность. 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 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. Мунье говорил, что персонализм — это прежде всего христианское учение. 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. До XX в. философия существовала так, как будто этого открытия в христианстве не было. Даже великую фразу Сократа «Познай самого себя» философы всегда трактовали то в гносеологическом, то в этическом, то в онтологическом плане, не исследуя собственно личность. Поэтому Плотин в данном случае представляется на редкость счастливым исключением: ни до, 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 (αὐτός) — *сам*, или, дословно, я; и hemeis (ἡμεῖς) — *мы*. Личность человека существует в двух видах: autos и hemeis. *Мы* — это то, что можно назвать неустойчивым центром сознательного восприятия. Что это значит? Когда человек что-либо воспринимает или познаёт, он направляет на это свое внимание, свое сознание. Сознание человека всегда личностно, подвижно, оно является некоторым подвижным вектором. Человек направляет свое сознание туда, куда ему хочется: он может направлять его на Бога и при этом совершенствоваться, а может направлять на материю, на удовлетворение своих плотских желаний и чувств.

Так вот, из-за того что в человеке существует этот неустойчивый центр, 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. Человек направляет его 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.

Но, как было показано выше, в процессе эманации создается только возможность ипостаси. Единое эманирует 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 собственно человеком лишь тогда, когда он будет созерцать только высшую ипостась. «“Мы”, — дает такое определение Плотин, — это равнодействующая сила Бытия, чьей природе свойственна не только определенная уязвимость, но и способность справиться с нею. Как бы мы ни были природой нашего тела отделены от Бога, Он все же дал нам, среди всего этого зла, “возможность быть добродетельными” (цитата из платоновского «Государства». — *В. Л.*), совершенно бесполезную в царстве полной безопасности, но абсолютно необходимую там, где ее отсутствие грозит падением. Значит, наша задача состоит в том, чтобы добиться освобождения от этой сферы, разрубив все сковывающие нас путы» (II, 3, 9). И это возможно потому, что у человека есть истинное «я» — autos, «сам», истинная идея личности.

Но совпадает ли идея личности с идеей человека? Иначе говоря, существует ли идея Сократа, Плотина, каждого 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 бóльшую 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 в теле, а со смертью его индивидуальность исчезает: «Сократ существовал в нашей сфере до тех пор, пока душа Сократа оставалась в теле; но Сократ прекратил существование именно потому, что достиг высшей сферы» (IV, 3, 5). Каждый человек является всем миром, отличия же людей друг от друга состоят в том, что в разных людях по-разному актуализировались различные уровни и аспекты мировой Души. Иногда же мы находим у него мысль, что существует идея каждого человека, точнее, 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 непознаваемо. 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 (что невозможно), а именно созерцать Единое. В этом и состоит путь спасения, по Плотину, — созерцая Единое, человек полностью актуализируется, становится истинным бытием, Умом, эйдосом, истинной личностью, обретает свою сущность и 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. «Чтобы узреть Первоединое, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и, отрешившись от всего, вознесшись превыше всего в полнейшем покое, молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние и отраженные, то есть Душа и Ум, а за ними и образ внутреннейший, первичный, первосветящий — Первоединое» (V, 1, 6). В этом созерцании исчезает привычная нам личность человека, исчезает его земное «я». Человек наполняется неизъяснимым блаженством, несравнимым ни с чем в чувственном мире. «Попав же туда, она зрит все истинные красоты, все истинно-сущее, в этом созерцании сама укрепляется, наполняется жизнью истинно-сущего, сама становится истинно-сущей, и в этой непосредственной близости истинно-сущего обретает то, что доселе искала… что за радость, что за прелесть здесь пребывать!» (VI, 7, 32). «В этом состоянии душа с полной ясностью видит и знает одно: что это есть именно то Благо, которого она так сильно желала, убеждается лишь в одном, что нет и не может быть ничего лучшего и высшего… Впрочем, обыкновенно душа говорит и утверждает это уже после, а пока длится это состояние, она лишь переживает его в молчании и безмолвии. Тем не менее, однако, когда она испытывает блаженное состояние и сознает, что блаженствует… Все, что прежде ей так льстило и доставляло удовольствие, — власть, сила, красота, ученость — теряет теперь для нее всю свою прежнюю прелесть… В таком состоянии душа пренебрегает даже мышлением, которое так высоко ценит во всякое другое время, потому что мышление есть движение, а она не хочет теперь быть в движении, а еще более потому, что тот, которого она теперь зрит, сознаётся ею не как Ум, а как нечто высшее, чем он, несмотря на то что она получила возможность созерцать его именно потому, что сама как бы превратилась в Ум, как бы всецело стала разумной и вознеслась в умопостигаемый мир» (VI, 7, 35). В этом созерцании Плотин видит смысл жизни человека, ведь тогда человек становится сам собой, освобождается от череды переселений душ и обретает истинное блаженство. Этого созерцания может достичь любой человек, достаточно ему лишь забыть обо всем чувственном и обратить свой взор на свою душу, найдя в ней ее источник и начало: «Для того чтобы стать созерцателем того, что есть Начало и Единое, ему следует найти начало в самом себе, самому из многого стать единым. Другими словами, ставши всецело умом, доверивши всецело уму свою душу и утвердивши ее в нем, для того чтобы она была деятельно восприимчивой ко всему тому, что мыслит ум, он должен созерцать Первоединое только умными очами, не пользуясь при этом ни одним из внешних чувств, не допуская в это созерцание никаких чувственных представлений, должен созерцать чистейшее существо лишь одним чистым умом, самой высшей частью своего ума» (VI, 9, 3).

Плотин и христианство

Философия Плотина оказала огромное влияние на многих христианских мыслителей. Не всегда, правда, это влияние было одинаковым. С одной стороны, философские идеи Плотина помогали развивать христианское богословие, и в этом плане влияние Плотина было положительным, но, с другой стороны, некоторые положения Плотина привели к возникновению различных ересей.

Прежде всего, имя Плотина связывается с таким влиятельным и почитаемым отцом Церкви, как блж. Августин, который сам указывал в своей «Исповеди», что лишь чтение работ Плотина помогло ему решить проблему существования в мире зла при благом и всемогущем Боге и расстаться с ересью манихейства. Манихеи, как известно, утверждали, что у мира существуют два бога — злой и благой; зло в мире от злого бога, а добро — от доброго. Плотиновское учение о зле как умалении добра, о несубстанциальности зла было усвоено блж. Августином, а также многими другими отцами и учителями Церкви: Псевдо-Дионисием Ареопагитом, прп. Максимом Исповедником и др. Кроме этого, близким христианству является учение о нематериальности души и доказательства ее бессмертия, апофатический и катафатический метод познания Бога, учение о познании и созерцании Бога как смысле жизни человека и источнике истинного его блаженства, учение об обретении истинной свободы в Боге, о познании Бога во внутреннем мире человека. Удивительным образом совпадает с христианским учение Плотина о личности и понимании человека как личности, как некоего «я».

Соблазнительным же с православной точки зрения является его учение об эманации, т. е. творения не по благой воле, не по Предвечному совету, как учит об этом православная догматика, а по некой силе, превосходящей Единое. Учение о том, что Бог не может не творить, было усвоено Оригеном и осуждено на V Вселенском соборе. У Оригена же мы встречаем субординационизм Лиц Пресвятой Троицы, также несущий следы влияния учения Плотина о трех ипостасях, иерархически возвышающихся одна над другой. Сюда же относится проблема материи как небытия и осуждения в связи с этим телесности. Христианство несогласно с представлением о теле как могиле души и утверждает, что тело есть храм Духа Святого.

Как же сам Плотин относился к христианству? Из его трактатов нельзя узнать об этом. Плотин вообще не говорит о современных ему религиях: ни о христианстве, ни о язычестве. Можно сказать, что собственно религиозный подход к проблеме спасения его не интересует, более того — он его не приемлет. Можно увидеть в этом гордыню греческого философа, а можно и Промысл Божий. С этой точки зрения, возможно, это было неслучайно. Это удивительный случай в истории философии, когда философ приходит к богословским выводам, пользуясь только рассудочным методом. Плотин показал всю силу и в то же время ограниченность человеческого разума. Он показал, к каким богословским истинам можно прийти, опираясь лишь на силы разума (эти положения были усвоены христианским богословием), и к каким положениям можно прийти только через Божественное откровение (размышления Плотина по этим вопросам привело к ошибочным с точки зрения христианства выводам и ересям). Однажды Кант сказал, что он захотел показать место разума, чтобы уступить место вере. Это именно то, что сделал Плотин.

§ 6. 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.

Позднейшие неоплатоники отошли от истинных взглядов Плотина. Если у Плотина мы видим, что Бог есть Единое, есть абсолютное Я, сверх-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 возрождал язычество, будучи вдохновлен трактатами Ямвлиха. Можно сказать, что Плотин в данном случае имеет алиби: его не запрещали и на нем не основывались.

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.

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 пророка Даниила не написана одним автором 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 единосущными ему подданными. Поэтому, говоря, что Бог — это монарх, мы тем самым признаём, что существует многобожие и среди этих многих богов есть один Бог — главный. Если же мы говорим, что Бог один, а остальные существа не единосущны Богу, а ниже его, то говорить о Боге как о монархе нельзя. Тогда скорее Бог — это пастух. Известно, что образ доброго Пастыря 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. Восхождение к Богу проходит через четыре вида добродетелей. Первый, самый низший, вид называется у него политическими добродетелями, это аналог этических добродетелей Аристотеля, т. е. умение найти золотую середину, умение жить добропорядочно в настоящем обществе, полисе. Второй вид добродетелей — это катартические (от слова *катарсис* — очищение), т. е. добродетели, которые очищают душу от страстей. 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 парадейгматические (от слова *парадейгма* — 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». Главная проблема, поднимаемая в этом трактате, — проблема категорий (т. е. наиболее общих понятий). Анализируя их сущность, Порфирий пишет, 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 древу можно восходить к более общим сущностям — родам и, наоборот, нисходить к более частным. Поясняя эту мысль, Порфирий пишет: «Это может стать очевидным на примере такой категории, как субстанция: субстанция и сама есть род; под ней же находится тело; под телом — одушевленное тело, а под ним — животное; далее, ниже животного, — разумное животное, а под ним — человек. Наконец, под человеком — Сократ, Платон и вообще отдельные люди»[[96]](#footnote-97). Иначе говоря, наиболее общая сущность — это субстанция, род, категория. Можно разделить этот род на некоторые виды; например, субстанция может быть или телесной, или бестелесной. Телесные существа, в свою очередь, бывают одушевленные и неодушевленные. Рассмотрим одушевленные существа: они бывают чувствующие и нечувствующие (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 древу 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 древу 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, ведь само слово «определить» означает «положить предел».

В Средние века этот трактат стал известен во многом благодаря тому, что ранний средневековый христианский философ *Северин Боэций* (470–525) перевел эту работу на латынь и написал к ней комментарий: «Комментарий к Порфирию, им самим переведенному». Рассуждая о категориях, Порфирий сознательно обходит метафизическую сторону вопроса. Не беря на себя ответственность решить знаменитый спор Аристотеля с Платоном относительно реальности идей, т. е. родов и видов, Порфирий пишет: «…я не стану говорить относительно родов и видов, существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них; ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования»[[97]](#footnote-98). Эту фразу приводит в своем комментарии на Порфирия ранний средневековый философ Боэций, через которого этот вопрос проникнет в схоластическую философию и получит название проблемы универсалий (общих понятий).

Ямвлих

Ямвлих (вторая половина III в. — ок. 330) считал себя пифагорейцем, но влияние Плотина и Порфирия на него было весьма большим. Родился он в Халкиде, в Сирии, в очень богатой и знатной семье. Известно, что Ямвлих некоторое время учился в Риме у Порфирия, но разошелся по многим вопросам с учителем и вернулся в Сирию, где основал собственный кружок. Ямвлих оставил после себя огромное количество произведений, написанных по самым разнообразным философским и религиозным вопросам. Среди его работ есть и комментарии на платоновские диалоги и аристотелевские трактаты, и собственные работы. Большинство его произведений утеряно, из сохранившихся можно отметить ряд пифагорейских сочинений («Жизнь Пифагорова», «Протрептик», «Об общей науке математики», «О Никомаховом введении в арифметику», «Теологумены арифметики») и богословско-теургическую работу «О египетских мистериях».

Ямвлих предпринял попытку умножения количества ипостасей. В своем трактате «Против гностиков» Плотин доказывает, что существуют *только три* ипостаси — не больше и не 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, что Единое можно разделить на два Единых: Единое как превосходящее, как полностью отрицающее само себя (апофатическое понимание), и Единое деятельное, Единое как благо (катафатическое понимание). 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 идеи, 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 растраивается, 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 их — демоны, еще ниже — герои. Здесь уже полная аналогия с античной языческой теогонией. Религию Ямвлих ставит выше философии, а богослужение — выше теории, т. е. созерцания. Именно с этим связано понятие теургии, развитое Ямвлихом. Теург — это, так сказать, жрец-философ, тонко чувствующий все уровни духовного бытия и реализующий это свое чувство в религиозной практике. Он может призывать богов, знать божественный промысл и поэтому способен направлять людей к спасению. Как уже упоминалось, Юлиан Отступник придерживался 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. Он написал комментарии к некоторым платоновским диалогам: к «Тимею», «Государству», «Пармениду», «Алкивиаду I» и «Кратилу», ряд собственных произведений: «О теологии Платона», «Начала теологии», «Начала физики» и др. Для него характерна не только плодовитость, но и крайняя сухость изложения, читать его очень скучно. Прокл также занимается умножением числа ипостасей. Так, Единое он понимает как Единое само по себе, без всякого множества и до всякого множества; Единое, объединившееся со многим, но само по себе остающееся простым и неделимым смыслом этого множества; и, наконец, объединенность Единого и многого. Далее следуют Числа, «сверхсущие единицы». Они выше бытия, ибо являются принципом самого бытия и его различения. Они выше даже мышления, поскольку выступают принципом всякого разделения и объединения, без которого мышление не может осуществиться. Число есть расчленяющая и объединяющая «творческая сила». Плотиновский Ум у Прокла также не совсем прост. Он подразделяется на уровни, соответствующие Бытию, Жизни и Мысли. Ниже Нуса лежит область Души, промежуточная между сверхчувственным и чувственным мирами. Область Души подразделяется на три подобласти — божественных, демонических и человеческих душ. Каждая подобласть делится еще на три области. К области божественных душ Прокл отнес греческих богов.

Число три, постоянно встречающееся в структуре умопостигаемого мира, неслучайно. Ведь когда возникает что-то новое, это новое и отличается от того, из чего оно возникло, и содержит его в себе. Таким образом, указывает Прокл, то, что возникает, содержит и сохраняет в себе само первоначало, благодаря частичной тождественности ему, и отличается от него. Однако в силу принципов эманации, изложенных Плотином, каждое вновь возникшее бытие естественно стремится к Благу, что означает поворот назад и стремление вновь возникшего бытия вернуться к источнику, который его породил. Таким образом, Прокл выделял три момента развития: 1) μονή, или сохранение источника; 2) πρόοδος, или отход от источника и 3) ἐπιστροφή, или возвращение назад к источнику. Это триадическое развитие характерно для всех видов эманаций.

Так же как и Ямвлих, Прокл ставит теургию (и вообще религию) 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 Ареопагита 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. 549). Эти два философа более известны уже как комментаторы, особенно Симпликий — автор множества комментариев к работам Аристотеля. 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, уезжают в Персию. И затем философия в мирском понимании этого слова будет развиваться уже в арабском мире. С этим эдиктом императора Юстиниана традиционно связывают окончание античной философии.

1. *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика: курс основного богословия. СПб., 1884. С. 9. [↑](#footnote-ref-2)
2. См.: *Августин, блж.* О граде Божием, VIII, 4-12 // *Августин, блж.* Творения: В 4 т. Т. 3. СПб.; Киев, 1998. С. 326-340. [↑](#footnote-ref-3)
3. *Августин, блж.* Исповедь, VII, 9 // *Августин, блж.* Творения: В 4 т. Т. 1. СПб.; Киев, 2000. С. 572. [↑](#footnote-ref-4)
4. *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Источник знания. М., 2002. С. 57. [↑](#footnote-ref-5)
5. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений в двух томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994. С. 609. [↑](#footnote-ref-6)
6. Там же. С. 387. [↑](#footnote-ref-7)
7. Там же. С. 391. [↑](#footnote-ref-8)
8. См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, I, 12; VIII, 8. М., 1986. С. 58, 309. [↑](#footnote-ref-9)
9. См.: *Цицерон.* Тускуланские беседы, V, 3, 8 // *Цицерон*. Избранные сочинения. М., 1975. C. 325. [↑](#footnote-ref-10)
10. *Геродот*. История, I, 30 // *Геродот*. История. Л., 1972. С. 19. [↑](#footnote-ref-11)
11. См.: *Аристотель.* Метафизика, VI, 1 // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 182. [↑](#footnote-ref-12)
12. Энциклопедический словарь / под. ред. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. 35А. СПб., 1902. С. 822. [↑](#footnote-ref-13)
13. Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 726. [↑](#footnote-ref-14)
14. См., например: *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985. С. 24. [↑](#footnote-ref-15)
15. См.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 36–65. [↑](#footnote-ref-16)
16. См.: Там же. С. 46. [↑](#footnote-ref-17)
17. См.: Там же. С. 92–94. [↑](#footnote-ref-18)
18. 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. [↑](#footnote-ref-19)
19. Фрагменты ранних греческих философов. С. 127. [↑](#footnote-ref-20)
20. См., например: *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 132. [↑](#footnote-ref-21)
21. «Но разве не показателен для нас пример Пифагора, который, не осмелившись признать себя мудрым, говорил о том, что он лишь философ, т. е. любитель мудрости?» (*Августин, блж.* О Троице, XIV, 1). [↑](#footnote-ref-22)
22. *Порфирий*. Жизнь Пифагора, 41 // *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 423. [↑](#footnote-ref-23)
23. См.: *Ямвлих.* Жизнь Пифагора, XXVI. М., 1998. С. 82. [↑](#footnote-ref-24)
24. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 22. С. 100. [↑](#footnote-ref-25)
25. Нумерация фрагментов дается по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. [↑](#footnote-ref-26)
26. *Иустин Философ, св.* Апология I, 46 // Творения. М., 1995. C. 76–77. [↑](#footnote-ref-27)
27. *Платон*. Кратил, 402а // *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 636. [↑](#footnote-ref-28)
28. Ср. у И. Ньютона: «Признано, что необходимо существование высшего Божества, поэтому необходимо, чтобы Он был везде и всегда. Поэтому Он весь себе подобен, весь — глаз, весь — ухо, весь — мозг, весь — рука, весь — сила чувствования, разумения и действования» (*Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 661). [↑](#footnote-ref-29)
29. См.: Фрагменты ранних греческих философов. С. 160–163. [↑](#footnote-ref-30)
30. Фрагменты ранних греческих философов. С. 295–296. [↑](#footnote-ref-31)
31. 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 Сущий». 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. [↑](#footnote-ref-32)
32. *Платон.* Теэтет, 183e // // *Платон*. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 241. [↑](#footnote-ref-33)
33. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 97. [↑](#footnote-ref-34)
34. Там же. С. 96. [↑](#footnote-ref-35)
35. *Лурье С.Я.* Демокрит: тексты, перевод, исследования. Л., 1970. С. 192. [↑](#footnote-ref-36)
36. Там же. С. 220. [↑](#footnote-ref-37)
37. 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 дальнодействии 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 недискретны. О квантово-механической неправоте Демокрита говорит тот факт, что понятие атома не удовлетворяет принципу неопределенности Гейзенберга. [↑](#footnote-ref-38)
38. *Лурье С.Я.* Демокрит: тексты, перевод, исследования. С. 213. [↑](#footnote-ref-39)
39. Там же. С. 216. [↑](#footnote-ref-40)
40. Там же. С. 373. [↑](#footnote-ref-41)
41. Там же. С. 214. [↑](#footnote-ref-42)
42. Там же. С. 374. [↑](#footnote-ref-43)
43. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 51. С. 348. [↑](#footnote-ref-44)
44. *Авл Геллий.* Аттические ночи. Кн. I-10. СПб., 2007. V, 10. С. 264. См. также: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 56. С. 350. [↑](#footnote-ref-45)
45. *Августин, блж.* О граде Божием, VIII, 3 // *Августин, блж.* Творения. Т.3. СПб.; Киев, 1998. С. 325. [↑](#footnote-ref-46)
46. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, II, 21. С. 99. [↑](#footnote-ref-47)
47. *Иустин Философ, мч.* Апология, I, 46 // Иустин Философ, св. Сочинения. М., 1892. С. 76–77. [↑](#footnote-ref-48)
48. *Василий Великий, свт.* Творения. Ч. IV. М., 1993. С. 354–355. [↑](#footnote-ref-49)
49. Согласен с Сократом и Платоном и прп. 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, прп.* Источник знания. М., 2001. С. 57). Такого же мнения придерживался и Климент Александрийский: «Непреложное отделение от телесного и связанных с ним страстей — это жертва, приятная Богу. И в этом состоит истинное благочестие. Не потому ли философия именовалась Сократом “попечением о смерти”» (*Климент Александрийский*. Строматы. Книги 4–5. СПб., 2003. Кн. V, XI. С. 184). [↑](#footnote-ref-50)
50. Относительно этого внутреннего голоса Сократа, или, как его еще иногда называют, «демона», ведется много споров. Чаще всего считают этот демон просто голосом совести. 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 отвратить его от неправильных поступков. Такое мнение о «даймоне» Сократа вполне вписывается в мнение отцов Церкви о Сократе как о христианине до Христа. [↑](#footnote-ref-51)
51. Так же понимал эти слова Сократа и известный христианский писатель-апологет Климент Александрийский: «Осознание того, что ничего не знаешь, — есть первый урок для вступающего на путь разума. Осознавший свое незнание начинает искать, ища, он находит учителя, найдя, он верит ему и, веря, надеется на него. Проникнувшись надеждой, он воспламеняется любовью и стремится овладеть предметом своей любви и уподобиться ему. Именно такому методу учил Сократ» (*Климент Александрийский*. Строматы. Книги 4–5. Кн. V, III. С. 155). [↑](#footnote-ref-52)
52. Ср. у ап. Павла: «Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать. Но кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. 8, 2). [↑](#footnote-ref-53)
53. *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 596. [↑](#footnote-ref-54)
54. Принято приписывать этот парадокс Эпимениду, который, будучи родом с Крита, сказал: «Все критяне лжецы». Об этом высказывании речь идет у ап. Павла: «Из них же самих один стихотворец сказал: “Критяне всегда лжецы”» (Тит. 1, 12). [↑](#footnote-ref-55)
55. См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VI, 37. С. 225. [↑](#footnote-ref-56)
56. Там же, II, 66. С. 112. [↑](#footnote-ref-57)
57. Там же, II, 70. С. 113. [↑](#footnote-ref-58)
58. См.: *Соловьев В. С.* Жизненная драма Платона // Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 625. [↑](#footnote-ref-59)
59. См.: Там же. С. 602. [↑](#footnote-ref-60)
60. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, VI, 53. С. 230. [↑](#footnote-ref-61)
61. Подобные аргументы в защиту бестелесности и бессмертия души будут часто использоваться в дальнейшей философии; встречаются они и у отцов Церкви. Например, св. Григорий Неокесарийский (Чудотворец) в «Кратком слове о душе к Татиану» пишет: «…если душа — тело, то она приводится в движение или извне, или извнутри; но она не приводится в движение ни извне, так как ее не толкают и не влекут, подобно неодушевленным, ни движется извнутри, подобно одушевленным; ибо нелепо говорить о душе души, — итак, она не тело, следовательно, бестелесна» (*Григорий Чудотворец, св.* Творения. Пг., 1916. С. 108). Прп. Максим Исповедник в 6-м письме «О том, что душа бестелесна» также пишет: «Коли тело по собственной природе недвижно, а душа — тоже тело, хоть и самое, как говорят, тонкое, то в качестве тела она останется неподвижна. А раз это так, то откуда в нас является дви­жение? И так до бесконечности, пока не дойдём до бестелесного творения. Если же скажут, что движемся мы изначально от Бога, то, раз известно, что по большей части наши движения нелепы и гнусны, неизбежно придётся нашим противникам и их причи­ной объявить Божество» (*Максим Исповедник, прп.* Письма. М.; СПб., 2007. С. 109). [↑](#footnote-ref-62)
62. С этим мнением был согласен блж. Августин: «Не следует ли скорее отдать преимущество греческому Платону, который, изображая идеальное государство, полагал, что из него должны быть изгнаны поэты, как враги истины? С одной стороны, он с негодованием смотрел на оскорбления богов, с другой — не хотел, чтобы и дух граждан развращали и искажали вымыслами» (*Августин, блж.* О граде Божием, II, 14). [↑](#footnote-ref-63)
63. См.: «Никто не приблизился к нам более, чем философы его (Платона. — *В. Л.*) школы» (*Августин, блж.* О граде Божием, VIII, 5). [↑](#footnote-ref-64)
64. Дословно этого выражения у Аристотеля нет. Но в «Никомаховой этике» Аристотель пишет: «…идеи ввели близкие [нам] люди. И все-таки, наверное, лучше — во всяком случае, это [наш] долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше» (Никомахова этика, 1096a 15). [↑](#footnote-ref-65)
65. См.: *Чанышев А. Н.* Аристотель. М., 1987. С. 11. [↑](#footnote-ref-66)
66. Хорошо известно, что средневековая схоластическая западная философия была построена на Аристотеле. Немного забегая 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 с этим несогласен и утверждает, что Аристотель оказался неправильно понят. В действительности если материя абсолютно пассивна и 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. [↑](#footnote-ref-67)
67. 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. [↑](#footnote-ref-68)
68. Впоследствии это развил известный астроном Клавдий Птолемей (II в. н. э.), 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 планеты, вращаясь вокруг Земли, совершают и вращение вокруг некоторых центров, которые находятся на орбитах, а те 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. [↑](#footnote-ref-69)
69. Ср. у прп. Максима Исповедника: «Из сил души одни — питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи — к способности разумения и мышления. Растения сопричаствуют только первым, неразумные животные — [еще] и вторым, а люди — всем трем. Первые две силы тленны, а третья — нетленна и бессмертна» (Главы о любви, III, 32). [↑](#footnote-ref-70)
70. Иначе говоря, понятие τὰ ἠθικά (этика) Аристотель производит от слова ἦθος (нрав), которое в свою очередь считает связанным со словом ἔθος (привычка). [↑](#footnote-ref-71)
71. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X, 122. С. 402. [↑](#footnote-ref-72)
72. Там же, X, 41. С. 380. [↑](#footnote-ref-73)
73. Там же, X, 139. С. 406–407. [↑](#footnote-ref-74)
74. Там же, X, 123. С. 402. [↑](#footnote-ref-75)
75. *Цицерон.* О природе богов, 1, 44 // *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985. С. 99–100. [↑](#footnote-ref-76)
76. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X, 125. С. 403. [↑](#footnote-ref-77)
77. Там же, X, 149. С. 409. [↑](#footnote-ref-78)
78. Ср. у прп. Иоанна Дамаскина: «И из удовольствий, совместных с телом, одни естественны и вместе с тем необходимы, без которых невозможно жить, каковы пища, восполняющая недос­таток, и необходимые одежды; другие же хотя естественны, однако не необходимы, каковы совокупления, согласные с природою и со­образные с законом (ибо хотя они содействуют сохранению всего рода, однако возможно без них жить в девстве). Иные же удовольствия ни необходимы, ни естественны, как пьянство, и распутство, и объедение, превосходящее потребность, — ведь они не содействуют ни сохранению нашей жизни, ни преемству рода, но даже и вредят. Поэтому живущий в согласии с Богом должен принимать необходи­мые и в то же время естественные удовольствия, а естественные и не необходимые ставить на втором месте, допуская их в подобающее время, и подобающим образом, и в подобающей мере. Остальных же удовольствий следует безусловно избегать» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры, II, XIII // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 210). [↑](#footnote-ref-79)
79. Свт. Григорий Богослов так писал об Эпикуре: «Эпикур хотя усиливался доказать, что удовольствие есть награда за подвиги добродетели и что наслаждение есть конец всех благ для человека, однако же, чтобы не подать мысли, будто для какого-то удовольствия хвалит удовольствие, вел он себя благопристойно и целомудренно, чтобы подкрепить учение свое добрыми нравами» (*Григорий Богослов, свят*. Собрание творений. Т. 2. М., 1994. С. 192). [↑](#footnote-ref-80)
80. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X, 9. С. 371. [↑](#footnote-ref-81)
81. Там же, X, 129–130. С. 404. [↑](#footnote-ref-82)
82. *Цицерон*. О природе богов, II, 15 // *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985. С. 105. [↑](#footnote-ref-83)
83. Там же. С. 105–106. [↑](#footnote-ref-84)
84. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, IX, 62. С. 352. [↑](#footnote-ref-85)
85. Там же. [↑](#footnote-ref-86)
86. См.: Там же, IX, 70. С. 354. [↑](#footnote-ref-87)
87. Там же, IX, 105. С. 365. [↑](#footnote-ref-88)
88. *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. Т. 1. М., 1994. С. 311. [↑](#footnote-ref-89)
89. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм. М., 2000. С. 249. [↑](#footnote-ref-90)
90. «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: В 8 т. Т. 1. М., 1999. С. 9–10). [↑](#footnote-ref-91)
91. 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». [↑](#footnote-ref-92)
92. Подобные рассуждения встречаются и у отцов Церкви. Так, св. Григорий Неокесарийский (Чудотворец) в «Кратком слове о душе к Татиану» пишет: «…если душа — тело, то она имеет качества, доступные чувствам, и питается, но она не питается, а если и питается, то питается не телесно, как тело, а бестелесно, ибо питается словом. Поэтому она не имеет и качеств, которые воспринимаются чувствами, потому что ни справедливости, ни мужества, ни подобного им нельзя видеть, а это — качества души. Итак, душа не тело, — значит, она бестелесна» (*Григорий Чудотворец, св.* Творения. Пг., 1916. С. 108). В этом же духе прп. Максим Исповедник пишет: «Всякое… вещественное тело… ограничивает представление о себе весом и видом, и фактурой, и формой заключаясь в строгих границах. <…> Если же и душа — тело, то она непременно определяется либо составными частями, либо своим веществом, либо качеством, либо чем-то таким; однако ни веществом, ни качеством, ни чем-то подобным она не определяется; значит, душа не есть тело» (*Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2007. С. 109). А в трактате «О душе» он указывает: «Если душа — тело, то она должна иметь качества чувственные (внешними чувствами познаваемые) и питаться. Но она не питается, или если и питается, то не телесною пищею, как питается тело, а бестелесною, ибо питается умом. Не имеет она и чувственных качеств; ибо нельзя, например, видеть ни правды, ни мужества и ничего подобного, а это суть качества души. Итак, *душа — не тело*, следовательно, *невещественна*» (цит. по: *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел — не тело, а дух. М., 1999. С. 107–108). [↑](#footnote-ref-93)
93. Замечу, что эти аргументы Плотина не потеряли актуальности и в наши дни. Действительно, чем представления пифагорейцев или перипатетиков отличаются от взглядов современных атеистов? Только терминологией. Вместо слова «энтелехия» используется термин «высшая нервная деятельность». Но суть от этого не меняется: существует только тело, а то, что обычно называют душой, есть лишь особая организация этого тела. [↑](#footnote-ref-94)
94. Это рассуждение Плотина имеет некоторое преимущество перед аристотелевским, которое исходит из доверия органам чувств. В ответ на все критические аргументы, предложенные скептиками в адрес наших чувственных способностей, Плотин замечает, что существует нечто, в чем сомневаться совершенно невозможно, — это само наше мышление. Впоследствии по этому пути пойдут блж. Августин и Р. Декарт, которые тоже столкнутся с проблемой опровержения скептицизма. [↑](#footnote-ref-95)
95. 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 благости, как осмелился назвать один из любомудрых 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 непроизвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (*Григорий Богослов, свт.* Творения: В 2 т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 414). [↑](#footnote-ref-96)
96. Цит. по: *Боэций.* Комментарий к Порфирию // *Боэций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 54. [↑](#footnote-ref-97)
97. См.: Там же. С.23. [↑](#footnote-ref-98)