

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

П.П.Гайденко

І. Что такое бытие?

1. Космологизм ранней греческой философии

Спецификой греческой философии, особенно в начальный период ее развития, является стремление понять сущность природы, космоса, мира в целом. Первые греческие философы – Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, несколько позднее – пифагорейцы, Гераклит, Эмпедокл и другие – размышляют о происхождении мира, его строении, пытаются постигнуть его начала и причины. Не случайно их так и называли – «физиками», от греческого слова «фюзис» – природа. Направленность интереса ранних греческих мыслителей определялась, в первую очередь, характером древнегреческой мифологии, традиционных языческих верований и культов. А греческая мифология была религией природы, и одним из важнейших вопросов в ней был вопрос о происхождении мира. Существенное различие между мифологией и философией состояло, однако, в том, что миф повествовал, *кто* родил все сущее, а философ спрашивал, *из чего* оно произошло. Гомер в «Илиаде» рассказывает о рождении богов от Океана и Тефиды; в других вариантах мифа у истоков всего сущего стоят Царица Ночь, Мать Земля, подземная река Стикс. В «Теогонии» Гесиода читаем, что раньше всего возник Хаос, затем Земля, Тартар (подземное царство) и Эрос – любовное влечение. Хаос породил Ночь и Мрак, от их любовного союза возникли День и Эфир. Нет надобности детально входить в содер-

жание теогонических мифов, чтобы видеть, что вопрос о возникновении мира – традиционный для древнегреческого сознания. Традиционно и его решение: первое начало мыслится как Хаос (бездна), Мрак, Ночь, первобытный океан и т.д.

Поэтому не удивительно, что и ранние греческие философы ищут некое первоначало, фюсис, из которого все произошло: у Фалеса это – вода, у Анаксимена – воздух, у Гераклита – огонь, у Анаксимандра – «беспредельное», которое, судя по всему, мыслилось и как «стихия», и как некоторое первовещество.

Как видим, философское мышление по возможности ищет рациональные (или представляющиеся таковыми) объяснения происхождения мира и его сущности, отказываясь (хотя в начале и не полностью) от характерных для мифологии персонификаций, а тем самым от образа «порождения». На место «порождения» становится «причина», которая постепенно, ко времени Аристотеля, расщепляется на четыре разных вида причин. У Гесиода говорится просто: Хаос родил Мрак, Земля и Небо родили богов и т.д. Аристотель же как бы расщепляет этот акт, вводя четыре причины любой вещи: 1) кто родил? – действующая причина (отец); 2) зачем родил? – целевая причина; 3) из чего родил? – материальная причина (мать); 4) по образцу чего родил? – формальная причина (отцовский род, генетический код отца).

Однако рационализация вступает в свои права постепенно: первоначально природа понимается как начало живое и творящее; само слово «фюсис» происходит от глагола «*LT*», что значит «рождать», «вращивать». Еще для Фалеса все полно богов, демонов и душ; мир – живое целое, и души в нем – не что-то внешнее, а его органические порождения. Тут опять-таки видны следы языческой мифологии с ее бесчисленными духами гор и полей, лесов, рек и морей, источников и ручьев, которые, с одной стороны, отождествлялись с силами природы, а, с другой, персонифицировались и представлялись в виде русалок, леших, демонов, оборотней и так далее, стоящих над природой и управляющих ею. Само «первоначало» – вода, воздух, огонь – представляло собой не просто вещество, как его понимает современная физика или химия, а нечто такое, из чего возникает живая природа и все населяющие ее одушевленные существа. Поэтому вода или огонь здесь – это своего рода метафоры, они имеют и прямое, и переносное, символическое значение. Так, например, для греческих натурфилософов характерен вопрос: чем мы мыслим – кровью, воздухом или огнем? Разумеется, гово-

ря о том, что мы мыслим, допустим, огнем, натурфилософ хотел показать, что из всех природных стихий огонь — самая легкая и подвижная, «живая», и в этом ее сходство с мышлением: ведь наша мысль не знает пространственных границ и в мгновение может достигать самых отдаленных предметов. Но ведь это — метафора, аналогия, а не логическое понятие. А всякая метафора фиксирует только одну сторону явления, и потому любое явление можно описать с помощью бесчисленного множества метафор, поскольку оно имеет бесчисленное множество сторон. Далее, метафорическое мышление не может быть доказывающим. Натурфилософ может скорее *показать*, чем *доказать*. Так, когда Фалес говорил, что все из воды, он мог в качестве аргумента лишь указать на живые существа, которые не могут существовать без влаги.

Уже у первых «физиков» философия мыслится как наука о *причинах и началах* всего сущего. И хотя в качестве начала каждый из них предлагает свое, однако само требование *восходить к началам* и из них объяснять устройство космоса, человека, познания, — это требование в основном сохраняется у большинства греческих мыслителей.

В этом подходе сказалась специфика древнегреческой философии, ее интерес к проблемам *онтологии*¹. Ее центральный мотив выяснить, что действительно есть, т.е. пребывает неизменным во всех своих изменчивых формах, а что только кажется существующим.

2. Онтологизм греческой классики

Освобождение от метафоричности мышления, характерной для ранних натурфилософов, предлагало переход от знания, обремененного чувственными образами, к знанию интеллектуальному, оперирующему понятиями. Этот переход осуществлялся постепенно. Один из важных этапов здесь — учение пифагорейцев (получивших это имя от главы школы — Пифагора, жившего во второй половине VI в. до н.э.), которые считали началом всего сущего число, а также учение элеатов — Ксенофана, Парменида, Зенона (конец VI — начало V вв. до н.э.), вычленивших понятие бытия как такового. Согласно Пармениду, бытие есть то, что можно познать только разумом, а не с помощью органов чувств; более того, постижимость разумом — важнейшее определение

бытия. Главное открытие, которое сделал Парменид и которое легло в основу его понимания бытия — это то, что чувственному восприятию человека дано только изменчивое, временное, текучее, непостоянное, а неизменное, вечное, тождественное себе доступно только мышлению. Свое открытие Парменид выразил в форме афоризма: «одно и то же есть мысль и то, на что мысль устремляется», или, иначе говоря, мышление и бытие — одно и то же. Пармениду принадлежит и еще один афоризм: *бытие есть, а небытия нет*. Хотя тезис Парменида, на первый взгляд, кажется ничего не выражающей тавтологией, но, на самом деле, — это одно из самых парадоксальных и трудных для понимания, а в то же время и самых важных для последующего развития положений греческой философии. Слова Парменида значат: ничего из того, что мы видим, слышим, осязаем, на самом деле не существует; не существует и того, что мы можем вообразить и почувствовать, что нас волнует и занимает, — одним словом, всего, что мы обычно считаем существующим. Есть только невидимый, неосязаемый мир, называемый «бытие»; и только бытие — мыслимо.

Здесь в классической форме выразился рационалистический характер древнегреческой философии, ее доверие к разуму: то, чего нельзя без противоречия помыслить, не может и существовать. Впервые именно школа элеатов с такой четкостью противопоставила истинное бытие как нечто умопостигаемое чувственному миру, противопоставила знание — мнению, то есть обычным повседневным представлениям.

3. Бытие и единое: их внутренняя связь

Согласно элеатам, бытие — это то, что всегда есть: оно так же едино и неделимо, как мысль о нем, в противоположность множественности и делимости всех вещей чувственного мира. Только то, что в себе едино, может оставаться неизменным и неподвижным, а только неподвижное, согласно Пармениду, есть нечто себе тождественное. Главное свойство как мысли, так и бытия — это их самотождественность. Всякая чувственная вещь непрерывно изменяется, не бывает равна самой себе.

Со времени Парменида в философию прочно входит сознание, что *мышление* — это способность постигать единство², в то время как чувственному восприятию открывается множественность, многообразие в вещах и явлениях. Чувственное восприя-

тие дает нам множество разрозненных признаков. Например, спросонья мы видим в полутьме что-то черное, большое, с размытыми очертаниями; хватаем рукой – оно мягкое и теплое, и только мгновенный акт понимания – связывания всех этих признаков воедино, как принадлежащих чему-то *одному* – ставит все на свои места: ба, да ведь это мой халат! Органы чувств, таким образом, дают отдельные, друг с другом не связанные ощущения: черноты, мягкости и так далее; у каждого предмета таких признаков может быть бесконечно много. Только мышление приписывает их *одному* предмету, выделяя в то же время этот предмет как нечто единое и самостоятельное из импрессионистического хаоса признаков. В путанице линий загадочной картинки вы видите хаотическое множество, а значит, не видите ничего, пока вдруг не поймете, что здесь, допустим, изображена птица, сидящая среди ветвей; и тут бессмысленный хаос выстраивается в осмысленный рисунок. Теперь вы видите не только глазами, как раньше, но и умом: вам открылся смысл, связывающий эти линии.

Вот этот смысл, вообще говоря, и есть то, что Парменид назвал бытием, умопостигаемым и единым, а путаница линий (все многообразии чувственных признаков) для него есть чистая видимость, небытие.

Парменид дает еще одно определение бытия, говоря, что бытие – это шар. Такое определение обычно озадачивает читателей: ведь каким бы большим ни был шар-бытие, но если он – конечных размеров, то, стало быть, его окружает нечто иное, а именно небытие. А между тем Парменид заявляет, что небытия нет. Как это понять?

Дело в том, что сферическая форма оценивалась греческими философами и учеными как самая совершенная, она воспринималась ими как символ законченности, самодостаточности и уравновешенной, самодовлеющей полноты. Именно так мыслит себе бытие Парменид: как ни в чем не нуждающуюся, ни к чему не стремящуюся полноту. К тому же шар имеет границу, он *определен*, а не беспределен, а поскольку бытие – это нечто *единое, одно*, оно необходимо должно иметь границу, предел. Что же касается нашего вопроса о том, что находится за пределами шара, то этот вопрос вызван тем, что мы *представляем* себе шар как некое пространственное образование, в то время как его можно только *мыслить*.

Осознание природы мышления производит сильное впечатление на греческих философов. Не случайно у Парменида, его ученика Зенона, а позднее – Платона и в его школе понятие

Единого оказывается в центре внимания, а обсуждение соотношения единого и многого, единого и бытия ведет к развитию античной диалектики.

4. Проблема бесконечности и развитие античной диалектики. Апории Зенона

С целью доказать, что бытие едино и неподвижно, а множественность и движение не могут быть мыслимы без противоречия, а потому и не суть бытие, Зенон выдвинул ряд парадоксальных положений, которые получили название *апорий*³. Первая из апорий – «Дихотомия» (что в переводе с греческого означает «деление пополам») доказывает невозможность мыслить движение. Зенон рассуждает так: чтобы пройти какое бы то ни было, пусть самое малое расстояние, надо сначала пройти его половину и так далее без конца, поскольку любой отрезок линии можно делить до бесконечности. И в самом деле, если непрерывная величина (в данном случае – отрезок линии) мыслится как актуально данное бесконечное множество точек, то «пройти», «прочесть» все эти точки ни в какой конечный отрезок времени невозможно.

На том же допущении актуальности бесконечности элементов непрерывной величины основана и другая апория Зенона – «Ахиллес и черепаха». Зенон доказывает, что быстроногий Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, потому что, когда он преодолеет разделяющее их расстояние, черепаха проползет еще немного, и так всякий раз до бесконечности.

В третьей апории – «Стрела» – Зенон доказывает, что летящая стрела на самом деле покоится, и, значит, движения опять-таки на самом деле нет. Он разлагает непрерывность времени на сумму дискретных (неделимых) моментов, отдельных «теперь», а непрерывность пространства – на сумму отдельных неделимых отрезков. В каждый момент времени стрела, согласно Зенону, занимает определенное место, равное ее величине. Но это не означает, что она в каждый момент неподвижно покоится, ибо движение, будучи непрерывным, предполагает, что предмет занимает место большее, чем он сам. Значит, движение можно мыслить только как сумму состояний покоя, и, стало быть, никакого движения нет, что и требовалось доказать. Таков результат, вытекающий из допущения, что протяженность состоит из

суммы неделимых мест, а время — из суммы неделимых мигов. Движение ведь предполагает бесконечную делимость как пространства, так и времени.

Таким образом, как из допущения бесконечной делимости (которая, видимо, по Зенону, предполагает актуально бесконечное множество «точек» в любом отрезке), так и из допущения неделимости отдельных моментов времени, Зенон делает один и тот же вывод: ни множество, ни движение не могут быть мыслимы без противоречия, а поскольку для элеатов бытие и мышление — одно, то движение и множественность не существует поистине, а только во мнении.

Парадоксы Зенона нередко рассматриваются как софизмы, сбивающие людей с толку и ведущие к скептицизму. Характерно одно из опровержений Зенона киником Антисфеном. Выслушав аргументы Зенона, Антисфен встал и начал ходить, полагая, что доказательство действием сильнее всякого словесного возражения.

Очень живо представил эту ситуацию А.С.Пушкин:

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.

Как видим, наш великий поэт прекрасно понял связь между аргументами Зенона и принципами научного мышления вообще: хотя Солнце кажется нам движущимся, а Земля — неподвижной, однако на самом деле все обстоит наоборот.

Апории Зенона, таким образом, не просто игра ума; впервые в истории человеческого мышления в них обсуждаются проблемы непрерывности и бесконечности, и не случайно зеноновы парадоксы пытались разрешить лучшие умы как в прошлом, так и в наше время. Над ними ломали голову не только философы, но и физики, и особенно математики — Галилей, Лейбниц, Ньютон, Коши, Вейерштрасс, Георг Кантор. Зенон впервые сформулировал вопрос о природе континуума, который является одним из «вечных вопросов» для человеческого ума.

Апории Зенона сыграли важную роль в развитии античной диалектики, как и античной науки, особенно логики и математики. Диалектика единого и многого, конечного и бесконечного составляет одну из наиболее важных заслуг Платона, в чьих диалогах мы находим классические образцы древнегреческой диалектики. Интересно, что понятие актуально бесконечного, введенное Зеноном для того, чтобы с его помощью *доказать от противного* основные положения онтологии Парменида, было исключено из употребления как в греческой философии (его не признавали ни Платон, ни Аристотель), так и в греческой математике. И та, и другая оперировала понятием *потенциальной бесконечности*, то есть *бесконечной делимости* величин, но не признавала их *составленности* из бесконечно большого числа актуально данных элементов.

5. Единое, или монада, у пифагорейцев

Понятие единого играло важную роль не только у элеатов, но и у пифагорейцев. Последние объясняли сущность всех вещей с помощью чисел и их отношений, тем самым способствуя становлению и развитию древнегреческой математики. Началом числа у пифагорейцев выступало единое, или единица («монада» от греческого $\epsilon\upsilon\kappa\alpha$ — единица). Определение единицы, как его дает Евклид в VII книге «Начал», восходит к пифагорейскому: «Единица есть то, через что каждое из существующих считается единым»⁴. Единое, согласно пифагорейскому учению, по своему статусу выше множественности; оно служит началом *определенности*, дает всему *предел*, как бы стягивает, собирает множественное. А там, где налицо определенность, только и возможно познание: неопределенное — непознаваемо. Об онтологическом значении и ценностной окрашенности понятия единого у пифагорейцев дает представление следующая таблица противоположностей:

единое — множество
предел — беспредельное
свет — тьма
покоящееся — движущееся
хорошее — дурное и т.д.

Не менее важную роль играло понятие единого (неделимого) и в последующих учениях, хотя каждая из философских школ и помещала это понятие в особый контекст.

Итак, в понятии бытия, как его осмыслили элеаты, содержится три момента, важных для дальнейшего развития древнегреческой философии: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие познаваемо с помощью разума, а небытие непознаваемо: его нет для разума, а значит, оно не имеет и подлинного существования.

В понятии бытия Пармениду и его последователям удалось выразить особенности древнегреческого философского мышления и прежде всего его *рационализм*, и не случайно обсуждение проблемы бытия на протяжении многих веков идет по колее, проложенной элеатами, несмотря на пересмотр ряда их положений.

б. Атомистическая трактовка бытия: бытие как неделимое тело

Так, например, знаменитый греческий философ Демокрит (род. ок. 470 г. до н.э.) принимает тезис о том, что бытие есть нечто простое и единое, понимая под ним неделимое – атом («атом» – по-гречески означает «нерассекаемое», «неразрезаемое»). Он дает материалистическую трактовку этому понятию, мысля атом как наименьшую, далее не делимую физическую частицу. При этом, однако, таких атомов Демокрит допускает бесчисленное множество, тем самым отвергая утверждение, что бытие – одно. Атомы, по Демокриту, разделены пустотой; пустота – это небытие и, как таковая, непознаваема: отвергая утверждение Парменида о том, что бытие не множественно, Демокрит, однако, согласен с элеатами, что только бытие познаваемо. Характерно также, что и Демокрит различает мир атомов – как истинный и потому познаваемый лишь разумом – и мир чувственных вещей, представляющих собой лишь внешнюю видимость, сущность которой составляют атомы, их свойства и движения. Атомы нельзя видеть, их можно только мыслить. Здесь, как видим, тоже сохраняется противопоставление «знания» и «мнения». Атомы Демокрита различаются по форме и величине; двигаясь в пустоте, они соединяются («сцепляются») между собой в силу различия по форме. У Демокрита есть

атомы круглые, пирамидальные, кривые, заостренные, даже «с крючками». Так из них образуются тела, доступные нашему восприятию.

Демокрит предложил продуманный вариант механистического объяснения мира: целое у него представляет собой сумму частей, а беспорядочное движение атомов, их случайные столкновения оказываются причиной всего сущего. В атомизме отвергается положение элеатов о неподвижности бытия, поскольку это положение не дает возможности объяснить движение и изменение, происходящее в чувственном мире. Стремясь найти причину движения, Демокрит «раздробляет» единое бытие Парменида на множество отдельных «бытий» – атомов, которые трактует материалистически.

7. Идеалистическая трактовка бытия: бытие как бестелесная идея

Иная трактовка принципов Парменида была предложена Платоном (472-374 гг. до н.э.), противопоставившим Демокриту идеалистическое понимание бытия. Подобно элеатам, Платон характеризует бытие как вечное неизменное, познаваемое лишь разумом и недоступное чувственному восприятию. Но в отличие от элеатов и так же, как у Демокрита, бытие у Платона предстает как множественное. Однако различие между Платоном и Демокритом носит принципиальный характер: если Демокрит понимал бытие как материальный, физический атом, то Платон рассматривает его как бестелесное образование – идею, выступая тем самым как родоначальник идеалистической линии в философии. Раз бытие есть нечто неделимое, рассуждает Платон, то тело – (как и пространство, в котором все тела существуют) делимо до бесконечности, следовательно, всегда имеет части, как бы мало оно ни было. Все, что имеет части, изменчиво, поэтому не тождественно себе, а следовательно, – в парменидовско-платоновском смысле – не существует. Существует же только то, что не имеет частей, и, значит, не принадлежит к чувственно-пространственному миру (существование у Платона – характеристика очень важная и подразумевает вечность, неизменность, бессмертие). Миру сверхчувственных, неизменных и вечных идей, который Платон называет просто «бытие», противостоит изменчивая и преходящая сфера чувственных вещей (мира «становления»); здесь

все только становится, непрерывно возникает и уничтожается, но никогда не «есть». «Нужно отворотиться всей душой от всего становящегося, тогда способность человека сможет выдержать созерцание бытия» (Государство, VI. С. 518). Критикуя тех, кто «признает тела и бытие за одно и то же», Платон пишет: «Истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (Софист, 246 в).

Идеи Платон называл «сущностями»; греческое слово *сущность* – (*ουσία*), образовано от глагола *быть* (*ειμί*), так же, кстати, как и аналогичные понятия русского языка – существовать, сущее, сущность.

Таким образом, нематериальные сверхчувственные идеи, согласно Платону, составляют сущность чувственного мира, данного нам в опыте. Вещи, по словам Платона, причастны идеям, и только в силу этой причастности они существуют.

Свою мысль Платон поясняет с помощью рассказа, который вошел в историю философии под названием «Миф о пещере». «...Ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная ... невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол... Представь себе... что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

– Странный ты рисуешь образ и странных узников!

– Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?..

– Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?.. Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

– Это совершенно неизбежно.

– Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройти, взглянуть вверх – в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

– Конечно, он так подумает.

– А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?.. Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят... Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху... Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

– Конечно.

– А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это потребовалось

бы немалое время – разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки? – Непременно убили бы»⁵.

Подземное жилище – это, по Платону, чувственный мир, а солнечный свет и подлинное бытие – это мир сверхчувственных идей. Узник, освободившийся из пещеры и узревший реальность – это сам Платон и, надо думать, его учитель Сократ, которого в самом деле убили, когда он попытался просветить своих соотечественников.

Вот ряд противоположных определений, характеризующих у Платона мир бытия и сферу становления, то есть чувственный мир:

бытие – становление

вечное – временное

покоящееся – движущееся

бессмертное – смертное

постигаемое разумом – воспринимаемое чувствами

всегда себе тождественное – всегда иное

неделимое – делимое

Здесь легко заметить сходство с учением элеатов и пифагорейцев. Но у Платона есть и существенное отличие от элеатов: ведь идей много, а поэтому возникает вопрос: как обеспечить их связь, единство самого мира идей? Не рассыпаются ли они на множество изолированных сущностей?

Чтобы решить этот вопрос, Платон опять-таки обращается к понятию единого, которое он во второй период своего творчества толкует иначе, чем его предшественники – элеаты. Единое, говорит Платон в диалоге «Парменид», само не есть бытие, оно – выше бытия и составляет условие возможности бытия, т.е. идей. Единое, по Платону, выше всякого существования и всякой множественности, но без его единящей силы невозможно и сами идеи, ибо невозможна даже и множественность: ведь каждое из многих тоже есть нечто одно, а значит, оно тем самым причастно единому. Платон и его последователи – платониканы – отождествляют единое с высшим благом, к которому все стремится и через это получает свое бытие. Само высшее благо – по ту сторону всякого бытия, и, следовательно, недоступно и разуму, и о нем самом нельзя сказать ничего, кроме отрицаний, указывающих только, чем оно *не является* (так называемая

апофатика). У последователей Платона для обозначения единого закрепился термин: «то, что по ту сторону» (по-латыни – «трансцендентное»). Таким образом, мы видим, что в античной философии отчетливо наметились две тенденции: материалистическая линия Демокрита и идеалистическая линия Платона. Протяжением этих двух линий отчетливо прослеживается на всем протяжении дальнейшего развития философии, хотя нередко сама постановка конкретных проблем видоизменяется в каждую эпоху.

Давая идеалистическую трактовку бытия, Платон, однако, осуществлял следующий шаг в движении философии – шаг от метафорического к понятийному мышлению. Чтобы объяснить то или иное явление, надо, по Платону, найти его *идею*, иначе говоря, его понятие: то постоянное и устойчивое, инвариантное в нем, что не дано чувственному восприятию. Платон исследовал природу понятия, ведь понятие – это нечто идеальное, оно не существует в окружающем нас мире, но в то же время позволяет расчлнять и познавать окружающий мир, тем самым как бы встать над ним. Это новое открытие, видимо, так поразило греческого философа, что он абсолютизировал понятия, превратив их в реально существующие в сверхчувственном мире идеи.

8. Критика учения об идеях. Бытие как реальный индивидуум

Однако идеалистическое понятие бытия не могло удовлетворить мыслителей, пытавшихся объяснить реальный мир природы: ведь платоновский идеализм объявил движение и изменение предметом, о котором нельзя составить строгого знания, а можно иметь только «мнение». Критику платоновской концепции бытия предпринял его ученик Аристотель (384-322 гг. до н.э.). Последний видел ошибку Платона в том, что тот приписал идеям самостоятельное существование, обособив и отделив их от чувственного мира, для которого характерно движение, изменение.

При этом у Аристотеля сохраняется характерное для элеатов и Платона понимание бытия как чего-то устойчивого, неизменного, неподвижного. Однако, в отличие от этих своих предшественников, он ставит задачу найти нечто устойчиво пребывающее, инвариантное в чувственном мире, чтобы сделать возможным досто-

верное и доказательное научное знание подвижного и изменчивого природного мира. В результате Аристотель дает понятию сущности другое, чем у Платона, толкование, отвергая учение об идеях как сверхчувственных умопостигаемых предметах, отделенных от «причастных» им вещей. Согласно Аристотелю, Платон придал продуктам логико-грамматического абстрагирования самостоятельное существование. Ведь платоновский термин «идея» («эйдос») означает «вид», за которым сегодня сохранился преимущественно смысл, приданный этому слову Аристотелем: ступень формальной классификации наряду с «родом». Эта классификация выделяет три уровня: единичное, или индивид (например, этот человек, эта лошадь), особенное, или вид (человек, лошадь), общее, или род (живое существо). Если говорить схематически, то Платон признавал реально существующими виды и роды, Аристотель же назвал сущностью (бытием) индивидуумы^б, например, вот этого человека, вот эту лошадь, а виды и роды, по его учению, суть лишь вторичные сущности, производные от первичных.

9. Аристотелево понятие сущности (субстанции)

Сущность – это единичное, которое обладает самостоятельностью, в отличие от времени, места, от связей с другими сущностями и т.д. Сущность – начало устойчивое, в отличие от ее состояний и отношений; именно сущность может быть выражена в понятии, является предметом строгого знания – науки. Аристотель стремится познать сущность вещей через их родовые понятия, а потому в центре внимания у него находится отношение общего к частному. Аристотель создает первую в истории систему логики – силлогистику, главную задачу которой он видит в установлении правил получения достоверных выводов из определенных посылок. Центр аристотелевской логики составляет учение об умозаключениях и доказательствах. Формальная логика, созданная Аристотелем, на протяжении многих веков служила главным средством научного доказательства; однако развитие экспериментально-математического естествознания в XVI-XVII веках обнаружило ограниченность формальной логики как метода научного познания.

Вопрос о том, что такое бытие, Аристотель предлагал рассматривать путем анализа наших высказываний о бытии — здесь вполне сказался подход создателя теории силлогизма. «Высказывание» по-гречески — «категория». Согласно Аристотелю, все высказывания языка так или иначе отнесены к бытию, но ближе всего к бытию стоит категория сущности (поэтому ее, как правило, и отождествляют с бытием); все остальные категории — качества, количества, отношения, места, времени, действия, страдания, состояния, обладания — отнесены к бытию через категорию сущности. «Сущность есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей» (Метафизика, VII, I). Слово «сущность» переводится на латинский язык как «субстанция»; «субстанция» оказывается ведущей философской категорией на протяжении более двух тысячелетий. Сущность отвечает на вопрос: «Что есть вещь? Раскрывая сущность (субстанцию) вещи, мы даем ей определение, которое и есть понятие вещи. Остальные десять категорий отвечают на вопрос: «Каковы свойства вещи?» и определяют признаки, свойства вещи, ее атрибуты.

О сущности, таким образом, высказываются все категории, но она сама ни о чем не высказывается: она есть нечто самостоятельное, существующее само по себе, безотносительно к другому. Для логики Аристотеля характерно убеждение в том, что сущность первичнее отношений.

Тут нужно отметить важную особенность аристотелевского учения о сущности: хотя под сущностью Аристотель понимает отдельный индивидуум, однако сама сущность вовсе не есть что-то, воспринимаемое чувствами: чувствами мы воспринимаем лишь *свойства* той или иной сущности, сама же она — единый, неделимый и невидимый носитель всех этих свойств, — то, что делает предмет «вот этим», не позволяя ему слиться с другими.

Как видим, характеристика бытия как единства, неделимости, устойчивости (неизменности) остается важнейшей и у Аристотеля; при этом неделимы как первичные сущности (этот человек), так и сущности вторичные (человек, живое существо).

Однако у Аристотеля здесь возникают определенные трудности. Ведь по исходному рассуждению сущность — начало устойчивости и неизменности, а поэтому она может быть предметом истинного знания — науки. А в то же время «вот этот» индивид в его индивидуальной неповторимости как раз не может быть предметом всеобщего и необходимого знания. С другой стороны, об-

шее понятие «человек» является предметом знания, но в то же время «человек вообще» не имеет самостоятельного существования, это только отвлеченное понятие.

Тут возникает проблема: единичное существует реально, но в своей единичности не есть предмет науки; общее же является предметом научного знания, но неясно, каков его онтологический статус: ведь Аристотель отверг учение Платона, согласно которому общее (идея) имеет реальное существование. Эта проблема обсуждалась не только в античной, но и в средневековой, и в новоевропейской философии. На протяжении многих веков философы спорили о том, что существует реально — единичное или общее? Мы еще вернемся к этим спорам при рассмотрении средневековой философии.

10. Понятие материи

Анализ античной онтологии будет неполным, если мы не рассмотрим также понятия материи, игравшее важную роль в учении Платона, Аристотеля и других философов. Впервые понятие материи (*L80*) было введено Платоном, который хотел с его помощью пояснить причину многообразия чувственного мира.

Как ни парадоксально, впервые философское понятие материи было введено идеалистом Платоном, и именно он пытался дать ему онтологическое осмысление, в то время как античные материалисты (Левкипп, Демокрит, Эпикур) фактически работавшие с материальной реальностью, подвергли ее скорее натурфилософскому, даже физическому анализу, но не пользовались понятием материи. Если идея у Платона есть нечто неизменное и тождественное себе, если она определяется через единое, то материю греческий философ «мыслит» как начало «иного» изменчивого, текущего, непостоянного. Именно в этом своем качестве она и служит для Платона принципом чувственного мира. Материя, по Платону, лишена определенности и потому непознаваема, вещи и явления мира «становления» не могут стать предметом научного знания как раз в силу их материальности. В этом смысле в ранних диалогах Платона материя отождествляется с небытием.

В более позднем диалоге «Тимей» Платон уподобляет материю лишенному качеств субстрату, из которого могут быть образованы тела любой величины и очертаний, подобно тому, как самые разные формы могут быть отлиты из золота. Поэтому

Платон именует здесь материю «восприемницей и кормилицей всего сущего». Материя может принять любую форму именно потому, что сама она совершенно бесформенна, неопределенна, есть как бы только возможность, а не действительность. Таким образом понятую материю Платон отождествляет с пространством, которое есть возможность любых геометрических фигур.

Не принимая платоновского отождествления материи и пространства, Аристотель в то же время рассматривает материю как возможность (потенцию). Для того, чтобы из возможности возникло что-то действительное, к материи должна привзойти форма, которая и превращает нечто лишь потенциальное в актуально сущее. Так, например, если мы возьмем медный шар, то материей для него, говорит Аристотель, будет медь, а формой – шарообразность; по отношению к живому существу материей является его телесный состав, а формой – душа, которая и обеспечивает единство и целостность всех его телесных частей. Форма, согласно Аристотелю, есть активное начало, начало жизни и деятельности, тогда как материя – начало пассивное. Материя бесконечно делима, она лишена в самой себе всякого единства и определенности, форма же есть нечто неделимое и как таковая тождественна с сущностью вещи. Вводя понятие материи и формы, Аристотель делит сущности на низшие (те, что состоят из материи и формы), каковы все существа чувственного мира, и высшие – чистые формы. Наивысшей сущностью Аристотель считает чистую (лишенную материи) форму – вечный двигатель, который есть «сущее как таковое» и служит источником движения и жизни всего космического целого. Природа у Аристотеля – это живая связь всех единичных сущностей (субстанций), определяемая чистой формой, вечным двигателем как высшей целью, к которой стремится всякое отдельное сущее, поскольку в нем находит свою реализацию его форма. Целесообразность, или телеология составляет фундаментальный принцип как онтологии Аристотеля, так и его физики.

11. Конечность античного космоса

В физике Аристотеля получило свое обоснование характерное для греков представление о Космосе как об очень большом, но конечном теле. Учение о конечности космоса непосредственно вытекало из неприятия греческими философами – ни Платоном, ни Аристотелем, ни их последователями – понятия акту-

альной бесконечности. У Аристотеля бесконечное отождествляется с материей, то есть с возможностью, а не действительностью, а поэтому бесконечное мыслится только как потенциально бесконечное, как бесконечно делимое; в качестве момента формы и начала движения ему противопоставляется неделимое. Ни греческая математика (включая Евклида, Архимеда, Птолемея), ни греческая космология не допускает актуального бесконечного. Аристотель в «Физике» доказывает невозможность бесконечно большого тела, а Архимед в своем трактате «Об исчислении песчинок» специально ставит задачу продемонстрировать, что даже если бы весь мир – вплоть до сферы неподвижных звезд – был целиком заполнен мельчайшими песчинками, то число их было бы очень большим, но конечным.

Подытоживая анализ древнегреческого учения о бытии, нужно отметить, что для большинства древних философов характерно дуалистическое противопоставление двух разных начал: бытия и небытия – у Парменида, атомов и пустоты – у Демокрита, идей и материи – у Платона, формы и материи – у Аристотеля. В конечном счете это дуализм единого, неделимого, неизменного, с одной стороны, и бесконечно делимого, множественного, изменчивого, с другой. Именно с помощью этих двух начал греческие философы пытались объяснить бытие мира и человека.

И второй важный момент: античные мыслители, как материалисты, так и идеалисты при всем их различии между собой были, если так можно выразиться, *космистами*: их взор был направлен прежде всего на разгадку тайн природы, космоса в целом который они по большей части – за исключением атомистов – мыслили как живое, а некоторые – и как одушевленное целое. Понятия *природы* и *жизни* были тождественны для многих досократиков, для пифагорейцев, Платона, Аристотеля и неоплатоников. И даже когда греческая мысль обращалась к изучению человека и общества, ее ориентация на природу всегда оставалась общим фоном, определяющим характер решения не только онтологических, но и логических, и этических проблем. Поэтому не будет преувеличением, если мы назовем античную философию *космоцентрической*.

II. Что такое человек

1. Софисты: человек есть мера всех вещей

Хотя, как мы знаем, само появление философии уже было результатом разложения традиционных форм знания и социальных отношений, однако, по мере углубления кризиса старых форм уклада изменялось и философское сознание. В V в. до н.э. в ответ на потребность в новых формах образования появляется сословие учителей мудрости, по-гречески софистов. Наиболее известными среди них были Протагор и Горгий. В лице софистов философская мысль античности перешла от изучения природы, от онтологических проблем к рассмотрению человека, его познания и его деятельности. Человек и его сознание – вот тема, которая входит в греческую философию вместе с софистами.

Софисты решительно углубляют критическое отношение ко всему, что для человека выступает как непосредственно данное, как предмет подражания или веры. Они требуют *рефлексии*, проверки на прочность всякого утверждения, бессознательно приобретенного убеждения, некритически принятого мнения. Софистика *истребляла все непосредственное*, воевала против всего того, что жило в сознании людей без удостоверения его законности. Отныне право на существование получало только такое содержание сознания, которое было допущено самим этим сознанием; индивид становился судьей над всем тем, что раньше индивидуального суда не допускало.

Софисты выступили с критикой оснований старой цивилизации. Они видели порок этих оснований – нравов, обычаев, устоев – в их *непосредственности*, которая составляет неотъемлемый элемент традиции. Последняя прочна до тех пор, пока существует непосредственное доверие к ней. Она держится не силой оружия, не силой сознания, не силой логики аргументов, а силой бессознательности, силой привычки. Непосредственность – огромная мощь, против нее бессильны армия, оружие, прямое нападение. Но есть враг, против которого она беспомощна. Он тихо, сперва незаметно подрывает почву, на которой стоит традиция. Враг этот – жажда *опосредования*, стремление обосновать, доказать, найти *для данного просто так – рациональное основание*.

Непосредственность и опосредование – это принципы разных типов цивилизации и, соответственно, разных типов человека. И хотя, пожалуй, в истории эти два типа в чистом виде и не встречаются, но можно различать характер общества по преобладанию в них первого или второго принципа⁷.

Софистов справедливо называют представителями греческого *просвещения*: они не столько углубляли философские учения прошлого, сколько популяризировали знание, распространяя в широких кругах своих многочисленных учеников то, что уже было приобретено к тому времени философией и наукой. Софисты были первыми среди философов, кто стал получать гонорары за обучение. В V веке в большинстве греческих городов-государств был демократический строй, а потому влияние человека на государственные дела, как судебные, так и политические, в большой степени зависело от его красноречия, его ораторского искусства, умения находить аргументы в пользу своей точки зрения и таким образом склонять на свою сторону большинство сограждан. Софисты как раз и предлагали свои услуги тем, кто стремился участвовать в политической жизни своего города: обучали грамматике, стилистике, риторике, умению вести полемику, а также давали общее образование. Главным их искусством было искусство *слова*, и не случайно именно они выработали нормы литературного греческого языка.

При такой практически-политической направленности интереса натурфилософские проблемы отступили на задний план; в центре внимания оказался человек и его психология: искусство убеждать требовало знания механизмов, управляющих жизнью сознания. Проблемы познания при этом выходили на первый план.

Вот исходный принцип софистов, сформулированный Протагором: «Человек есть мера всех вещей – существующих, что они существуют, а не существующих, что они не существуют». То, что доставляет человеку удовольствие, хорошо, а то, что причиняет страдания, плохо. Критерием оценки хорошего и дурного становятся здесь чувственные склонности отдельного индивида; удовлетворение эгоистических стремлений ставится во главу угла, а потому своекорыстие оказывается господствующим началом.

Аналогично и в теории познания софисты ориентируются на отдельного индивида, объявляя его – со всеми его особенностями – субъектом познания. Все, что мы знаем о предметах, рассуждают они, мы получаем через органы чувств; все же чувственные восприятия субъективны: то, что здоровому человеку кажется сладким, больному покажется горьким. Значит всякое человеческое знание только *относительно*. Раз субъективны наши ощущения, то субъективны и наши суждения, оценки, теории. Объективное, истинное познание, с точки зрения софистов, недостижимо. Такая позиция в теории познания получила название субъективного идеализма.

2. Индивидуальный субъект как критерий истины. Субъективизм в теории познания и нравственный релятивизм

Как видим, если критерием истины объявить отдельного индивида, а точнее даже его органы чувств, то последним словом теории познания будет субъективизм, релятивизм и скептицизм, считающий объективную истину невозможной.

Обратим внимание, что принципу, провозглашенному элентами – мир мнения реально не существует, – софисты противопоставляли обратный: только мир мнения и существует, бытие – это не что иное, как изменчивый чувственный мир, каким он явлен индивидуальному восприятию. Такой вывод вполне понятен: сделать человека образованным означало научить его убеждать в своей правоте соотечественников, независимо от содержания защищаемой позиции, и в этом выразилась релятивистская подоплека принципа отнесенности всякой истины к отдельному субъекту: произвол индивида становится здесь руководящим принципом. Умение подыскать основание для любого утверждения – вот то, за что критиковали софистов Сократ и Платон, упрекая их в том, что с помощью тонкой аргументации они могли представить частный интерес как всеобщий. Софисты *ставили* на релятивизм практически, а потому и *обосновывали* релятивизм теоретически.

Релятивизм в теории познания служил обоснованием и нравственного релятивизма: софисты показывали *условность* правовых норм, государственных законов и моральных оценок. По-

добно тому, как человек есть мера всех вещей, всякое человеческое сообщество (государство) есть мера справедливого и несправедливого. Поводов к такому выводу в описываемую эпоху было предостаточно: путешествуя в поисках учеников из одного полиса в другой, софисты легко могли сравнивать законы и обычаи каждого из государств, не говоря уже о том, что традиционные греческие нравы они могли сопоставлять с обычаями и законами соседних народов.

Сравнение различных государственных установлений и нравственных норм послужило у софистов предпосылкой к созданию особого понятия, которому была суждена долгая жизнь на протяжении многих веков: к понятию *естественного права*. Естественное право – это закон природы, который изначальнее всех законов, учрежденных людьми, то есть права положительного. Софисты различают существующее «по природе» от того, что существует «по установлению». Однако «естественное право» истолковывалось разными философами по-разному. Так, ученики Горгия Алкидам и Ликофрон считали, что по природе все люди – равны, что они братья и сограждане друг другу, более того, природа никого не создала рабом, но закон, установленный в государстве, творит насилие над природой.

С другой стороны, широкое распространение среди софистов получила точка зрения, согласно которой естественное право – это право сильного. Софист Калликл, взгляды которого излагает Платон в диалоге «Горгий», считает, что законы, принятые в государстве, установлены слабыми, чтобы с помощью ссылки на справедливость отнять у сильных принадлежащее им по природе право властвовать над слабыми. Понятия равенства, справедливости, законности, согласно такой точке зрения, суть средства подавления природных способностей и дарований.

3. Сократ: индивидуальное и надындивидуальное в сознании

Своей критикой непосредственных данностей сознания, требованием относить всякое содержание знания к индивидуальному субъекту софисты прокладывали путь к обретению такого знания, *которое, будучи опосредовано субъективностью индивида, не сводилось бы, однако, к этой субъективности*. Именно деятельность

софистов, релятивизировавшая всякую истину, положила начало поискам новых форм достоверности знания – таких, которые могли бы устоять перед судом критической рефлексии.

Нужно сказать, что оппозиция по отношению к софистике была двояка. С одной стороны, раздавался голос против самого принципа рефлексии, в защиту непосредственных, то есть традиционных верований и установлений. В этом духе выступал, например, известный автор комедий Аристофан, защищавший древние обычаи, унаследованные от предков. С другой стороны, оппозиция против субъективистского подхода возникла и внутри самой софистики, а именно в лице Сократа, учителя Платона. Сократ выступал не против принципа критической рефлексии – он сам обладал непревзойденным умением вызывать сомнение в том, что прежде людям казалось само собой понятным. Не случайно Сократ нередко повторял: «Я знаю только то, что я ничего не знаю». Но при этом афинский философ был против индивидуалистического понимания самой рефлектирующей, критической инстанции, то есть человека.

Вот почему основной философский интерес Сократа сосредоточивается на вопросе о том, что такое человек, что такое человеческое сознание. «Познай самого себя» – любимое изречение Сократа⁸.

В сознании человека Сократ обнаруживает как бы разные уровни, разные слои, состоящие с индивидом, носителем сознания, в весьма сложных отношениях, иногда даже вступающие с ним в неразрешимую коллизию. Задача Сократа – обнаружить не только *субъективное*, но и *объективное содержание сознания* и доказать, что именно последнее должно быть судьей над первым. Эта высшая инстанция именуется *разумом*; она способна дать не просто индивидуальное мнение, а всеобщее, обязательное знание. Но это знание человек может обрести только собственными усилиями, а не получить извне в качестве готового. Отсюда стремление Сократа искать истину сообща, в ходе бесед (диалогов), когда собеседники, критически анализируя те мнения, что считаются общепринятыми, отбрасывают их одно за другим, пока не придут к такому знанию, которое все признают истинным. Сократ обладал особым искусством – знаменитой *иронией*, с помощью которой он исподволь порождал у своих собеседников сомнение в истинности традиционных представлений, стремясь привести их к такому знанию, в достовер-

ности которого они убедились бы *сами*. Целью критической работы ума Сократ считал получение *понятия*, основанного на строгом *определении* предмета. Так, он пытался определить, что такое справедливость, что такое добро, в чем состоит лучшее государственное устройство и т.д. Анализируя единичные случаи (например, отдельные справедливые поступки), Сократ от них переходил к общему понятию справедливости. Такой метод восхождения от частного к общему получил название *индуктивного*. Он противоположен так называемому *дедуктивному* методу, когда из некоторого *общего положения* выводятся следствия, касающиеся отдельных случаев.

4. Этический рационализм Сократа: знание есть основа добродетели

Сократ не случайно ставил вопрос о понятии «справедливого», «доброго» и так далее: в центре внимания у него, как и у софистов, всегда стояли вопросы человеческой жизни, ее назначения и цели, справедливого общественного устройства и т.д.

Философия понималась Сократом как познание того, что такое добро и зло. Отыскивание знания о добром и справедливом **сообща**, в *диалоге* с одним или несколькими собеседниками само по себе создавало как бы особые этические отношения между людьми, собравшимися вместе не ради развлечения и не ради практических дел, а ради обретения истины.

Но философия – любовь к знанию – может рассматриваться как нравственная деятельность в том только случае, если *знание* само по себе уже и есть *добро*. Именно такой *этический рационализм* составляет сущность учения Сократа. Безнравственный поступок Сократ считает плодом *незнания истины*: если человек знает, что именно хорошо, то он никогда не поступит дурно – таково убеждение греческого философа. Дурной поступок отождествляется здесь с заблуждением, с ошибкой, а никто не делает ошибок добровольно, полагает Сократ. А поскольку нравственное зло идет от незнания, значит знание – источник нравственного совершенства. Вот почему философия как путь к знанию становится у Сократа средством к формированию добродетельного человека и, соответственно, справедливого государства. Все в человеке определяет его разум, который воплощает в себе надындивиду-

альную инстанцию, способную подчинить себе эгоистические побуждения и склонности. Если человек поступает в соответствии с требованиями разума, то он будет справедливым и мудрым, а это — единственный путь к счастью. *Знание доброго* — это, по Сократу, уже и значит *следование доброму*, а последнее ведет человека к блаженству.

Не только у Сократа, но и у его ближайших последователей мы встречаем убеждение в том, что добродетель есть условие и предпосылка счастья, что только нравственный человек является поистине счастливым. Достижение счастья, понятого при этом как добродетель, является целью человеческой жизни. Этику Сократа поэтому можно охарактеризовать как *эвдемонистическую* (от греческого слова *эвдемония* — счастье).

5. Трагическая смерть Сократа

Однако судьба самого Сократа, всю жизнь стремившегося путем знания сделаться добродетельным и побуждавшего к тому же своих учеников, свидетельствовала о том, что в античном обществе V века уже не было гармонии между добродетелью и счастьем. Сократ, пытавшийся найти противоядие от нравственного релятивизма софистов, в то же время пользовался многими характерными для софистов приемами. В глазах большинства афинских граждан, далеких от философии и раздраженных деятельностью приезжих и своих собственных софистов, Сократ мало отличался от остальных «мудрецов», подвергавших критике и обсуждению традиционные представления и религиозные культы. В 399 г. до н.э. семидесятилетнего Сократа обвинили в том, что он не чтит богов, признанных государством, и вводит каких-то новых богов; что он развращает молодежь, побуждая юношей не слушать своих отцов. За упадок народной нравственности Сократа приговорили на суде к смертной казни. Философ имел возможность уклониться от наказания, бежав из Афин. Но он предпочел смерть и в присутствии своих друзей и учеников умер, выпив кубок с ядом. Тем самым Сократ признал над собой законы своего государства — те самые законы, в подрыве которых он был обвинен. Характерно, что умирая, Сократ не отказался от своего убеждения в том, что только добродетельный человек может быть

счастливым: как повествует Платон, Сократ в тюрьме был спокоен и светел, до последней минуты беседовал с друзьями и убеждал их в том, что он счастливый человек.

Фигура Сократа в высшей степени знаменательна: не только его жизнь, но и его смерть символически раскрывает нам природу философии. Сократ пытался найти в самом *сознании* человека такую прочную и твердую опору, на которой могло бы *стоять здание нравственности*, права и государства после того, как старый – традиционный фундамент был уже подточен индивидуалистической критикой софистов. Но Сократа не поняли и не приняли ни софисты-новаторы, ни традиционалисты-консерваторы: софисты увидели в Сократе «моралиста» и «возрождителя устоев», а защитники традиций – «нигилиста» и разрушителя авторитетов.

Философия и в самом деле есть, с одной стороны, критика и рефлексия. Но, с другой – рефлексия в ней – не самоцель, а средство – орудие для расчистки засоренной почвы и подготовки ее для нового строительства. Такое строительство мы находим у последующих мыслителей – Платона, Аристотеля, стоиков и эпикурейцев.

6. Проблема души и тела у Платона

У Платона, как и у его учителя Сократа, ведущей темой остается нравственно-этическая, а важнейшими предметами исследования оказываются *человек, общество и государство*. Платон полностью разделяет рационалистический подход Сократа к проблемам этики: условием нравственных поступков греческий философ тоже считает истинное знание. Именно поэтому Платон продолжает работу своего учителя по исследованию понятий, пытаясь преодолеть субъективизм теории познания софистов и достигнуть верного и для всех единого, то есть объективного знания. Пользуясь методом Сократа, Платон получает отдельные понятия – идеи «добра», «красоты», «справедливости» и так далее, а также устанавливает отношения между понятиями с помощью метода «разделения». Например, получив путем сравнения различных объектов родовое понятие «живое существо», Платон далее делит живые существа на разные виды: те, которые движутся (животные), и те, что находятся на одном месте (растения); животных он, в

свою очередь, делит на тех, которые наделены разумом (человек) и тех, что разумом не обладают, и т.д. Эта работа с понятиями, установление родо-видовых отношений между ними, впервые в истории мысли осуществлявшаяся Платоном и его учениками, получила название диалектики⁹. Эта работа послужила впоследствии основой для создания аристотелевского учения о формах мышления: понятии, суждении и умозаключении (силлогизме). Платону принадлежит также разработка так называемого гипотетико-дедуктивного метода, суть которого состоит в следующем: мы принимаем некоторое положение в качестве только гипотезы, то есть допущения; а потом, делая выводы из этого допущения, сравниваем их с действительным положением вещей: если эти выводы согласуются с реальностью, это подтверждает правильность нашего допущения. Разработка всех этих логических методов имела большое значение для дальнейшего развития не только философии, но и науки. В частности, гипотетико-дедуктивный метод сыграл важную роль в генезисе греческой математики.

Знание подлинного бытия, то есть того, что всегда себе тождественно и неизменно, — а таков у Платона, как мы уже знаем, мир идей, являющихся прообразами вещей чувственного мира, — должно, по замыслу греческого философа, дать прочное основание для создания этики. А последняя рассматривается Платоном как условие возможности справедливого общества, где люди будут добродетельны, а значит — вспомним Сократа — и счастливы. С помощью своего учения Платон, как и Сократ, пытается спасти греческий полис от разложения.

Этическое учение Платона предполагает определенное понимание сущности человека. Что же такое, по Платону, человек? Подобно тому, как все сущее Платон делит на две неравноценных сферы — вечные и самосуицидные идеи, с одной стороны, и преходящие, текущие и несамостоятельные вещи чувственного мира, с другой; подобно этому он и в человеке различает бессмертную душу и смертное, тленное тело. Душа, по Платону, подобно идее, едина и неделима, тело же, поскольку в него приходит материя, делимо и состоит из частей. Сущность души — не только в ее единстве, но и в ее самодвижении: все, движущее себя само, согласно Платону, бессмертно, тогда как все, что приводится в движение чем-то другим, конечно и смертно.

Тут у Платона, однако, возникает затруднение, с которым идеализм не в состоянии справиться. Если душа едина и неделима, если она есть нечто самостоятельное и нематериальное, то почему же она нуждается в теле? Как связаны между собой тело и душа?

Является ли эта связь внутренней и необходимой или она внешняя, а потому носит временный характер? Размышляя над этими вопросами, Платон приходит к выводу, что человеческая душа состоит как бы из двух частей (иногда он называет эти части «душами»): высшей — разумной, с помощью которой человек созерцает вечный мир идей и которая стремится к благу, и низшей — чувственной. Чувственная, в свою очередь, представлена более благородной «частью» — аффективной (от слова «аффект» — чувство), и менее благородной — вожделеющей. Органом, связанным с деятельностью разумной души, Платон считает мозг, тогда как аффективная и вожделеющая душа помещается ниже: первая в сердце, вторая в печени. Благородные чувства — деятельная энергия, храбрость, честолюбие, гнев, радость и другие — присущи аффективной части души; эти чувства делают человека общительным, они как бы отнесены к другим людям, не замыкают человека на себя. Вожделеющая же часть души обща людям с остальными животными и даже растениями: самосохранение, питание, размножение — вот ее основные функции; стремление к чисто чувственным удовольствиям исходит из этой части. В отличие от первой она разобщает людей, замыкая каждого в самом себе.

Платон уподобляет разумную душу возничему, а чувственные — двум коням, очень меж собой несхожим. «Из коней... один хорош, а другой нет... Один из них прекрасных статей, стройный, шея высокая; он... любит честь, но при этом воздержан и совестлив, он друг верных мнений, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой — весь перекошен, тучен, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он... друг наглости и похвальбы; космы вокруг ушей делают его глухим он с трудом повинуется бичу и стрекалам» (Федр, 253 е).

Как видим, низшая из душ — вожделеющая, теснее других связанная с телом, уподоблена трудно управляемому, грубому и тупому коню. Здесь телесное начало рассматривается не только как низшее по сравнению с духовным, но и как само по себе злое, отрицательное, что было воспринято некоторыми неоплатониками, а также гностиками и манихеями, считавшими тело человека и материю вообще источником зла в мире.

Однако тут еще ярче видна трудность, с которой сталкивается Платон: если душа едина, то как она может иметь части? Как вообще можно говорить о «трех душах», пусть даже и ме-

тафорически? Как может быть бессмертным то, что разделено на части? Пытаясь выйти из этого затруднения, Платон в более поздних своих сочинениях приходит к выводу, что бессмертна только разумная часть души, поскольку она не связана с телом; две же другие части смертны. Это решение однако не дает ответа на вопросы, как же все-таки неделимая душа делится на «части» и почему разумная, то есть бессмертная душа нуждается в смертном теле?

Платон – сторонник теории метемпсихоза, то есть переселения душ: после смерти тела душа отделяется от него, чтобы затем – в зависимости от того, насколько добродетельную и праведную жизнь вела она в земном мире, – вновь вселиться в какое-то другое тело – человека или животного. И только самые совершенные души, по Платону, совсем оставляют земной, несовершенный мир и остаются в царстве идей. Тело, таким образом, рассматривается как темница души, из которой последняя должна освободиться, а для этого очиститься, подчинив свои чувственные влечения высшему стремлению к благу. А это достигается путем познания идей, которые созерцает разумная душа.

С учением о предсуществовании душ связано представление Платона о познании как *припоминании*. Еще до своего воплощения в тело душа каждого человека пребывала в сверхчувственном мире и могла созерцать идеи во всем их совершенстве и красоте; поэтому и теперь для нее чувственные явления – лишь повод для того, чтобы прозревать за ними их подлинную сущность, идеи, которые душа тем самым как бы смутно припоминает. Учение о припоминании оказало большое влияние на развитие идеалистической теории познания не только в античности, но и в средние века, и в новое время. Свое поэтическое отражение платонизм нашел у нашего соотечественника В.С.Соловьева:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами
Только отблеск, только тени
От незримого очами?
Милый друг, иль ты не слышишь,
Что весь этот шум трескучий –
Только отзвук искаженный

7. Платонова теория государства

С учением о человеке и душе тесно связана политическая теория Платона. Можно сказать без преувеличения, что антропология и этика греческого философа, так же, как и его онтология, имела целью создание совершенного человеческого общества; а поскольку жизнь греческих сообществ протекала в полисах — городах-государствах — создание идеального государства. Платоновская этика ориентирована не на формирование *совершенной личности*, а скорее на формирование совершенного *человеческого рода, совершенного общества*. Этика Платона — не индивидуальная, как, например, у стоиков или эпикурейцев, а *социальная*, и потому она органически сращена с политической теорией Платона.

Платон делит людей на три разных типа в зависимости от того, какая из частей души оказывается в них преобладающей: разумная, аффективная (эмоциональная) или вожделеющая (чувственная). Если преобладает первая, то это люди, которые стремятся созерцать красоту и порядок идей и стремятся к высшему благу, а потому привержены к правде, справедливости и умеренности во всем, касающемся чувственных наслаждений. Их Платон зовет мудрецами, или философами и отводит им роль правителей в идеальном государстве. При преобладании аффективной части души человек отличается благородными страстями — храбростью, мужеством, умением подчинять вожделение долгу — качества, необходимые для воинов, или «стражей», которые заботятся о безопасности государства. Наконец, люди «вожделеющего» типа должны заниматься физическим трудом, ибо они с самого начала привержены к телесно-физическому миру: это — самое большое сословие крестьян и ремесленников, обеспечивающих материальную сторону жизни государства. У каждого из сословий — свои функции, а, соответственно, и свои добродетели; правители — это люди, совершенно равнодушные к земным благам; стражи — люди, не страшась смерти, поскольку они полностью владеют своим телом и способны подчинять его велениям разума, то есть справедливости. Что касается третьего сословия, то оно не знает радостей выше чувственных, и ему должны быть гарантированы все чувственные удовольствия, к которым не стремятся правители и воины: первые по причине полного к ним равнодушия, а вторые — поскольку они предпочитают благородные побуждения низшим, честь — наслаждению.

Есть, однако, добродетель, общая для всех сословий, которую Платон ценит очень высоко: это *мера*. *Ничего сверх меры* — таков принцип, общий у Платона с большинством греческих философов; к *мере* как величайшей этической ценности призывал своих сторонников Сократ; *меру* как добродетель мудреца чтили Аристотель, стоики и эпикурейцы. В приверженности к *мере* сказался специфический рационализм древнегреческой этики. В идеальном государстве Платона принципы справедливости и умеренности составляют краеугольный камень общественной жизни.

Согласно Платону, справедливое и совершенное государство — это высшее из всего, что может существовать на земле. Поэтому человек живет ради государства, а не государство — ради человека. В учении об идеальном государстве мы находим ярко выраженное *господство всеобщего над индивидуальным*.

Опасность абсолютизации такого подхода увидел ученик Платона Аристотель. Будучи большим реалистом, чем его учитель, он хорошо понимал, что идеальное государство в земных условиях едва ли удастся создать в силу слабости и несовершенства человеческого рода. А поэтому в реальной жизни принцип жесткого подчинения индивидуального всеобщему нередко выливается в самую страшную тиранию, что, кстати, уже греки могли видеть на многочисленных примерах их истории.

8. Аристотель: человек есть общественное животное, наделенное разумом

Аристотель, однако, как и Платон, считал государство не просто средством обеспечения безопасности индивидов и регуляции общественной жизни с помощью законов. Высшая цель государства, согласно Аристотелю, состоит в достижении добродетельной жизни, а поскольку добродетель — условие и гарантия счастья, то, соответственно, в достижении жизни счастливой. Не случайно греческий философ определяет человека как *общественное животное, наделенное разумом*: человек своей природой предназначен к жизни *сообща*; только в общезитии люди могут формироваться, воспитываться, как нравственные существа. Такое воспитание, однако, может осуществляться

лишь в *справедливом* государстве: не какие-то воспитательно-идеологические мероприятия, не агитация и пропаганда, а только подлинная справедливость, наличие хороших законов и их соблюдение совершенствуют человека и способствуют развитию в нем благородных задатков. «Государство, — пишет Аристотель, — есть общество людей равных, соединившихся между собой с целью возможно наилучшей жизни»¹⁰. А наилучшая жизнь, с точки зрения Аристотеля, предполагает не просто материальный достаток (Аристотель был сторонником *среднего* материального достатка, когда в обществе нет ни бедных, ни слишком богатых людей), но в первую очередь соблюдение *справедливости*. А справедливость венчает все добродетели, к которым Аристотель относил также благоразумие, великодушие, самоограничение, храбрость, щедрость, правдивость, благожелательность.

Характерная для греческого сознания любовь к *мере* и *соразмерности* в высшей степени свойственна и Аристотелю. Все перечисленные добродетели суть середина между крайностями: так, храбрость — среднее между трусостью и наглостью, щедрость — середина между скупостью и расточительностью, правдивость — между хвастовством и застенчивостью и т.д. Саму справедливость Аристотель тоже определяет как середину: это умение воздать ближнему не слишком много и не слишком мало, а именно столько, сколько он действительно заслуживает.

9. Политическая теория Аристотеля

Какой же тип государственного устройства наиболее соответствует тем задачам, какие возлагает на государство Аристотель? Все типы правления, — говорит Аристотель, — можно разделить на три группы: власть одного, власть немногих и власть большинства. Если взять идеальный случай, то есть допустить, что у власти будут стоять самые лучшие люди, то наивысшей формой правления была бы власть одного, самого совершенного из людей (монархия), за ней шла бы власть немногих благородных, лучших людей (аристократия), а на третьем месте была бы власть большинства (полития, или республика). Однако, поскольку реальность не соответствует идеалу, то здесь, как свидетельствует история греческих государств, хорошо известная философу, дело обстоит наоборот: место монархии занимает тирания (власть худшего), место аристократии — олигархия (правление

немногих, знатных и богатых), а место республики – демократия (власть демоса, народа). Это – три вырожденные, или неправильные формы, среди которых наиболее приемлема, по Аристотелю, – демократия, а хуже всех – тирания. Одним словом, если правят люди дурные и несправедливые, то пусть лучше они правят сообща – таков вывод, полученный Аристотелем путем изучения политических форм современного ему мира.

10. Рабовладельческий принцип в античных учениях о государстве

Предпосылкой политических концепций античных философов является признание законности и необходимости рабовладения. И у Платона, и у Аристотеля речь идет о государстве свободных: рабы не считаются гражданами государства. Люди от природы не равны, считает Аристотель; те, кто не в состоянии сам отвечать за свои поступки, неспособен стать господином самого себя, не может воспитать в себе умеренность, самоограничение, справедливость и другие добродетели, тот раб по природе и может осуществлять лишь волю другого. Раб – это тот, «кто, будучи человеком, по природе своей принадлежит не себе, а другому»¹¹. Тут, как видим, Аристотель оказывается выразителем мировоззрения, характерного для рабовладельческого общества; и то обстоятельство, что он рекомендует своим согражданам гуманно и справедливо относиться к рабам, мало что меняет в самой его концепции человека и общества.

11. Учение Аристотеля о душе. Разум и воля

Определенные коррективы вносит Аристотель и в платоновское учение о душе. Считая душу началом жизни, греческий философ дает типологию различных «уровней» души, выделяя растительную, животную и разумную души. Низшая душа – растительная – ведаёт функциями питания, роста и размножения, общими для всех вообще одушевленных существ. У животной души к этим функциям прибавляется ощущение, а вместе с ним и способность желания, то есть стремление к приятному и избегание неприятного. Разумная же душа, которой обладает из всех животных один лишь человек, помимо перечисленных функ-

ций, общих у человека с растениями и с животными, наделена высшей из способностей – рассуждением и мышлением. У Аристотеля нет характерного для Платона представления о низшем, телесном начале (и соответственно низших, растительной и животной душах) как источнике зла. Аристотель рассматривает материю, тело как нейтральный субстрат, служащий основой для более высоких форм жизни. Сам разум, однако, согласно Аристотелю, не зависит от тела. Будучи вечным и неизменным, он один способен к постижению вечного бытия и составляет сущность высшей из аристотелевских форм, совершенно свободной от материи, а именно вечного двигателя, который есть *чистое мышление* и которым движется и живет все в мире. Этот высший разум Аристотель называет деятельным, созидательным и отличает его от пассивного разума, только воспринимающего. Последний, главным образом, и присущ человеку, тогда как деятельный разум – лишь в очень малой степени. Пытаясь разрешить трудность, возникшую у Платона в связи с учением о «трех душах» и вызванную стремлением объяснить возможность бессмертия индивидуальной души, Аристотель приходит к выводу, что в человеке бессмертен только его разум: после смерти тела он сливается с вселенским разумом.

Аристотель не вполне согласен также и с этическим рационализмом Сократа и Платона. Знание, говорит он, еще не есть добродетель: человек может знать, что хорошо, но его воля не всегда в силах следовать этому знанию. Порочные люди сознательно отвергают доброе и поступают дурно, хотя и знают о том, что хорошо. Также и невоздержанные, вопреки знанию о добре, хотя и не намеренно, но следуют дурному, подчиняясь своим склонностям и страстям. Порочный человек отличается от невоздержанного тем, что он утратил уважение к добру, утратил стыд, как говорит Аристотель. Невоздержанный же человек находится в постоянном душевном разладе с собой: он любит добро и справедливость, но не в силах им следовать. Поэтому, согласно Аристотелю, Сократ был неправ, полагая, «что добродетели суть качества разума (ибо все они знания): мы же полагаем, что они сопряжены с разумом»¹².

Таким образом, Аристотель намечает новую линию в этике, подчеркивая роль не только *знания*, но и *навыков* к добру. Правда, у него еще полностью не оформилось понятие воли как не вполне тождественной разуму, однако различение разума и воли уже налицо.

12. Этика стоиков: позднеантичный идеал мудреца

Аристотелем завершается классический период в развитии греческой философии. По мере внутреннего разложения греческих полисов постепенно слабеет и их самостоятельность. В эпоху эллинизма (III в. до н.э. – V в. н.э.), в период сначала македонского завоевания, а затем подчинения греческих городов Риму меняется мировоззренческая ориентация философии: ее интерес все более сосредотачивается на жизни отдельного человека. Мотивы, предвосхищающие этот переход, при внимательном чтении можно отметить уже в этике Аристотеля. Но особенно характерны в этом отношении этические учения стоиков и эпикурейцев. Социальная этика Платона и Аристотеля уступает место этике индивидуальной, что непосредственно отражает реальное положение человека поздней античности, жителя большой империи, не связанного больше тесными узами со своей социальной общиной и не могущего, как раньше, принимать непосредственное участие в политической жизни своего небольшого города-государства.

Если прежние этические учения видели главное средство нравственного совершенствования индивида в его включенности в общественное целое, в жизнь его города, его народа, то теперь, напротив, философы считают условием добродетельной и счастливой жизни освобождение человека от власти внешнего мира, и прежде всего – от политически-социальной сферы. Такова уже в значительной мере установка школы стоиков, а особенно эпикурейцев. К ним в Греции принадлежали Зенон из Кития (не надо путать с Зеноном Элейским), который жил в IV–III вв. до н.э., а также более поздние представители этого направления – Панэций Родосский (II в. до н.э.), Посидоний (конец II–I вв. до н.э.) и др. Большую популярность школа стоиков получила в древнем Риме, где самыми выдающимися были Сенека (I в. н.э.), его ученик Эпиктет и император Марк Аврелий.

Философия для стоиков – не просто наука, но, прежде всего, жизненный путь, жизненная мудрость. Только философия в состоянии научить человека сохранять самообладание и достоинство в трудной ситуации, сложившейся в эпоху эллинизма особенно в поздней Римской империи, где разложение нравов в первые века новой эры достигло высшей точки. Сенека, в частности, был современником Нерона, одного из самых развращенных и

кровавых римских императоров. Что представляли собой быт и нравы Рима этого периода, мы узнаем из сочинений историков. «Те, кто с легкостью переносил лишения, опасности, трудности, — пишет римский историк I в. Саллюстий, — непосильным бременем оказались для них досуг и богатство, в иных обстоятельствах желанные. Сперва развилась жажда денег, за нею — жажда власти, и обе стали как бы общим корнем всех бедствий. Действительно, корыстолюбие сгубило верность, честность и остальные добрые качества; вместо них оно выучило высокомерию и жестокости, выучило презирать богов и все полагать продажным. Честолюбие многих сделало лжецами, заставило в сердце таить одно, вслух же говорить другое, дружбу и вражду оценивать не по сути вещей, но в согласии с выгодой... Не в меньшей мере владела ими (римлянами — П.Г.) и страсть к распутству, обжорству и прочим излишествам. Мужчины отдавались как женщины, женщины торговали своим целомудрием, в поисках лакомой еды обшаривали все моря и земли»¹³.

Идеалом мудреца для стойков является Сократ, сумевший преодолеть власть над собой чувственных влечений, а тем самым получивший независимость от внешнего мира. Свободу от власти внешнего мира над человеком стойки считают главным достоинством мудреца; сила его в том, что он не есть раб собственных страстей. Настоящий мудрец, согласно Сенеке и Марку Аврелию, не боится даже смерти; именно от стойков идет понимание философии как науки умирать. Здесь опять-таки образцом для них был Сократ. Однако сходство стойков с Сократом лишь в том, что они строят свою этику на знании; однако, в отличие от Сократа, они ищут добродетели не ради счастья, а ради покоя и безмятежности, безразличия ко всему внешнему. Это безразличие они называют *апатией* (*бесстрастием*). Бесстрастие (апатия) — вот их этический идеал. Настроение стойков — пессимистическое; такое настроение хорошо передано А.С.Пушкиным:

На свете счастья нет, а есть покой и воля.

Достигнуть внутреннего покоя и бесстрастия — значит научиться полностью владеть собой, определять свои поступки не обстоятельствами, а только разумом. Требования разума непреложны, ибо находятся в соответствии с природой. Под последней стойки понимают как внешнюю природу, так и природу самого человека. Природой правят законы, изучить эти законы и повиноваться им — вот задача мудреца. Как в свое время со-

фисты, так и теперь стоики различают природные законы и общественные установления; последние — условны, тогда как всеобщая закономерность вселенной — безусловна, и подчиняться ей — долг человека мудрого. Природа для стоика — это рок, или судьба: примиришься с роком, не сопротивляйся ему — вот одна из заповедей Сенеки. «Что есть блаженная жизнь? — спрашивает Сенека. — Безопасность и постоянное спокойствие. А их дает величие духа... Как прийти к этому? Постичь истину целиком; соблюдать во всех поступках порядок, меру, приличие и добрую волю, благожелательную, неизменно послушную разуму... Чтобы сказать все коротко и ясно, напишу так: дух мудреца должен быть таким, какой приличествует и богу»¹⁴. Мудрец не может стремиться к чувственным удовольствиям; наслаждение, по словам Сенеки, это благо для «сотов»¹⁵.

Стоическая этика, в отличие от сократовской, не эвдемонична: добродетель и счастье составляют в ней два разных полюса.

Однако при всем различии между этикой стоиков, с одной стороны, и социально ориентированной этикой Сократа, Платона и Аристотеля, с другой, между ними есть и общее. Так, принцип меры, связанный с античным рационализмом, сохраняет свое значение и у стоиков. Безмерное, будучи неопределенным, иррационально, а потому отвергается и презирается греческими философами. «...Наставленья мудрости, — пишет Сенека, — должны быть определенными и твердыми; то, что нельзя определить, лежит вне мудрости, *которая знает границы вещей*»¹⁶. Предел, граница — это и для стоиков нечто высшее, чем беспредельность; определенность — главное, что дает нам разум как в теоретической, так и в нравственно-практической сфере. Хотя стоическая этика уже в значительной мере есть руководство в жизни частного лица, все же ей не чужда и идея гражданской добродетели. Марк Аврелий, например, осмысляет свою задачу императора в платоновско-аристотелевских понятиях: он хотел бы быть мудрым и справедливым правителем, потому и воспитывает в себе стоические добродетели.

13. Этика Эпикура: физический атомизм и атомизм социальный

Полный отказ от социального активизма в этике мы встречаем у знаменитого материалиста Эпикура (III в. до н.э.), учение которого получило широкую популярность и в Римской империи; наиболее известным из римских эпикурейцев был Лукреций Кар (I в. до н.э.).

Отдельный человек, а не общественное целое – вот отправной пункт эпикуровской этики. Тем самым Эпикур пересматривает определение человека, данное Аристотелем. Индивид – первичен; все общественные связи, все отношения людей зависят от отдельных лиц, от их субъективных желаний и рациональных соображений пользы и удовольствия. Общественный союз, согласно Эпикуру, не высшая цель, как полагал Платон и с некоторыми оговорками Аристотель, но лишь средство для личного благополучия индивидов; в этом пункте Эпикур оказывается близок к софистам. Индивидуалистической трактовке человека вполне соответствует атомистическая натурфилософия Эпикура: реальным является бытие отдельных изолированных атомов, а то, что составляется из них – вещи и явления видимого мира, весь космос – это лишь вторичные образования, лишь агрегаты, скопления атомов.

В отличие от стоической, эпикурейская этика гедонистична (от слова «гедоне» – удовольствие): целью человеческой жизни Эпикур считал счастье, понимаемое как удовольствие¹⁷. Однако подлинное удовольствие Эпикур видел вовсе не в том, чтобы без всякой меры предаваться грубым чувственным наслаждениям; как и большинство греческих мудрецов, Эпикур был привержен идеалу меры. Поэтому неверно широко распространенное представление об эпикурейцах как о людях, предающихся исключительно чувственным наслаждениям и ставящих их превыше всего остального: высшим удовольствием Эпикур, как и стоики, считал *невозмутимость духа* (атараксию), душевный покой и безмятежность, а такое состояние может быть достигнуто только при условии, что человек научится умерять свои страсти и плотские влечения, подчиняя их разуму. Духовные радости Эпикур, как и стоики, ставит выше чувственных; он учит своих последователей быть благожелательными и деликатными по отношению ко всем окружающим и превыше всего ценит дружбу, которая украшает

человеческую жизнь. Особенно много внимания эпикурейцы уделяют борьбе с суевериями, в том числе и с традиционной греческой религией, которая, по Эпикуру, лишает людей безмятежности духа, вселяя страх перед смертью и перед загробной жизнью. Чтобы рассеять этот страх, Эпикур доказывает, что душа человека умирает вместе с телом, ибо состоит из атомов точно так же, как и физические тела. Смерти не надо бояться, убеждает греческий материалист; ибо пока мы есть, смерти нет, а когда приходит смерть, нас уже нет; поэтому смерти не существует ни для живых, ни для умерших.

Несмотря на известное сходство стоической и эпикурейской этики, различие между ними весьма существенное: идеал стоиков более суров, они держатся альтруистического принципа *долга* и бесстрашия перед ударами судьбы; идеал же эпикурейского мудреца не столько моральный, сколько эстетический, в его основе лежит *наслаждение самим собою*: эпикурейство — это просвещенный, утонченный и просветленный, — но все же эгоизм.

Примечания

- 1 Сам термин «онтология» в переводе с греческого языка означает «учение о бытии».
- 2 Еще до возникновения философии это нашло свое выражение в языке: в греческом и латинском языках «понимать» означает в то же время и «сводить воедино», собирать. Так, греческий глагол *ἄγω* значит «собирать», «понять», «свести (воедино)». Однако для осознанного продумывания этого совпадения нужна была философия.
- 3 «Апория» в переводе с греческого означает «затруднение», «безвыходное положение».
- 4 *Евклид*. Начала. М., 1949. Кн. VII-X. С. 9.
- 5 *Платон*. Соч. М., 1971. Т. 3. С. 321-324.
- 6 Индивидуум – неделимое (лат.).
- 7 Интересное исследование этих двух типов общества дал немецкий социолог конца XIX – начала XX в. Ф.Тённис в работе «Общность и общество».
- 8 Это изречение было написано на стене храма Аполлона в Дельфах, и, вероятно, не случайно до нас дошло предание, что дельфийский оракул, будучи спрошен о том, кто является мудрейшим из эллинов, назвал Сократа.
- 9 «Диалектика» происходит от глагола «диалегестай» – беседовать.
- 10 *Аристотель*. Политика. М., 1893. С. 151.
- 11 *Аристотель*. Политика. М., 1893. С. 11-12.
- 12 *Аристотель*. Этика. СПб., 1908. С. 121.
- 13 *Саллюстий*. Заговор Катилины // Историки Рима. М., 1970. С. 39-41.
- 14 *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, 1986. С. 255.
- 15 Там же.
- 16 Там же. С. 266.
- 17 В этом смысле эпикурейское понимание счастья принципиально отличается от сократовского; эвдемонизм Сократа имеет мало общего с гедонизмом Эпикура.