103
П232

Владислав
Татаркевич

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Античная и средневековая философия

ВЛАДИСЛАВ ТАТАРКЕВИЧ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ АНТИЧНАЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ

HISTORIA FILOZOFII

FILOZOFIA STAROŻYTNA I ŚREDNIOWIECZNA

WARSZAWA 1975
PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

ВЛАДИСЛАВ ТАТАРКЕВИЧ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Античная и средневековая философия

Издательство Пермского университета
2000

ББК 87.3 я7
Т 23
УДК 1(91) (07)

Издание осуществлено при финансовой поддержке Польского Литературного Фонда ©POLAND из средств Министерства культуры и национального наследия Республики Польша.

Перевод с польского **В. Н. Кваскова**

Татаркевич Вл.
Т23 История философии: Пер. с польск./Пер. В. Н. Кваскова.— Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000.— Античная и средневековая философия.— 482 с.

ISBN 5-8241-0229-5

«История философии» Вл. Татаркевича (1886—1980), академика ПАН, известного польского историка философии, специалиста по этике и эстетике, выдержала в своей стране более десяти изданий и является популярным учебником по истории европейской философской мысли. Книга отличается энциклопедичностью, ясностью и простотой языка, содержит оригинальную концепцию развития историко-философского знания. Она переведена на многие европейские языки, издана в США и Китае. На русском языке публикуется впервые.

Рекомендуется преподавателям и студентам высших и средних специальных учебных заведений, изучающим философию, а также всем тем, кто интересуется ее историей.

Copyriht © by Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975
Published by arrangement with Polish Scientific Publishers PWN

© Издательство Пермского университета, 2000

ISBN 5-8241-0229-5

Die Hauptideen, die in manchen Schriften herrschen, sind oft so schwer herauszubringen, dass sie der Verfasser selbst oft nicht herausfinden und ein Anderer ihm manchmal besser sagen kann, was die Hauptidee war.

I. Kant, Welt-und Menschenerkenntnis, ed. Starke, 1831.

Puisqu'on ne peut être universel en sachant tout ce qui se peut savoir sur tout, il faut savoir peu de tout. Car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose; cette universalite est la plus belle.

Qu'on ne dise pas que je n'airiendit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.

B. Pascal, Pensèes, no 42 et 65, ed. Chevalier, 1954.

Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus.

R. Descartes, Requlae ad directionem ingenii: Requla V, ed. Adam et Tannery; Oeuvres de Descartes, vol. X., 1908.

ОБ АВТОРЕ И ЕГО КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Книга, представляемая на суд читателя, интересующегося историей европейской философской мысли, явилась результатом многолетних трудов известного польского философа Владислава Татаркевича (1886—1980). Он получил образование в Варшаве, Цюрихе, Берлине, Париже и Марбурге. В 1915 г. начал преподавательскую деятельность в Варшавском университете, впоследствии работал в Вильно, Познани, Кракове, а затем опять в Варшаве. Более шестидесяти лет он вел преподавательскую работу и воспитал не одно поколение польских философов. Читал лекции во многих университетах Польши, Европы и Америки, был избран почетным доктором многих европейских и американских университетов.

Его философские интересы были очень разнообразными. До 1925 г. он занимался в основном этикой и эстетикой, в 1925—1930 гг. — историей философии, в 30—40-е гг. его исследования снова посвящены этическим проблемам, в 40—50-е гг. возвращается к проблемам истории философии, а начиная с 1950 г.— к эстетике, теории и практике искусства.

Энциклопедичность знаний, способность к тонкому анализу, независимость суждений и толерантность по отношению к взглядам других мыслителей — все это определяет философскую позицию Татаркевича, нашло отражение в его творчестве. Многолетняя преподавательская деятельность также наложила свой отпечаток на его работы. Они отличаются ясностью изложения, методической простотой, логичностью.

Татаркевич — автор более 300 работ, среди которых выделяются своей фундаментальностью трехтомные «История философии» и «История эстетики». Российский читатель знаком с некоторыми работами польского философа (Античная эстетика. М.: Искусство, 1977; О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981).

Предлагаемая читателю «История философии» писалась в течение длительного времени. Книга постоянно дорабатывалась и многократно переиздавалась в Польше. Она выдержала более десяти изданий в своей стране и стала наиболее авторитетным учебником истории философии, на котором выросло не одно поколение студентов. Это своеобразное, подобное средневековым «Суммам» произведение содержит не только сведения по истории философии, но и по истории логики, психологии, этики и другим философским дисциплинам, представляет собой весьма подробное изложение взглядов европейских мыслителей со времен античности до последней четверти XX в. Причем Татаркевич вполне отдавал себе отчет в том, что книга ни в коей мере не исчерпывает всего знания по истории философии, поскольку история философии более богата, чем наша способность к ее постижению.

К особенностям данной работы необходимо отнести стремление автора рассмотреть историю философской мысли как историю людей, которые ищут ответы на сущностные вопросы своего времени. Владислав Татаркевич пытался посмотреть на историю философии через личность философа, и это придает книге особую привлекательность. Она написана чрезвычайно ясным и прозрачным языком, что делает ее понятной для читателя, полезной для изучения курса философии в высшей школе.

Как историк философии, Татаркевич стремился к детальной классификации исходных позиций философов. Историю философского знания он рассматривает на широком культурном фоне тех эпох, которые он описывает. В беседах со своими многочисленными учениками он часто говорил о том, что является только собирателем, коллекционером мысли. Эта скромность автора очень заметна и в книге. В предлагаемом читателю труде автор как бы отсутствует, его отношение к излагаемым философским проблемам не проявляется. Такая позиция дала ему возможность проследить развитие философских идей вне политических оценок самих философов, их классовой принадлежности. Эта как бы незаинтересованная авторская позиция позволила Владиславу Татаркевичу объективно представить реальное место, которое занимает та или иная философская система, тот или иной философ в истории философии и мировой культуры. Главная задача, которую пытался решить и, как нам кажется, блестяще решил автор,— показать, как функционируют философские идеи в системе человеческой культуры, как меняется содержание философских понятий в ходе истории в зависимо-

сти от той ситуации в науке, технике, гуманитарном знании, которая сложилась в ту или иную эпоху.

Владислав Татаркевич отстаивал точку зрения, согласно которой связи между философскими (в более широком смысле — интеллектуальными) составляющими и другими элементами человеческой культуры не подчиняются никаким общим закономерностям, но он на множестве примеров продемонстрировал, что изменения в способе мышления, в методе философствования, как правило, предваряют изменения в жизни общества.

Как нам известно, в развитии философского знания можно выделить целый ряд эпох. Владислав Татаркевич всегда стремился выявить то, что́ эти различные эпохи объединяло, что́ обусловливало в конечном счете целостность и непрерывность философского знания о мире и человеке.

В каждой эпохе автор выделял три этапа: критика позиций предшественников, систем (собственных взглядов), школ. Он считал, что в каждой эпохе есть повторяющиеся особенности. Прежде всего он к ним относил два типа философствования: один — стремящийся создать всеохватывающие философские системы, включающие в себя всю совокупность человеческого знания; второй — основывался на достаточно осторожной теоретико-познавательной критике, искал ошибки у своих предшественников и пытался освободить их взгляды от имеющихся заблуждений.

Владислав Татаркевич в «Истории философии» продемонстрировал, что европейская, а также и мировая философия представляют собой определенную целостность с момента своего возникновения и до наших дней. Он считал, что, кроме некоторых исторических переломов, философская традиция никогда не прерывалась: средневековая философия достаточно широко использовала идеи античности, а философия Нового времени — идеи средневековья. Владислав Татаркевич, описывая средневековую философию, убедительно показал, что наше представление о том, что средневековье представляло собой полное засилье религиозных взглядов, не вполне соответствует действительности. Церковь подвергала преследованиям только тех, кто покушался на библейские истины. Если этого не происходило, то наука развивалась достаточно спокойно. В книге широко представлены идеи средневековья, наиболее значительные из которых оказали серьезное влияние на развитие философии как Нового времени, так и философии XIX и XX вв. Более чем 25-вековое развитие философии дает различные основания для деления ее на эпохи. Очень важным в связи с

этим явился факт появления христианской философии, поскольку христианство вводило новое отношение к миру и жизни. История европейской философии распадается на две крупные эры: античную и христианскую. Однако деление такого рода имеет свои слабые стороны, поскольку переход от одной эры к другой произошел не сразу, и в течение примерно четырех с половиной столетий античная и христианская философии сосуществовали. Античные взгляды, в частности, Платона и неоплатоников, оказали сильное влияние на развитие христианской философии, поскольку они хорошо укладывались в рамки христианской религиозной концепции.

От этих трудностей свободно другое, традиционное, деление европейской философии — на античную, средневековую и философию Нового времени.

Необходимо иметь в виду, что это деление носит весьма условный характер, поскольку оно не вполне соответствует тем крупным изменениям, которые произошли в философии. Новые философские идеи, которые преобладали в средние века, возникли еще в античности, а многие идеи Нового времени — еще в период зрелого средневековья.

В соответствии с этой сложившейся традицией историю европейской философии можно разделить на три крупные эпохи: античную философию, возникшую в VI в. до н. э. и завершившуюся в VI в. н. э.; средневековую философию, развивавшуюся с VII по XIV в.; и философию Нового времени, началу которой выпадает на XV в.

Эти эпохи можно делить и дальше на подпериоды, но проведение параллелей с развитием других разделов культуры достаточно сложно и его трудно придерживаться. Основания для дальнейшего членения должно предоставить развитие самой философии. Эти периоды необходимо определять в соответствии с преобладающим «типом философии». Явно существуют различные типы философствования, и это вполне естественное явление в науке, которая возникла из различных источников и служила различным человеческим потребностям и интересам.

Когда-то Аристотель говорил, что философия возникает из *удивления*, и это является вполне удовлетворительным ответом, но он касается только одного типа философии. Кроме него, существует и второй тип философии, который своим источником имеет неудовлетворенность, определенного рода скепсис по отношению к достижениям предыдущих мыслителей, *сомнение* в истинности полученных ими результатов.

Философия удивления стремилась к тому, чтобы понять и описать мир как целое, во всем многообразии его проявлений, и она проводила позитивную работу. А философия неудовлетворенности, сомнения, в свою очередь, была проникнута недоверием по отношению к идеям, которые провозглашались, она стремилась эти идеи подвергнуть критике, очистить от заблуждений и неточностей, определенным образом модернизировать. Это критический тип философии, тип сомневающийся и отрицающий. Если первый тип философии стремился к обнаружению истины, то второй ставил перед собой более ограниченную задачу — критику и просвещение.

Результатом «философии неудовлетворенности и сомнения» были в истории философии периоды критики и просвещения, через которые прошла каждая их трех великих эпох европейской философии. Каждая из них прошла через период, в который в определенной полноте решались философские проблемы и создавались системы, ставшие результатом «философии удивления». Такие периоды, как правило, предварял краткий или длительный период развития, а после него наступал период школ, когда принципиальные положения философских систем были уже установлены. Появляющиеся школы разделяли основные положения систем, защищали их и развивали эти положения в частностях.

Кроме множества разделяющих различий, три великие эпохи имеют общее: каждая из них проходит через периоды — развития, критики и просвещения, систем и школ.

Если эту схему применить к истории философской мысли, то Владислав Татаркевич определял период систем как максималистский, а период критики и школ — как минималистский, когда появившиеся системы вызывали осторожную критику со стороны современников и последователей.

Владислав Татаркевич считал максималистским такой период развития философского знания, в который философами создаются системы, являющиеся всеохватывающими, решающими весь комплекс философских проблем с единых позиций, когда привлекаются для их истолкования часто не только традиционные методы научного познания, но и методы мистического, сверхъестественного порядка.

Каждый этап развития истории философии имеет, по мнению Татаркевича, несколько периодов: критики позиций предшественников, систем (в том числе собственных взглядов), школ и т. д. Периоды критики и школ носили минима-

листский характер, поскольку подвергали взвешенному, осторожному критическому разбору системы, полученные в наследство от предыдущей эпохи, улучшая и приспосабливая их к изменившимся социальным и культурным условиям жизни общества. Но максималистский период — период всеобъемлющих систем — определял всю эпоху. В античные времена максималистским был классический период развития античной философии (IV в. до н. э.), взглядов Платона и Аристотеля, в XIII в. определяющей явилась система Фомы Аквинского, в XVII в. максималистскими были философские системы Декарта, Спинозы и Лейбница.

К минималистскому типу философствования можно отнести период школ в античности (стоики, скептики и т. д.), в средние века представителем минимализма был Оккам, а в Новое время к нему можно отнести весь XVIII век. Что касается XIX в., то максималистские тенденции характерны для его первой трети, они нашли свое яркое выражение в гегелевской системе. Две остальные трети века носили явно минималистский характер и прошли в борьбе с гегельянством и попытках переосмыслить гегелевские идеи. Появились альтернативные по духу позитивизм и марксизм (середина XIX в.), которые, будучи минималистскими, претендовали на своеобразный «максимализм».

Подводя некоторые итоги, можно сделать вывод, что максималистскому типу философствования присущи абстрактность, универсальность понятий, стремление свести все знание в систему, проникнуть в суть бытия. Для него также были характерены монистический подход, предельно широкие философские интересы.

Минималистский тип философствования требует конкретности, проработки и усовершенствования предыдущих систем, сужения сферы философских интересов, специализации философского знания, фрагментарности, критичности и плюрализма мнений, решения частных проблем из различных областей философского знания и науки, сведения к более простым представлениям.

Владислав Татаркевич отмечал: «С самого зарождения истории философии между философскими притязаниями выступало различие в том, что в одних преобладала смелость, а в других — осторожность. В XIX в. это противостояние стало очень острым. В нем столкнулись два типа философии, которые можно назвать максималистским и минималистским».

Описывая взгляды того или иного философа, Владислав Татаркевич использовал определенную схему: биография мыс-

лителя, основные идеи и произведения, идейные предшественники, последователи, влияние разработанных идей на последующее развитие философского знания. Эта схема выступала в роли методического ключа, который давал возможность более или менее точно определить место данного философа в истории философии, его влияние на последующее ее развитие. Это характерно для первых двух томов «Истории философии». В третьем томе автор, не отступая от задуманной методологии, изменил принципы описания, что было вызвано спецификой проблем философии в XIX—XX вв., которые решались разными отраслями философского знания. Это имело отношение к процессу парцелляции философии, который активно развивался начиная со второй половины XIX—XX вв. Появились философские проблемы отдельных наук: логики, физики, математики, психологии, биологии, гуманитарного знания. Это потребовало от автора несколько изменить первоначальную схему изложения и рассмотреть практически все имеющиеся направления в философии последнего периода.

Владислав Татаркевич уделил внимание и истории развития польской философии, что, на наш взгляд, небезынтересно для российского читателя, поскольку специальных обобщающих работ по истории польской философии в российской философской литературе немного. Он показал, в каких условиях и какими путями шло развитие философии в его стране, описал взгляды основных ее представителей. К сожалению, в трехтомнике почти нет упоминаний о русской философии, которая, особенно в первой половине XX в., оказала сильное влияние на развитие философских идей европейских мыслителей и была частью общеевропейского философского процесса.

Подчеркивая важность и значимость историко-философских исследований, Владислав Татаркевич приводит высказывание И. Канта: «Выделение главной идеи в некоторых работах настолько сложно, что часто сам автор не может их обнаружить, и тогда кто-нибудь другой сможет об этом лучше рассказать ему, какой была эта главная идея. Кто-нибудь другой — это, прежде всего, историк».

Предлагаемая читателям «История философии» позволит более полно и зримо представить историю развития философского знания, взаимосвязь философских идей прошлого и настоящего, историко-философский процесс как определенную целостность, как сущностную часть человеческой культуры, оценить во всей полноте Владислава Татаркевича как философа, этика, эстетика, искусствоведа, его вклад в историю философии как науки.

Публикация «Истории философии» Владислава Татаркевича на русском языке, по нашему мнению, даст возможность не только познакомиться с интересной историко-философской концепцией известного польского философа, но и внесет определенный вклад в развитие российско-польских научных связей.

Переводчик кандидат философских наук,
доцент В. Н. КВАСКОВ

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ШЕСТОМУ ИЗДАНИЮ

Последние разделы этой книги были написаны в годы второй мировой войны, и этим периодом завершалось изложение материала. Начав историю философии с античности, я завершил ее примерно 1940 г. Из исследований историков философии во внимание были приняты только те работы, которые вышли из печати до 1940 г.

С этого времени минуло четверть века, и многое произошло за этот период как в философии, так и в ее истории; появились не только новые идеи, но также и исторические обработки старых идей. Новое издание книги по истории является поводом для ее дополнения, и эти дополнения могли бы носить двоякий характер. С одной стороны, они могли бы затронуть те разделы, которые уже были в предыдущих изданиях: использование новых материалов расширило бы сведения о философии до 1940 г. Другие дополнения могли бы относиться к введению непосредственно новых разделов, освещающих состояние философии после 1940 г.

Дополнения первого рода были внесены в это издание в очень ограниченных размерах. Достижения историков философии со времени окончания войны являются значительными, но в большинстве случаев носят частный характер. Поэтому нам кажется, что их освоение не является настоятельной необходимостью в такой книге, как эта, которая ограничивается информацией и наиболее общими рассуждениями. Достижения же общезначимого типа являются, главным образом, личностными интерпретациями истории философии, а автору хотелось сохранить собственную трактовку. Только в одной части книга существенно расширена — именно там, где автор представляет философию средних веков (вторая часть I тома). В этой области знания были открыты новые источники, прочитаны ранее не исследованные рукописи, установлены многие важные факты — некоторые персоналии и философские течения предстали перед нами в новом свете. Наибольшие дополнения каса-

лись альбертистов и гетеродоксальных аристотеликов XIII в., а именно — Абеляра, школы в Шартре, Бонавентуры, переводов Аристотеля и Аверроэса на латынь, роли университета в Неаполе. Материалы для этих дополнений были предоставлены Вл. Сенко, которому автор приносит глубочайшую благодарность за его дружескую помощь.

Дополнений второго рода данное издание не содержит. Раздела о том, что происходило в философии после 1940 г., нет. Автор считает, что годы второй мировой войны были важным рубежом не только для социального и политического строя, но также и для философии. Это утверждение, тем не менее, только укрепляет его убежденность в том, что имеет смысл именно этим периодом закончить изложение материала. То, что произошло в дальнейшем, является лишь началом еще незавершенной эры, которая пока недостаточно выразительна и неясна. Более поздние историки смогут несравненно лучше понять ее особенности. Нам кажется, что еще не настало время для того, чтобы текущий период философии трактовался так же, как в этой книге говорится о прошедших временах.

В данном издании «Истории философии» помещены эпиграфы, которых не было в предыдущих изданиях. Добавляя их, автор имел в виду, что мнения знаменитых мыслителей нужны, чтобы объяснить, почему написанное является историей философии и, в частности, такой, какая предлагается вниманию читателя. Все три эпиграфа заимствованы у философов (а не историков философии). Первый эпиграф взят у Канта из его лекций, которые были им прочитаны в Кёнигсбергском университете в 1790—1791 гг. Этот эпиграф звучит в переводе следующим образом: «Выделение главной идеи в некоторых работах настолько сложно, что часто сам автор не в состоянии ее обнаружить, и только когда-нибудь кто-то другой сможет ему лучше объяснить, какой же была на самом деле эта главная идея». Этот «кто-то другой», прежде всего, историк. Высказывание Канта придает особый смысл усилиям историков философии. Оно убеждает в том, что для того, кто хочет познать великих мыслителей прошлого, недостаточно изучать их собственные тексты,— полезно дополнить их разработками и комментариями историков.

Второй эпиграф взят из «Мыслей» Паскаля. Он звучит следующим образом: «Поскольку нельзя быть универсальным и знать все, что уже известно обо всем, то необходимо знать обо всем понемногу. Намного более прекрасным является такое знание обо всем понемногу, нежели исчерпывающее знание об одном предмете». Цитата Паскаля обо-

сновывает начинания историка философии не меньше, хотя и несколько иначе, чем приведенная выше цитата из Канта. Она объясняет, почему некоторые истории философии — и среди них и данная история — описывают многочисленные и такие разнообразные философские направления, течения и позиции. И даже если бы среди многих направлений, течений и философских позиций были и менее совершенные, менее гениально задуманные, менее влиятельные, то, однако, одно количество и разнообразие демонстрируют уже, на что в области наиболее общих проблем способен человеческий разум и сколько существует возможных решений этих проблем.

Несколько далее Паскаль пишет: «Пускай никто не говорит, что он не сказал ничего нового: расположение материала — это уже новое. Когда мы играем в мяч, то оба игрока играют одним и тем же мячом, но один из них играет лучше». Эта цитата вновь подчеркивает мысль о том, что деятельность историка философии не носит пассивного характера, что он не только выделяет и переписывает идеи философов прошлого,— он делает значительно больше. Более того, «расположение материала» является его собственным, а это уже немало.

Третий эпиграф взят у Декарта. Среди «Правил для руководства ума», которые он составил, пятое правило гласит: «Весь метод основывается на порядке и расположении того, на что необходимо обратить внимание, чтобы открыть какую-либо истину». Это означает, что только метод «расположения», членения, разделения сложных и неясных проблем позволяет их сделать простыми и ясными. Декарт имел в виду работу математика или естественника; однако это также касается и работы историка. Читатель заметит без труда, что автор этой истории философии пользовался этим методом.

ИЗ ПОСЛЕСЛОВИЯ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Автор этой книги пользуется, очевидно, той традицией, которая позволяет в предисловии обратиться к читателю с пояснениями, которые носят более специфический характер, нежели те, которые имеют место, собственно, в самой книге. Однако пояснения, написанные после завершения настоящей работы, пусть будут опубликованы в качестве послесловия, а не как предисловие. Это позволяет автору предположить, что книга уже известна читателю, и

освобождает автора от обязанности объяснять, как ее надо понимать. Достаточно объяснить, почему он понял ее так, а не иначе.

Во-первых, почему свою «Историю философии» он представил как историю философов, а не философских проблем? Он сделал это, несмотря на убеждение, что история философских проблем является наиболее совершенным видом историографии, которая дает возможность для самостоятельной работы историка, в то время как метод, который мною применен, не может избежать краткого изложения взглядов и описания того, что философы прошлого сами написали. В любом случае, высший тип философского жизнеописания может основываться только на основании того вида, который дает ему фактический материал. В польской литературе мы не имеем работы, которая бы содержала такой материал. В целом, необходимо было более высокую задачу признать недостижимой и заняться относительно простым делом. Не имея возможности полностью изложить историю философских проблем, автор стремился, как правило, описать их, и после описания философских доктрин каждого периода он дал краткое изложение основных философских проблем и понятий. Дало ли это соединение двух типов изложения — обширная история философов и краткая история философских проблем — целостное представление,— об этом судить читателю.

Почему, во-вторых, эта «История» содержит только европейскую философию? Потому, что это работа только одного автора, а он один не в силах научно изложить историю философии всех стран и народов. История неевропейской философии стала совершенно другой научной специальностью. Рассмотрение же европейской философии может быть понято без обращения к философии других материков мира. Эта книга должна, собственно говоря, называться «Историей европейской философии», но среди европейских историков философии повелось историю собственной философии называть «историей философии», и автор использовал это несовершенное, но удобное сокращение.

Почему в этой книге одни выдающиеся мыслители оказались выдвинутыми на первый план, а другие интерпретировались только походя? Такой метод трактовки несправедлив, и автор это осознает. Однако он выбрал его, чтобы в огромный материал, который содержит история европейской философии, привнести определенную прозрачность, отчетливо представить наиболее выдающихся людей и наиболее значимые идеи.

Почему книга разбита на множество небольших разделов, почему автор педантично описывал каждого мыслителя, выделяя его «жизнь», его произведения, его «предшественников», «генезис», различные области его «взглядов», его «последователей» и «оппозицию» против него? По той же причине: чтобы привнести прозрачность в огромный материал. Это делалось с мыслью о том, что книга для одних читателей послужит просто занимательным чтением, а другим может стать полезной в процессе обучения. При такой ее структуре изучать материал, на наш взгляд, легче. Читателя, надеемся, привлечет и то обстоятельство, что в литературе, которой мы пользовались, представлены различного рода разработки по истории философии. Среди них «учебники», «очерки» и достаточно полные разработки, книги, по которым студент может готовиться к экзаменам, книги, наконец, которые специалист имеет под рукой для своей исследовательской работы, есть и такие книги, используя которые, любитель, не посвящая себя специально философии, достаточно легко и с пользой может получить интересующую его информацию об истории философии.

Польская литература находится не в столь благоприятном положении: существует немало монографий и введений, но недостает совокупного, целостного описания. Причем, многие работы начаты, но не завершены. Кроме того, предыдущее поколение философов переводило их с иностранных языков; однако в последнее время переводов мало, а те, которые сделаны, выбраны неудачно. Принимая все это во внимание, автор, хотя и помнил пословицу «Нельзя объять необъятное», стремился написать универсальную книгу и для чтения, и для учебы. Ему виделась такая книга, которая в равной степени могла бы быть как университетским учебником по специальности «философия», так и возможным «Курсом лекций» для нефилософов, а также могла бы пригодиться и для кандидатского экзамена по «Основным проблемам философии». Для этой цели избранная форма изложения с членением материала на небольшие разделы кажется особенно полезной; преподаватель пояснит своим слушателям, какие разделы, по его мнению, можно и должно опустить, а какие изучить более подробно.

Почему в этой книге есть повторения? Потому что автор, характеризуя того или иного философа, стремился собрать воедино все важнейшие сведения, которые касаются его философии. Например, описывая Сократа, он должен был сказать, что тот был учителем Платона, а говоря о Платоне, он не мог не отметить, что он был учеником Сократа.

Наконец, что стоит сказать один раз, то имеет смысл сказать и дважды — так писал еще Эмпедокл.

Почему, затем, разделы философии рассмотрены так неравномерно? Потому, что огромный материал, лежащий перед историком философии, крайне разнороден, его необходимо свести к определенной целостности. Что только не подразумевается под названием «философия»! Автор сделал акцент на том, что кажется наиболее стабильным, наиболее существенным элементом меняющейся истории философии,— на мировоззрении. В силу этого метафизика, теория познания и этика заняли существенно больше места в книге, а на второй план отошли другие разделы философского знания, например эстетика, которая лично автору наиболее близка.

Почему последний период развития философии изложен иначе, чем предыдущие? Потому, что нам еще не хватает осознания его перспектив: выделения нескольких ведущих мыслителей было бы вполне достаточно, но правильнее в данном случае, видимо, ограничиться рассмотрением философских течений и взглядов...

ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ РАЗДЕЛЫ

1. Сфера философии. С тех пор, как существует наука, постоянно предпринимаются попытки выйти за частные рассуждения и объединить в единой науке всё знание об окружающем мире, которое существует; не перестают предприниматься усилия, чтобы наряду со специальными науками создать такую науку, которая дает целостный взгляд на мир: эта наука была и есть философия. Это наука, предмет которой наиболее широк, ее понятия наиболее общи.

Иногда случается, что в философии из ее всеохватывающего предмета выделяется какая-то часть и о ней говорится специально,— это происходит в силу особой значимости и ценности для нее этой части. Это наука о том, что для человечества наиболее ценно и наиболее важно. В конечном счете, только это и можно сказать о предмете философии. Кроме того, он постоянно подвергался изменениям в ходе времени, изменяясь по мере того, как расширялась область известных и исследованных объектов, менялась их оценка. Был период, когда только природа была объектом философии, поскольку на явления, которые имели место вне природного мира, никто не обращал внимания. Был период, когда ее главным объектом становились моральные нормы, Бог и душа, в силу чего только их исследование казалось важным для человечества. Кроме того, предмет философии изменялся вместе с изменением взглядов на природу познания; был период, когда философы говорили только о психологии, поскольку в ней усматривали основы любой познавательной деятельности. В соответствии с этим основная ее проблематика изменялась в зависимости от того, где проходила граница знания: изначально объектом философии считался реальный мир, но впоследствии философы не раз ограничивались миром явлений или представлениями людей о мире.

Даже то, что философия является наукой, не всегда признавалось теми, кто ею занимался. Рассуждения, касающие-

ся наиболее общих философских проблем, легче, чем любые другие рассуждения, могут выйти за грань того, что можно познать с помощью науки. Были мыслители, которые считали философию близкой к поэзии; но были и такие, которые видели в ней чисто практическую деятельность, которая удовлетворяет определенным потребностям, однако не дает знания. Из тех, кто не верил в строгую научную реализацию философских намерений, одни их, время от времени, реализовывали, однако не считали их исполнение научным, другие же преуменьшали эти намерения, ограничиваясь более узким классом явлений, менее значимыми объектами, обращались к менее общим проблемам, но зато научно познанным.

Историк философии не может точнее определить свой предмет, поскольку он должен в своих рассуждениях учитывать все разнообразие философских доктрин, имеющих различный предмет и различную научную ценность. Более целостный материал могут представить историки сравнительно более узких дисциплин, философии природы или психологии, метафизики или логики, этики или эстетики. Для истории философии разнообразие материала является достаточно характерным. Не случайно так важно исследовать те изменения, которым в ходе развития человечества подвергались убеждения в том, какие особенности мира являются всеобщими, а какие ценными и какие познаются с помощью науки.

2. Разделы философии. Ценность философских доктрин, которые представляли те или иные разделы обширной философской сферы, зависела от того, каким из них придавалось более существенное значение. Наиболее важными из всех были, как правило, три раздела: *учение о бытии, учение о познании* и *учение о ценностях*. Это разделение философии на три части произошло очень давно. Оно было установлено уже в IV в. до н. э. греческими учеными из Платоновской академии. Первая из этих философских наук была названа метафизикой и онтологией, вторая — эпистемологией и гносеологией, третьей некоторые ученые давали название аксиологии. Эти названия, хотя их корни несомненно греческие, были более позднего происхождения. Греки делили философию на физику, логику и этику, называя физикой учение о бытии, логикой — учение о познании и этикой — учение о ценностях.

Это три больших комплекса наук, из которых каждый, в свою очередь, имеет также свои разделы. Например, метафизика, кроме своей общей части, охватывала науки о при-

роде, о душе и Боге, или космологию, психологию и теологию. Учение о познании распадалось на два раздела, которые явно были разными по своей значимости: на *теорию познания,* которая анализирует ход познания, и *на критику познания,* которая оценивает его результаты. В теории ценности, в свою очередь, на первый план выходят две дисциплины: *этика,* посвященная моральным ценностям, и *эстетика,* исследующая эстетические ценности.

Кроме того, к этим разделам относили — как родственные им или даже входящие в них в качестве составных частей — еще целый ряд дисциплин: с теорией познания связывали формальную логику и методологию, с этикой — философию права, государства, общества и религии, с эстетикой — философию искусства. Но этими разделами философы занимались достаточно спорадически, и для того, чтобы дать характеристику тому или иному философу, нет большой необходимости в обращении к этим разделам, поскольку более важным является общий взгляд философа на природу бытия, познания и блага.

Философия не сразу заняла подобающее ей место. Она его получила только в классический период греческой философии. До этого она постепенно овладевала различными группами проблем и расширяла свои владения: вначале она концентрировала свое внимание на философии природы, затем создала общую теорию бытия, теорию познания и истории. После того, как, казалось бы, сфера философии была определена, начался обратный процесс: выделение того, что явилось ненужным для включения в наиболее общую теорию и что могло стать отдельной наукой со своим собственным методом исследования и своими специалистами. Уже во времена Аристотеля из философии выделилась логика, позже выделились и другие дисциплины, такие, как психология и социология. В последнее время появилось даже течение, которое стремится к тому, чтобы философию, которая не является целостной наукой, а конгломератом наук, разбить на специальные дисциплины, однако это разделение до сих пор не произошло; ядро философии сохранилось, и историк имеет перед собой неразорванную цепь ее истории, начиная со времен античности и до наших дней.

3. Становление термина «философия». *«Философия»* — греческое слово и оно обозначает «любовь к мудрости». Слово, которое в Греции уже употреблялось, но в то время не имело точного значения: оно означало мудрость в целом, знание в целом, образование вообще. Греки говорили, что Пифагор первым применил это слово для обозначения того,

что мудрость — это дело Бога, людям же доступна любовь к ней. Однако это, по-видимому, более поздняя легенда, которая придумана людьми.

Только Платон придал слову «философия» новое значение. Для того чтобы отличить изменяющиеся явления от неизменного бытия, знание разделялось на два вида: на знание о явлениях и на знание о бытии. Появилась необходимость в термине для обозначения знания о бытии. Именно это знание, и только его, Платон назвал философией. Во всяком случае, еще и для него философия не являлась точно определенной дисциплиной; она обозначала наиболее существенное, наиболее общее, наиболее истинное, наиболее устойчивое, чем любое другое знание.

То, что заложил Платон, унаследовал и воспринял его последователь и ученик Аристотель, энциклопедист античности. Он сохранил платоновское преклонение перед наиболее общими проблемами, но одновременно преуспел и в частных исследованиях. Его собственные разнообразные занятия должны были побудить его к более точному отделению философии от других наук. Не отказываясь от старого, доплатоновского понимания философии как охватывающей все знание, Аристотель выделил «первую философию», то есть ту, которая говорит о наиболее общих характеристиках мира, о «бытии как таковом», и искал для нее «первые принципы и причины». Он противопоставил ей все другие науки как частные. С этого момента термин «философия» был уже более строго определен, и ее область и предмет были выделены и отграничены от сферы других наук.

ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ПЕРИОДИЗАЦИЯ

Европейская философия представляет собой определенную целостность с самого возникновения и до наших дней. Несмотря на потрясения и переломы, философская традиция никогда не прерывалась: средневековая философия использовала античные идеи, а философия Нового времени — идеи средневековья.

25-вековое развитие европейской философии дает различные основания для разделения ее на эпохи. Действительно важной границей философских эпох стал факт появления христианской философии; христианство ввело новый тип отношения к миру и жизни. С этой точки зрения, европейская философия распадается на две большие эры: *античную и христианскую*. Однако такое разделение имеет слабые стороны, а именно: переход от одной эпохи к другой произошел не сразу, и более четырех веков античная и христианская философии существовали рядом. Свободным от этих затруднений является иное деление, которое членит европейскую философию на три большие эпохи: *античность, средневековье и Новое время*. Оно имеет те особенности, что применимо к существующей с XVII в. традиции и тому делению, которое принято в историографии. На самом деле это деление формально и несущественно, поскольку это традиционное деление не соответствует крупным изменениям в истории философии: новые философские идеи, которые функционировали в средние века, появились еще в античности, а идеи Нового времени — в глубине средневековья.

В соответствии с этим делением история европейской философии распадается на три большие эпохи:

1. Античная философия, появившаяся в IV в. до н. э. и завершившаяся в VI в. н. э.

2. Средневековая философия, развивавшаяся до XIV в.

3. Философия Нового времени, начало которой выпадает на XV в.

Эти эпохи можно еще дальше делить на периоды, но параллелизм с развитием других областей культуры труден для воспроизведения, и основания для дальнейшего развития должно предоставить развитие самой философии. Эти периоды необходимо выделять в соответствии с тем, какой тип философствования в этот период преобладал. Явно существовали различные типы философии; это вполне естественно для науки, которая вышла из различных источников и служила различным потребностям.

Когда Аристотель говорил, что философия выросла из удивления, то этого достаточно только для одного типа философии, но рядом с ним существовал другой тип, который вырос из недоверия. Философия удивления стремилась к тому, чтобы понять и описать Вселенную, и ее работа имеет позитивный характер. Философия недоверия, в свою очередь, пронизанная недоверием к явлениям и тем идеям, которые высказываются, стремилась эти идеи подвергнуть критике, а разум просветить, очищая его от ошибочных мнений; она критична и негативна по своему типу. Первая стремилась к поискам истины, а вторая, главным образом, к удалению ошибок; первая стремилась к созданию системы, а вторая ограничивалась критикой и просвещением умов.

Результатом «философии недоверия» были в истории философии периоды *критики и просвещения,* через них прошла каждая из трех великих эпох европейской философии. Каждая из них также прошла через период, в который она полностью раскрывала свои намерения, создавала системы, которые явились результатом «философии удивления». Эти периоды всегда прерывались кратким или более длительным периодом развития. После них наступал, как правило, школьный период, когда уже были установлены принципиальные положения, тогда и создавались школы, которые эти основные позиции поддерживали и развивали в частностях.

Кроме всех различий, которые их разделяют, эти три великие эпохи имеют то общее, что каждая из них прошла через следующие этапы: *период развития, период критики и просвещения, период систем и период школ.*

I. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Греция. Философия древней Европы была греческой философией. Ни один народ в этот период не создал философии, никто не сотрудничал с греками, кроме римлян, которые в конце античного периода восприняли философию греков, не дополнив ее ничем существенным. Расцвет философии в Греции не был случайным, поскольку на нее влияли особые условия этой страны. Скудная земля, отделенная морями от других стран и народов, не вызывала особого интереса у чужеземцев и долго избавляла греков от войн. Однако эти причины вызвали колонизацию, и греческая культура вступила в соприкосновение с культурами соседних народов. Государственное устройство Греции — в виде множества малых государств — способствовало становлению разнообразных видов культуры, их взаимодействие обогащало культуру греческого общества. Это общество было одарено от природы, проявив в области науки не меньше таланта, чем в поэзии, скульптуре или в военном искусстве. Собственно говоря, греческое мышление было заинтересовано во внешнем мире больше, чем в самом себе; пластическая культура требовала ясности, любования конкретными вещами и одновременно способности к абстрактному мышлению — вот те факторы, которые лежали в основе греческой философии. Философия появилась в Греции в VII в. до н. э., и примерно через двести лет уже были созданы шедевры философской мысли, которые явились основой всей европейской философии и культуры.

2. Периодизация. Наиболее полное свое выражение античная философия нашла в классический период, который выпал на IV в. до н. э. До этого античная философия прошла через два этапа, развиваясь и постигая свои принципы. Первый этап ограничивался *философией природы,* а второй сконцентрировал интерес на *гуманистических проблемах,* и на их основе классический период мог прийти к определенному синтезу.

После классического периода в начале III в. до н. э. важнейшие положения, к которым вела греческая мысль, были уже сформулированы. Появились философские школы, и начался новый, послеклассический период, в который философы группировались в школы и школы боролись друг с другом по проблемам философской теории. Больше всего боролись по поводу этических теорий. Этот период пал на время эллинизма, когда греки вышли из своей обособленности и начали живой обмен культурными ценностями с другими народами. В I в. до н. э. в греческой философии усилилось чужое влияние, и ей пришлось соединить собственно греческий взгляд на мир с иным, в силу чего она получила «синкретический» характер. Античная философия в этот период больше, чем этическими проблемами, была занята религиозной проблематикой.

Такое развитие античной философии позволяет разделить ее историю на следующие этапы:

1) период становления философии, который имел исключительно космологический характер (VI—V вв. до н. э.);

2) период античного просвещения, в который преобладает философия гуманистического характера (V в. до н. э.);

3) период античных философских систем (IV в. до н. э.), который наступил сразу же после античного просвещения и был тесно связан с ним, содержал наиболее разнообразные философские взгляды, которые выходили за пределы высшей формы античной философии;

4) период античных философских школ, в который привилегированное положение заняли проблемы этики (III—I вв. до н. э.);

5) синкретический период религиозного характера (I в. до н. э. — V в. н. э.).

3. Источники. Наше знание греческой философии имеет несколько уровней. Лучше всего сохранились работы двух великих философов классического периода — Платона и Аристотеля. Из работ их последователей до нас дошли немногие, а из работ их предшественников мы имеем лишь фрагменты, поскольку они сохранились в виде цитат у других авторов. Эти цитаты мы обнаруживаем:

1) в работах философов Платона и Аристотеля, а также философов более позднего времени: у эклектиков Цицерона и Плутарха, некоторых стоиков, например Сенеки. Взгляды Эпикура были выражены в поэме его римского сторонника Лукреция, а взгляды древних скептиков — в работе более позднего скептика Секста Эмпирика. Важным источ-

ником были эрудиты из школы Аристотеля, например, Фемистокл и Александр из Афродизи или из школы Платона и неоплатоников, — Симплиций и Ямвлих. Некоторые Отцы Церкви, — Юстиниан, Климент, Ориген, Ипполит, Евсевий — борясь против варварской философии, представили о ней обширную информацию;

2) в работах античных историков философии. Профессиональных историков философии дала Аристотелевская школа. Их работы носили либо *биографический,* либо *доксографический* характер, то есть представляли собой жизнеописания философов или описания их философских взглядов. Жизнеописания более популярно изложены в истории философских школ, а вторые специально трактовали основные положения и принципы той или иной философской теории. Первым биографом философов был Аристоксен, а первым доксографом — Теофраст. Оба — ученики Аристотеля. Работы Аристоксена погибли, а из работ Теофраста дошли до нас только фрагменты. Но ими пользовались более поздние писатели, особенно александрийского круга, среди которых был распространен тип эрудитов и компиляторов. Одна из таких работ дошла до нас в целости. Это 10 книг Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Работа написана в III в. до н. э. и содержит достаточно много информации, полученной косвенно. Это произведение долго считалось единственным источником знания о греческой философии. Кроме того, сохранились работы доксографов. Они также заслуживают внимания, поскольку опираются на традиции, которые идут от Теофраста. К ним принадлежит анонимная работа, приписываемая Плутарху, а также работы Иоанна из Стобеи, названного Стобеем, который в V в. н. э. собрал описания 500 писателей Греции.

Предшественники философов

Когда в Греции зародилась философия, частных наук еще не было. Но в этот период греки уже обладали 1) религиозными верованиями, 2) практическими навыками, 3) жизненными правилами. Философия имела с ними определенные аналогии и в своих началах имела к ним отношение.

1. Религиозные верования. Определенные черты ранней религии греков еще дофилософского периода свидетельствуют о том, что эти черты возникли из чувства бессилия и из необходимости в помощи. В явлениях окружающе-

го мира, которые были непонятны, а поэтому казались таинственными и грозными, древние греки видели высшие силы, намного превосходящие человеческие, перед которыми человек ощущает свое полное бессилие. Небо и Земля были для него такими силами, были божествами: Небо было Зевсом, а Земля — Фетидой.

Со временем религиозные потребности стали сочетаться у греков с потребностями иной природы: поэтическими, моральными и религиозно-познавательными. Из ранних, чисто религиозных концепций появились религиозно-поэтические, религиозно-моральные и религиозно-познавательные потребности. Они как раз и преобладали в ту эпоху, когда зарождалась философия.

Из поэтической концепции религии появилась *мифология* Олимпа, сохранившая свою популярность до настоящего времени. Боги-олимпийцы не были известны древним грекам. Их создала только эпическая поэзия, которая внесла значительно больший акцент антропоморфизма в религию, чем в ней было изначально. Религиозная интерпретация явлений была завуалирована реминисценциями из придворной и рыцарской жизни. С этими поэтическими фантазиями на религиозные темы, которые были хорошо известны из греческой поэзии, греческая философия никогда не имела ничего общего.

Однако в то же время религиозные верования, в соединении с моральными требованиями, породили идеи о наличии души, о справедливости, о загробной жизни, о поощрении и наказании, которые проникли в философию. Так же, как и предыдущая форма, они вышли прежде всего из поэзии, а именно — из гномической поэзии. Философия использовала ее, но несколько позже.

С самого начала философия использовала основанные на религии познавательные концепции. Религия оказывала человеку того времени помощь в реализации его потребности в понимании и познании мира. Именно она создала **мифы**. Они вначале появились в поэтической форме, в космогонической поэзии. Эта поэзия представляла собой первую попытку осмысления мира. Поскольку мифы выросли на религиозной основе, они ставили по отношению к каждой вещи вопросы в религиозной форме: какая высшая сила, какое божество создало эту вещь и воспроизвело ее на свет? Объяснить вещь означало показать, как она появилась, а показать это означало для людей того времени то же самое, что и сказать, какой бог ее создал. Каждая вещь, которая вызывала интерес и требовала объяснения, имела свой

миф, а это означало, что она имела описание того, какой бог и как дал ей существование. Мифы соединялись в единое целое и все вместе составили космогонию, которая объясняла, как появился мир.

Откуда появился мир? Он появился благодаря божествам. А божества? Низшие божества появились благодаря высшим. А высшие — благодаря еще более высоким. Толкование такого типа объясняло становление не только мира, но и божеств. Оно являлось не только космогонией, но и теогонией. В VIII в. до н. э. *Гесиод* составил в поэтической форме греческую теогонию; она одновременно была и космогонией, поскольку каждому божеству соответствовала подвластная ему вещь, а порядок, в котором появлялись вещи, соответствовал тому порядку, по которому появлялись божества. Принцип этой генеалогии был простым: меньшее происходит из большего, меньшая вещь — из большей, меньшее божество — из большего.

Наиболее трудным для объяснения было начало генеалогии: если бы все вещи и существа произошли из неба и моря, а небо и море — из земли, то земля откуда появилась? Может ли земля, а скорее божество земли, быть исходным началом? На этот вопрос космогонически-теологические поэты отвечали двояким образом: одни начинали мир с хаоса, мрака, с непонятного и безумного прабытия, из которого только впоследствии выделилось все, что ясно, понятно и совершенно; другие, напротив, считали, что первоначало было разумным и совершенным, и они признавали, что началом мира является Зевс, который, разумно мысля, установил гармонию в мире. Сторонники первого решения составили большинство; ко второму склонялся *Ферекид из Сироса,* более поздний писатель, который в своих космогонических и теогонических фантазиях использовал уже философские идеи.

Поскольку это было объяснение мира, которое содержалось в космогониях и теогониях, оно представляло собой первое систематическое толкование, которое было приведено в систему, оно привлекало для этой цели зарождающуюся философию греков, которая впоследствии очень долго не могла освободиться от мифологических концепций.

2. Практические навыки были уже достаточно хорошо развиты в Греции VII в. Греки научились у других народов, в частности, у народов Востока, халдеев, финикян, египтян. Греки восприняли у них искусство счета. Это умение развилось в связи с торговлей и перешло к грекам, по-видимому, от халдеев. Греки обладали навыком изме-

рения пространства, который развивался в сельском хозяйстве, ибо был заимствован в Египте. Греки научились путешествовать по суше и по морю, хотя их представления о форме Земли были еще неразвитыми. Они обладали умением лечить болезни, хотя и не знали их причин.

Это были, прежде всего, практические навыки, без подлинного знания причин. Греки не были в этих областях самостоятельны. Это свойство проявилось у них лишь тогда, когда появилась необходимость научно обработать эти навыки, а практику превратить в теорию. Умения, которые были рождены в практике и ей служили, не были собственно наукой, но они являлись для нее материалом, и зарождающаяся греческая наука пользовалась ими в очень широкой мере.

3. Жизненные правила греков выросли из обобщения ими личного и общественного опыта. Греки собирали эти правила с любовью, особенно в конце VII в.; это был переходный период, когда старый, простой стиль жизни стал забываться, а новый стиль еще не сформировался; необходимы были определенные предписания, как необходимо поступать в том или ином случае, чтобы не дезорганизовать общественное устройство, принести пользу себе и других не обидеть. Тех, кто формулировал эти предписания и примитивную этическую рефлексию, называли «мудрецами», а весь период — конец VII — середина VI в.— «периодом семи мудрецов».

Это не были философы-ученые, это были практики, деятели, те, кто занимал видное положение и добился значительных реформ. Мудрецов должно быть семеро, но традиционно называлось значительно больше имен. Только четыре имени повторяются во всех списках: *Биант из Приены,* известный во всей Греции тем, что посоветовал ионийцам, во избежание давления Персии, эмигрировать в Сардинию; *Питтак, диктатор Метилены,* избранный своими соплеменниками для исполнения государственных обязанностей; *Солон, законодатель Афин* и гномический поэт, а также *Фалес,* известный потому, что посоветовал ионийцам создать союзное государство, а также как основатель философской школы.

Прославленная греками мудрость этих мужей сводилась к умеренности и рассудку. «Лучше всего — это знать меру», «Ничего слишком», «Познай самого себя», «В молодости возьми в друзья мудрость жизни, из всех благ она наиболее истинна», «Роскошь смерти подобна, а желания — вечны» — это типичные их предписания. Философия, поскольку она поставила перед собой этические задачи, исполь-

зовала эту мудрость подобно тому, как при создании теории природы она использовала древние практические навыки.

Представители религии, практических навыков и жизненной мудрости, или поэты-космогонисты, техники и мудрецы были предшественниками греческих философов. Философы использовали их труды, сохраняя с их помощью связь с религиозной, практической и моральной жизнью. Этот контакт имели не только первые философы. Философы классической эпохи еще пользовались сохранившимися по традиции верованиями, навыками и правилами. Собственно говоря, некоторые философы, например, Платон и пифагорейцы, а также мыслители, согласные с религиозной традицией, заимствовали из нее учение о божественном начале мира, о божественности неба и звезд, а другие, такие как Аристотель, в своих биологических исследованиях опирались больше на практические навыки, которые сохранились в лекарских родах. В свою очередь некоторые этические теории, например, теория меры Демокрита, явились систематическим развитием правил жизни, которые были провозглашены мудрецами Древней Греции.

ПЕРВЫЙ ЭТАП АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ
(до V в. до н. э.)

1. Для первого периода развития античной философии характерно, что это был период становления и развития. Сфера распространения философии была достаточно ограниченной. Этот период начался с очень скромных оснований, с небольшого количества философских проблем и явно не выраженных философских понятий, но постепенно их количество и точность возрастали. По своим интересам эта философия была исключительно космологичной, то есть занималась космосом, внешней природой; другие области — психологические, познавательные, эстетические, этические — если и объясняла, то только походя. Свои простые философские положения она пыталась доказать различными способами, но быстро исчерпала свои объяснительные возможности.

Философия отвечала на эти вопросы самостоятельно, без помощи частных наук, которые еще не сформировались. Более того, ей пришлось эти науки замещать. Приходилось не только искать общие принципы, но и одновременно применять их к объяснению частных явлений, особенно тех,

которые больше всего беспокоили человека того времени: астрономических и метеорологических явлений.

2. Центры философии. Философия появилась в конце VII — начале VI в. до н. э. не на материковой части Греции, а в колониях, именно в Ионийских колониях на побережье Малой Азии. Во второй половине VI в. до н. э., примерно в третьем поколении философов, центр философии переместился из восточных колоний в западные, в южную Италию (так называемую Великую Грецию) и Сицилию, где жили дорические племена. Причины этого перемещения имели внешний характер: персидские войны привели к уничтожению городов Ионии, прервав ее научный расцвет, и вынудили греков к поиску нового центра для науки.

В тот период было два центра греческой философии, и уже древние историки различали два пути развития философии: *ионийский и италийский*. Эти центры развивались в различных географических и этнических условиях, и в каждом из них философии придавался особый характер. Ионийская философия базировалась на дофилософских представлениях, а италийская — на вере и религиозных мифах. Иония и Великая Греция имели каждая свой философский стиль: первая — более эмпирический, вторая — более спекулятивный.

3. Философские позиции. Среди философов этого первого периода можно выделить несколько групп. Первую составили старшие ионийцы во главе с Фалесом. Их взгляды были исходными для философов последующих групп, пути которых диаметрально противоположно разошлись. Таким образом, к одной из противоположных групп относится Гераклит, а к другой — элеаты. Следующее поколение философов стремилось найти основания для примирения крайних позиций. Философы этой группы, к которой принадлежали Эмпедокл, Анаксагор и атомисты, имели за собой определенную традицию и, используя идеи предшественников, создали наиболее совершенные философские теории этого периода. Эти четыре группы составили один ряд ионийской философии (хотя элеатами был введен фактор иного рода). Одновременно к совершенно особенному ряду принадлежала пятая группа — пифагорейцы италийского направления.

Первый этап античной философии закончился в тот момент, когда начался золотой век греческой культуры. Это был переломный момент и для философии. Центр ее переместился в Афины. Изменились как сфера ее принципов, так и способ их трактовки.

В донаучный период ближе всего к науке подошли поэты-космогонисты и представители практических профессий. Однако первые довольствовались исключительно мифологическими положениями, а вторые — исключительно техническими и еще не применяли науку. А ведь в этот период у греков происходил переход от мифов и практических навыков к науке. Как нам кажется, это произошло в VI в. Более поздние греческие авторы указывали на Фалеса как на того философа, который этот переход осуществил.

Личность Фалеса. Этот полулегендарный грек жил на рубеже VII и VI вв. (624—547 гг.) до н. э., то есть во времена Солона и Креза. Он был выдающимся представителем умельцев и мудрецов. Даже скупые сведения о нем позволяют судить, что он сочетал в себе политика (политические заслуги принесли ему славу мудреца), техника, инженера, купца и путешественника, который не только товары, но и различные практические навыки и умения привозил из разных стран. Кроме того, он был ученым.

Взгляды. 1. *Переход от навыков и умений к науке.* Фалес знал способ измерения высоты пирамид и расстояний на море. Создается впечатление, что он был ученым-геометром. Он предсказал солнечное затмение 26 мая 585 г., повергнув в удивление своих соотечественников, и это создает впечатление, что он был ученым-астрономом. Однако расчеты, которые были им выполнены, произведены скорее техническим, чем научным способом: он рассчитывал и предсказывал явления, не умея обосновать свои расчеты, не зная причин явлений. Подобным образом осуществлялись измерения в Египте, а в Вавилоне — астрономические предсказания. Вполне возможно, что именно оттуда Фалес привез свои умения. Его нельзя считать, однако, создателем математических и астрономических наук, поскольку их возникновение относится к более поздним временам. Фалес обладал недюжинными навыками и умениями в этих областях, но не научным знанием.

Чем наука отличается от умения? Во-первых, отдельное удачное наблюдение и отдельное истинное утверждение не являются еще наукой. Такого рода наблюдений и утверждений до Фалеса было множество. Для того, чтобы стать наукой, они должны быть связаны с другими наблюдениями и утверждениями и упорядочены. Во-вторых, не создает науку общее осознание того, что вещи должны быть такими, а не иными. Это осознание должно быть проанализировано и выражено в виде утверждений при помо-

щи понятий. Наконец, недостаточно что-то знать, необходимо еще обосновать или доказать, что это именно так. Еще до появления первого математика каждый, кто строил себе шалаш из двух одинаковых палок, знал, что они должны быть наклонены одинаково, но это знание еще не давало ему возможности понятийно сформулировать теоремы о равнобедренных треугольниках и тем более, разумеется, не давало возможности доказать эти теоремы. Следовательно, для того, чтобы достигнутые знания могли быть признаны как научные, они должны быть упорядочены, проанализированы и доказаны. Без этого даже наиболее сложные умения не являются наукой. Обобщая, можно сказать, что наука требует не только умения, но и понимания.

Наука также отличается от навыков. Целью науки является достижение истин, которые интересны сами по себе. Что касается навыков, то речь идет лишь о практически ценных истинах. Умения и навыки нарабатывались для практических целей и для этих целей были вполне достаточными. А когда начали интересоваться истинами самими по себе, тогда и появилась новая цель и новый способ ее постижения, присущие науке. Фалес занимался математикой и астрономией в практических целях и практическими способами. Но после этого, если верить преданиям, он пытался получить истину в такой области, где не могло быть и речи о практических целях — в философии. Если Фалес и был ученым, то он был философом. И нет ничего удивительного в том, что первой наукой, которая появилась на свет, была философия: с точки зрения общности своего предмета она имела наименьшее практическое значение, но была наиболее доступна теоретически.

Этот переход от практических навыков к теоретической науке произошел в Греции между VII и VI вв. Совершил ли его Фалес? Всякий раз греческие философы, разыскивая своих предшественников, приходили к Фалесу, не находя никого ранее него. Значит, в таком случае достаточно правдоподобно, что его философская теория была первой научной теорией, которая появилась в Европе, а может быть и в мире.

2. *Переход от мифологии к науке.* Фалес утверждал: все есть вода, из воды происходит и в воду превращается. Можно было бы допустить, что это не был новый взгляд, что еще до Фалеса говорили нечто подобное. Аристотель отмечал, что древние люди сходным образом смотрели на природу. По их мнению, Океан и Фетида были родителями всего того, что существует в мире. Но здесь различие принципи-

ально: Фалес говорит о воде, а его предшественники — о божествах воды, он говорит о реальном объекте, а они — о фантастических существах. Говоря об Океане и Фетиде, древние имели в виду не науку, а мифологию. Для появления науки необходимо было, чтобы произошел переворот в способе мышления: нужно было порвать не только с мифологическим, но и с практическим способом мышления. Этого поворота достигли ионийские мыслители, первым из которых был Фалес. Задачей, которую он перед собой поставил, было объяснение явлений. С этой позиции он не отличался от творцов мифологии, но дело в том, что его способ объяснения был другим.

Задачей Фалеса было объяснение происхождения мира. Он спрашивал, не кто сотворил мир, а каким мир был изначально. Речь шла не о том, что было до мира, а о том, что было, собственно говоря, его началом. В этом значении начало мира было первой философской проблемой. В том, что это была первая проблема философии, не было ничего удивительного: людям на том уровне развития, когда их не очень интересовала научная критика, казалось: каким они видят мир, таким он и является. От мудреца ждали чего-то иного, а именно, чтобы он сказал, каким мир был. При этом мышление того времени было склонно считать, что первичный вид вещи наиболее важен, и Фалес допускал, что, в конечном счете, после всевозможных перемен мир возвратится к тому исходному состоянию, из которого он начал развиваться. Изначальный вид мира, в его понимании, был не только первым, но и существенным.

Это была еще достаточно архаичная философия, отличавшаяся от мифологии, но в своих вопросах и ответах стоявшая на границе мифа. В ней еще не много тех черт греческого мышления, которые проявились в ходе дальнейшего развития. В то же время философия греков этого периода не отличалась от спекуляций других народов, которые стояли на том же уровне цивилизации.

3. *Первые философские проблемы.* Предметом устремлений Фалеса и его непосредственных последователей была природа. Этих наиболее древних философов Аристотель называл физиологами, или теоретиками природы. В духе своего времени они интересовались прежде всего ее началом. Исходным вопросом, который они ставили перед собой, был следующий: каково было начало природы? А этот вопрос для них означал следующее: каким был изначальный вид тел, из которых развивается природа? Позже был сформулирован вопрос: какой была первичная материя? Само по-

нятие «материя» эти первые философы еще не использовали. Более того, они не пользовались понятием материи, которое употребляли более поздние греки. Они занимались материей как совокупностью конкретных тел, не знали абстрактного понятия материи, согласно которому она является одним из элементов тела, отличным от других его элементов, таких как форма или сила. Они не думали о материи как о чем-то еще не сформированном. Различение материи и формы было идеей более поздних поколений греческих философов.

Философы того времени понимали материю не как бессильную массу, которая требует воздействия силы извне, для того, чтобы прийти в движение. Различение материи и движущей силы было также результатом более поздних размышлений. Понятия, которыми пользовались эти древние философы при разрешении проблем начала мира, не были еще ими четко выделены и не были абстрактными. Им не приходило в голову, что сила может быть вне материи. Напротив, они считали, что способность к движению является принципиальной сущностью материи. Способность же к движению они понимали анимистично, как проявление жизни и души. Фалес говорил, что «все живо, как это видно в янтаре и магнезии». Эта неотделеннность материи от силы, жизни и души была настолько характерна для первой группы греческих философов, что их называли «гилозоистами», или теми, кто считал жизнь неотделимой от материи. Некоторые историки считают их материалистами. Действительно, они не знали иных объектов, кроме материальных, и это были материалисты, которые не постигли еще чистого понятия материи и всем материальным предметам приписывали духовные черты и, вполне в соответствии с мыслью того времени, были склонны видеть в жизни деятельность души.

Почему Фалес считал, что только вода, а не другой вид материи, была началом природы? Возможно, здесь действовала мифологическая традиция и связь с Океаном и Фетидой; между тем, Фалес мог дать иное объяснение своей позиции. Он основывался на наблюдениях определенных явлений: то, что живо,— влажно, живет влагой, а то, что мертво,— высыхает, любой зародыш мокр, а корм сочен. Эти наблюдения давали возможность сделать вывод о том, что вода дает жизнь, имеет те черты, которые являются необходимыми и достаточными, чтобы из нее развивалась вся природа. Эта первая философская теория имела наиболее образное обоснование.

Решение философских проблем, предложенное Фалесом, не встретило большого отклика, поскольку другие наблюдения и факты говорили о том, что иные виды материи были началом мира. Эти другие начала нашли достаточно сторонников. Один из последователей Фалеса утверждал, что первичным видом материи был огонь, другой — что воздух. Но ставили они этот вопрос так же, как и Фалес, и поэтому стали его последователями. Учеником Фалеса был Анаксимандр, а учениками Анаксимандра — Анаксимен и Гераклит, а также многие поколения философов. Греки считали Фалеса основателем своей философии.

Основная заслуга Фалеса была не в ответах, а в вопросах, которые он поставил. Ответы не могли быть достаточно удовлетворительными, поскольку вопросы были безнадежно трудными. Откуда Фалес мог знать, что́ было началом мира? Необходимо допустить, что первый философ был выдающимся человеком. Разнообразным умениям в самых разных сферах жизни он научился в других странах, переход от умений к философии, может быть, и не требовал больших умственных усилий, но сам поступок был достаточно смелым.

Ионийские натурфилософы

Философию, основанную Фалесом, развили его последователи, жившие в ионийских колониях. Они унаследовали его постановку проблем, углубив их, сохранили его гилозоизм, но придали ему иной вид: наиболее спекулятивный дал *Анаксимандр,* а наиболее эмпирический — *Анаксимен.*

Анаксимандр, как и Фалес, происходил из Милета и был учеником Фалеса. Он родился в 609 или 610 г., а умер вскоре после 547 или 546 г., почти одновременно с Фалесом. Он написал первую в Греции философскую работу, в которой говорилось о природе. Работа в более поздние времена была известна под названием «О природе». Вся информация, которую мы о нем имеем, заключается в том, что он обладал выдающимся умом среди современных ему греческих философов. Анаксимен был третьим в ряду философов из Милета. Жизненный путь его неизвестен. Жил примерно в 585—525 гг. Его произведение «О природе» было написано простым языком. Он отличался от Анаксимандра стилем мышления, относясь к нему приблизительно так, как физик относится к метафизику.

Взгляды. 1. *«Начало», «Природа».* Фалес размышлял над началом мира, но только Анаксимандр начал применять тер-

мин «начало» («архе»). Это было обычное выражение, но оно изменило свое значение, попав в философию. Начало для Анаксимандра было чем-то бóльшим, чем просто первым моментом в развитии вещи, и это потому, что он был уверен: то, что было вначале, не перестает существовать и только принимает иные формы. Фалес искал материю, которая была изначально, но перестала существовать, поскольку превратилась в иные формы материи. Анаксимандр искал первоматерию с уверенностью, что она была, есть и будет. Начальные качества вещи он понимал, вместе с тем, как существенные, устойчивые и принципиальные. «Архе» для него было не только началом, но и «принципом» вещей, не только их первичной, но также и собственной природой. При таком подходе основная проблема философии приняла иной вид: речь шла уже о чем-то большем, нежели о начале. Выражение «архе», которое означало только начало, стало означать в применении к философии принцип (подвергаясь аналогичному изменению, как в более поздние времена латинское выражение «principium», исходно означавшее то же, что и «начало», а затем приобретшее значение «принцип»). В этом значении это выражение стало начальным термином греческого философского словаря.

В то же время, возможно, также благодаря Анаксимандру, аналогичным способом трансформировалось значение другого основного философского термина — «природа», или «натура» (фюзис). Этимологически этот греческий термин означал то, что становится, развивается и порождается. Если Фалес искал начала природы, то его последователи остановились уже не только перед началом, но и перед тем, что в нем существует изначально, неизменно, и то, что изначально было, есть и будет, стали называть «натурой». В том значении, в котором сегодня говорят о «натуре» вещи, греческие философы употребляли это слово с древних времен. Термин, которым обычно обозначалось становящееся, подвергающееся изменению в вещах, в философии начал означать, собственно говоря, то, что не подлежит изменению в них.

Терминологические изменения были симптомом появления новой философской мысли. И единственной мыслью, которая была достойна удивления, была мысль о том, что изменяющиеся явления имеют устойчивую природу. Возможно, Анаксимандр был ее творцом, но если не он, то кто-то очень близкий ему по времени, поскольку несомненно, что первым поколениям философов эта идея была уже знакома. Выражение «натура» не означало у греков всей совокупности

природных явлений (которые оно означало в Новое время), а только закон, который ими управляет, их общее основание, космическое устройство, то, что в Новое время называли «природой вещи». Явления доступны чувствам, а природа скрыта, и необходимо ее найти; явления разнородны, а природа едина; явления случайны, а природа необходима. В частности, греки противопоставляли природу тому, что сделано и установлено человеком, что не является необходимым, что могло быть другим. В противовес этому, то, что необходимо, повсеместно и независимо от человека, говорит о том, что оно «природно». Природа с ее необходимостью была для них наивысшим совершенством, поскольку включала в себя самое прекрасное, с чем даже прекрасное искусство, по их мнению, не могло равняться.

2. *Беспредельность.* Вместе с изменением философской проблематики произошло изменение ответов. Анаксимандр, как писал Аристотель, «понимал под началом не воду и не что другое, а какую-то безграничную натуру, из которой состоят все небеса и миры, которые в них заключены». Выражаясь подобным образом, он указывал на то, что проблема начала Анаксимандром была решена другим образом: в поиске начала он вышел за пределы того, что давало наблюдение. «Видя, как одна стихия превращается в другую, он не считал обоснованным принять одну из них за начало, но принял нечто вне них» (Аристотель). Он допускал, что то, из чего произошли все виды материи, не может быть одним из этих видов. Он был смелее Фалеса и большинства ионийских физиологов, которые первичную материю выбирали среди известных им видов материи.

Каким же было иное начало Анаксимандра? Это было «беспредельное» (апейрон). Этот ответ выделяет только количественную характеристику первичной материи — ее безграничность. Он не выделяет качества; в случае, когда с безграничностью соединялась качественная неограниченность, в беспредельном все должно быть перемешано. Из беспредельного природа постоянно восстает, оно является как бы резервуаром материи. Беспредельное существует изначально и в дальнейшем своем существовании теряет свою неограниченность по мере того, как из нее формируется природа.

Что же привело к выводу о безграничности начала? Анаксимандр говорил, что оно должно быть безгранично, иначе оно просто исчерпалось бы. Неограниченность развития природы убеждала его в том, что и начало природы должно быть безграничным. Но характеристики начала он установил не на основе наблюдения, как Фалес, а дедуктивным

путем пришел к тому, каким это начало должно быть, чтобы из него могла возникнуть природа. Результат дедукции кажется смелым, и концепция беспредельного удивляет, принимая во внимание уровень развития философской мысли. Однако она не была случайной в то время. Еще мифологические космогонии выводили мир из беспредельного, безграничного хаоса. Греческая мысль того времени, возможно, под влиянием Востока, оперировала понятиями беспредельного и бесконечного. Позднее, когда она стала самостоятельной, она начала склоняться к мысли, что начало бытия является конечным и определенным.

3. *Становление природы.* Природа возникает из беспредельного, но каким способом? Каким образом происходит превращение материи? Это была вторая большая проблема для Анаксимандра и других философов Милета. Фалес, хотя и нет об этом убедительных свидетельств, представлял себе действительность более простым способом — как процесс изменения, превращения (трансформации) одной вещи в другую. Вода, которая была у него началом, превращалась в землю, воздух и все остальное. Анаксимандр трактовал вопрос более научным способом. Один из античных историков философии говорил, что «он допускал, что становление происходит не через превращение стихий, а через возникновение противоречий». Это следует понимать следующим образом: в первичном беспредельном скрыты все противоречия, а в природе они отделены друг от друга, следовательно, они отделились в процессе становления природы, этот процесс основывается на возникновении противоречий.

Что вызывает этот процесс? Его вызывает вечное движение. Движение (это был известный взгляд гилозоистов) неотделимо от материи. Движение происходит в соответствии с собственным законом. Об этом пишет Аристотель: «Из чего произошло все то, что существует и во что превращается через уничтожение согласно необходимому закону»; Анаксимандр выражал эту мысль своим поэтическим языком следующим образом: «Одно другому платит дань и мучается из-за несправедливости в ходе времени».

Анаксимандр не только сформулировал общий закон превращения первичной материи, но также описал, в частности, в каком порядке превращения происходят. Используя принятый им общий принцип, он стремился объяснить, почему природа имеет тот, а не иной вид. Например, почему Земля посередине, а небеса вокруг нее. Описание Анаксимандра является первой немифологической космогонией,

которая создается без участия богов, а следующие друг за другом этапы развития мира объясняются исходя из принятого начала. Выделив исходные противоречия, такие как холод и тепло, Анаксимандр с их помощью выводил различные состояния плотности, начиная с Земли, которая наиболее тяжела и находится в центре, центр же окружают все более легкие и горячие концентрические сферы. Сфера воды частично испаряется, и поэтому только в некоторых местах она находится между Землей и воздухом. Внешняя огненная сфера, окружающая мир, «как кора окружает дерево», разорвалась на части, и эти части, отброшенные центробежными силами, создали небесные тела. Это описание, которое близко к механическому объяснению мира, похоже на ту теорию творения планетарной системы, которая была провозглашена на 20 веков позже.

Как и все греческие философы, Анаксимандр занимался также и частными проблемами из области естествознания. Он, как нам известно, был первым греком, который создал карту; рассчитал расстояние до звезд и их величину, имел передовые космографические взгляды. Он также занимался живыми существами и разделил животных на земных и морских, а людей отделил от животных разных видов и создал нечто похожее на первичную теорию классификации. Но наибольшего успеха в реализации его философских идей в приложении к частным проблемам естествознания достиг его ученик Анаксимен.

4. *Модификация начала Анаксименом.* Анаксимен сохранил принципиальные взгляды своего предшественника: мир беспределен, а движение вечно. Но Анаксимандр принцип беспредельности не определил более строго (по-видимому, в убеждении, что раз материя беспредельна, следовательно, она и бесконечна), Анаксимен же отождествлял его с определенностью и известной из опыта материей — с воздухом. Воздух во взглядах Анаксимена занял место, аналогичное тому, какое вода занимала у Фалеса.

Почему, собственно, воздух? Вероятно потому, что он единственный среди всех видов материи количественно неисчерпаем. Создавалось впечатление, что он заполняет беспредельное. Во-вторых, должно было повлиять убеждение греков в том, что душа (проявляющая себя только как дыхание) не отличается по своей природе от воздуха; если, скажем, душа наполняет тело жизнью, то поддерживает ее при помощи воздуха. А гилозоистский способ мышления требовал, в принципе, что необходимо установить не только массу Вселенной, но и силу, которая ее оживляет. Третьим,

наиболее существенным аргументом в пользу позиции Анаксимена была легкость изменения направления движения воздуха, позволяющая наиболее образно вообразить себе, что из воздуха происходят все предметы.

5. *Применение начала.* Взгляд Анаксимена на начало мира не содержит в себе ничего особенного, однако здесь лежит центр тяжести его философии. Он имел темперамент скорее физика, чем философа, больше занимался частными приложениями, чем общей теорией. И в этой сфере оставил о себе достойную память.

Понимая, что воздух может иметь различную плотность, он считал, что там, где имеется равномерное рассеивание, воздух невидим, он становится видимым через разрежение и сгущение. В этих случаях он получает иной вид и переходит в иное состояние плотности. Посредством облегчения он становится огнем, а конденсируясь, последовательно становится воздухом, тучей, затем водой, землей и даже камнем.

Все эти физические рассуждения усилили убеждение Анаксимандра в единстве природы; все объекты демонстрируют единство, поскольку состоят из одной и той же воздушной материи и могут переходить в иное состояние плотности, в достаточно отличный от воздуха вид материи.

Анаксимен рассматривал также причины, которые приводят к изменениям в природе. Прежде всего, движение, неотделимое от материи, приводит к разрежению и сгущению воздуха, сближая и отдаляя его частички. Во-вторых, тепло и холод приводят к изменению в состоянии воздуха. Анаксимен заметил связь между температурой и состоянием плотности материи; огонь был для него горячим и наиболее разреженным, камень же — наиболее плотным и наиболее холодным. Этими размышлениями греческий мыслитель встал на путь, которым пошла физика в Новое время.

Он всесторонне применял свою теорию для объяснения, прежде всего, *метеорологических явлений,* поскольку они интересовали греков больше, чем чисто физические явления, и ученый того времени должен был объяснить эти явления раньше любых других. Это еще не являлось отдельной наукой, но было применением философии для проверки ее положений в реальной жизни. Анаксимен объяснил, что ветер появляется тогда, когда сгущенный воздух приводится в движение, дальнейшее сгущение дает нам тучи и воду; создает град, когда замерзает вода, выпадающая из туч; снег — когда мерзлая туча полна влаги; возникает молния — когда тучи резко разрываются ветром; радуга — когда луч солнца попа-

дает на сгущенный воздух; землетрясение — когда в земле происходят изменения благодаря разогреванию и охлаждению.

Второй областью, которая также требовала объяснения от философа того времени, была область *астрономических явлений,* поскольку они поражали людей своей устойчивостью не меньше, чем метеорологические — своей постоянной изменчивостью. В этой сфере начала Анаксимена не действовали, он, скорее, притормозил развитие знания, чем продвинул его вперед. Он утверждал, что Земля плоска, как стол. Звезды являются огненными телами и, в соответствии с этим, устойчивыми, существование которых доказывается затмениями.

Философия последующих поколений греческих философов развивалась на основе тех понятий и положений, которые были разработаны ионийскими физиологами. Поиски «архе», т. е. начала или принципа мира, стали исходной задачей философии.

Как бы то ни было, не только постановка философских проблем, но и их примитивное решение, найденное ионийцами, обрели сторонников лишь в последующие времена. Еще во времена Перикла *Гиппон с Самоса* считал, как и Фалес, началом воду, а *Диоген Аполлонийский,* подобно Анаксимену, считал началом воздух; сильное влияние Анаксимандра испытал поэт-космогонист *Ферекид из Сироса.* Гилозоистские позиции впоследствии в античной философии заняли стоики.

Гераклит

Спустя несколько поколений в ионийской космологии появились новые теории. Теорий было достаточно много, и они часто давали противоположные истолкования и решения тех проблем, которые поставили первые натурфилософы. Одной из таких теорий был *вариабелизм* (теория всеобщей изменчивости), предложенный Гераклитом.

Жизнь и произведения Гераклита. Гераклит родился в Эфесе и был потомком знатного рода. Всю свою жизнь он провел в колониях Малой Азии, как и первые натурфилософы. Годы его зрелости пришлись на период между VI и V вв. Отдав высокую наследственную должность брату, он отошел от политической жизни и был полон пессимизма и недоверия к людям.

Творчество Гераклита дало нам три трактата: космологический, политический и теологический, т. е. он расширил,

по сравнению с натурфилософами, сферу исследования. За способ выражения своих мыслей, переносный и иносказательный характер своих высказываний он получил прозвище «Темный». Из его работ, благодаря усилиям стоиков и скептиков, до нас дошло около 130 фрагментов его произведений. В них содержались не только наблюдения над окружающим миром, как у первых ионийцев, но и самонаблюдения (интроспекция). Все это и стало основой его теории. Он обладал достаточно критичным и полемическим умом и был первым философом, который не только излагал свои мысли, но и защищал их, борясь с иными мнениями.

Взгляды. 1. *Огонь как начало мира.* Гераклит создал учение, которое было подобно ионийскому; он искал «архе» и нашел его еще в одном виде материи — в огне. Огонь становился морем, воздухом, землей и вновь возвращался к самому себе. Изменения шли двумя путями — нижним и верхним. Распространяясь с верхних своих вместилищ, огонь превращался в воздух, опускаясь еще ниже, превращался в воду, а вода, падая на землю, впитывалась в нее; в свою очередь, земля парила, создавая влагу, которая превращается в тучи и возвращается к исходным своим вершинам в виде огня. Это два направления движения, но «путь наверх и путь вниз един». Так таинственно звучит эта простая мысль, выраженная во фрагментах Гераклита. Его теория огня не выходит за пределы философских представлений ионийцев. Если он и внес нечто новое в философию, то только тем, что дополнил взгляды ионийцев доктриной несколько иного характера.

2. *Изменяемость вещи.* Гераклит рассматривал не только начала природы, но и ее характеристики. И он обнаружил, что ее принципиальным качеством является изменяемость. Образом реальности является река. Все течет, нет ничего устойчивого, «дважды нельзя войти в одну и ту же реку», поскольку в ней текут уже другие воды. Образом реальности является также смерть. «Мы боимся одной смерти, а уже многим смертям подвергались». «Для души смертью является вода, а для воды смертью является земля». Природа представляет собой непрерывное умирание и рождение и в целом она всегда иная: «В одну и ту же реку мы входим и не входим». Мы не можем сказать, что мы есть, потому что «существуем и не существуем одновременно». Истинно только то, что мы меняемся. На самом деле иногда вещи нам кажутся устойчивыми, но эта устойчивость — заблуждение. Не существует вещей, имеющих устойчивые характеристики, есть только становление. Эта теория всеобщей изменчиво-

сти, «всеобщей вариабельности» — наиболее известный взгляд Гераклита, который иногда называют гераклитизмом, но это только часть его философии.

3. *Относительность вещи.* В неустанном изменении вещи стирается грань между противоречиями. Нигде нет явно выраженной границы, всегда имеет место длительный переход, например, между днем и ночью, молодостью и старостью. По-видимому, как предполагает Гераклит, день и ночь в своей основе одно и то же, так же как молодость и старость, как сон и явь, смерть и жизнь, добро и зло; все остальные характеристики, как и эти, относительны. Убежденность в изменчивости и длительности явлений привела Гераклита к релятивизму. Наблюдая, что ничто из того, что существует, не имеет устойчивых и абсолютных характеристик, но, напротив, эти характеристики всегда меняются и имеет место переход от противоречия к противоречию: от бодрствования ко сну, от молодости к старости, от жизни к смерти. Природа вещи настолько удивительна, что противоречия становятся их основой. Теория, которая отрицала наличие в природе устойчивых и независимых факторов, только в этот период возникла в среде философов. Для дальнейшего развития философии оная служила как бы ферментом и побуждала мыслителей к поиску — в противовес ей — того в мире, что неизменно и устойчиво.

Исходные положения ионийцев утратили смысл в философии Гераклита. О начале мира уже не было речи, поскольку мир существует и извечно изменяется: «Вселенную не создал ни один бог и ни один человек, но она есть и будет всегда живым огнем». Уже не могла идти речь об устойчивых элементах природы,— ведь ничего постоянного нет. Воздух Анаксимена был понят как постоянная составляющая, а огонь Гераклита — как переменная. Он не был элементом природы, это был момент вечных изменений, как бы уравнове-шивающий все вещи: огонь превращается в них, а они — в огонь, «подобно тому, как товары меняются на золото, а золото на товары». Вечно живому огню отводилось в философии Гераклита исключительное место потому, что своей легкостью и непрестанно изменяющейся природой он необычайно емко воспроизводил тип и образ изменяющейся действительности.

4. *Разумность мира.* Для Гераклита все было изменчивым, именно поэтому для него существовало нечто устойчивое — *изменяемость.* Изменяемость является устойчивой характеристикой природы. Даже более того: устойчивым является порядок, в соответствии с которым происходят из-

менения. «Огонь в соответствии с мерой возгорается и гаснет согласно мере». *Единый закон* правит всеми переменами, правит как человеком, так и миром. Человеком управляет **разум** (логос), отсюда идет предположение, что и Вселенной должен управлять разум. Разум — это не исключительно человеческая способность, а космическая сила, в которую человек также вовлечен.

Гераклит, по-видимому, был первым философом, который говорил о разуме, действующем во Вселенной. «Разум, который он имел в виду, так же вечен, как и мир, и является его неотъемлемым элементом, составляя наиболее совершенный, божественный его элемент. Мысль о том, что мир **разумен** (вместе с мыслью о его изменяемости), была второй важной идеей, которую Гераклит ввел в философию. Почему он, собственно, это сделал? Это произошло потому, что Гераклит, как он сам говорил, «искал самого себя»; он был первым философом, который размышлял над собой, а не только над природой, природу же он понимал по аналогии с собственными переживаниями.

Разумность мира охватывает его изменчивость и заключенные в нем противоречия. Этих противоречий, различий, диссонансов в мире Гераклит не боялся, как это делали современные ему элеаты. Он видел, что противоречия взаимно дополняют друг друга и без них реальность невозможна. На самом деле везде в мире главенствуют раздор и спор, «война есть отец и король всего», но разум, управляющий миром, действует таким образом, что «различные противоречивые факторы связываются, и из них возникает наипрекраснейшая гармония». На деле в явлениях проявляется некоторая дисгармония, но «гармония скрыта более глубоко, под покровом видимости».

5. *Эпистемологические и этические рассуждения.* Гераклит был первым философом, который проявил гуманитарные интересы. Он оставил после себя теоретико-познавательные и этические рассуждения. Он рассуждал, размышлял над собственной исследовательской работой, осознал для себя ее характер, средства и цели. В сравнении с ним ионийцы кажутся наивными. Гераклит критически относился к чувственному познанию. Он утверждал: «Плохими свидетелями являются глаза и уши людей, у которых душа варваров». Это, по-видимому, самая древняя критика познания, которая была предпринята в европейской философии.

Его этические афоризмы отличались по своему духу от высказываний семи мудрецов. В них проявляется культ за-

кона, но, вместе с тем, культ высшей личности. «Один стоит столько, сколько десять тысяч, если он наилучший». Он признавал, можно сказать, два типа морали: заурядную и высшую, мораль толпы и мораль мудреца. Толпа предпочитает здоровье — болезни, тепло — холоду, радость — горю и обижена, когда болеет, когда холодно и скучно. Мудрец же знает, что противоречия необходимы, что зло делает добро приемлемым, а голод подчеркивает ценность обилия пищи. Это ощущение властвующих везде противоречий было общим мотивом физики и этики Гераклита.

Значение Гераклита. Гераклит в философии обессмертил себя двумя теориями: 1) всеобщего изменения, с которой была связана теория всеобщей относительности, 2) разумности мира (логос, космический разум). Собственно, он был тем, кто направил свои рассуждения на гуманистические проблемы и ввел в философию интроспективный фактор.

Последователи. Учеником Гераклита был Кратил, который придерживался вариабелизма в его еще более радикальном виде, а слушателем Кратила был Платон. Гераклит повлиял опосредованно и на последующие поколения. Платон применил вариабелизм к реальному (и только к реальному) миру; релятивизм и гуманистические интересы развивали софисты, особенно Протагор; теорию огня и космического разума возродили стоики.

Парменид и элейская школа

Более или менее одновременно с философией Гераклита появилась в Греции философская доктрина, которая была прямо противоположна его взглядам. В ней отрицалась изменяемость мира, и в устойчивости усматривалась исходная черта бытия. Доктрина возникла не на Востоке, а в западных греческих колониях. Центром школы, из которой она вышла, был италийский город Элея, отсюда происходит название философии элеатов. Собственно ее создателем был Парменид из Элеи на рубеже VI и V вв.

Развитие школы. Элейская философия не имела очень большого числа сторонников, но, однако, в течение ряда поколений они были у нее постоянно. Эта философия пережила весь первый этап развития греческой философии, а если включить сюда и мегарскую школу, которую создали ее сторонники, то и второй, и третий этапы. Она дала четыре поколения философов: первое подготовило, второе создало учение элеатов, третье его защищало, а в четвертое оно вы-

родилось. Предшественником школы был *Ксенофан*. Он вышел из среды ионийских философов и явился связующим звеном между ионийской и элейской школами. На основе теологических рассуждений он развивал свои идеи. *Парменид* его доктрине придал философский вид, развивая ее в теории бытия и познания. *Зенон* сделал более утонченным диалектический метод, который был введен Парменидом, и применил его для защиты его идей. В мегарской школе диалектика становится самоцелью и преобразуется в эристику.

Предшественник *Ксенофан* происходил из восточных ионийских колоний, в молодости воевал с персами. Когда в 545 г. Иония стала персидской провинцией, он эмигрировал на запад, в Великую Грецию. Родился, по-видимому, в 580 г. и дожил почти до 100 лет. Ксенофан вел жизнь странствующего рапсода (певца), а на старости лет поселился в городе Элея, который был основан эмигрантами незадолго до этого. Главным образом он был поэтом по роду занятий, создавал произведения, которые носили эпически-религиозный характер. Однако он написал также философский труд «О природе». Это было прежде всего критическое произведение, сатирически высмеивающее ошибки и пересуды людей по поводу природы.

Родом из Ионии, Ксенофан знал ионийскую философию, поскольку был учеником Анаксимандра. Он создал даже собственную теорию, которая, по сути, была аналогична ионийской философии: именно землю он признавал за основу природы. Однако не природа была, собственно, предметом его интересов, а божество.

Он говорил о божестве, что оно едино. В связи, собственно говоря, с представлениями ионийцев о том, что принципом мира является единое, он утверждал, что божество едино. И божеству нельзя приписывать разнообразные и изменяющиеся характеристики. Так, собственно говоря, поступают люди: «Считаю, что мы смертны потому, что богами порождены и имеем строение, голос и форму, как и они». «Эфиопы утверждают, что боги их черны и худы, а тракийцы — что голубоглазы и рыжеволосы». «И если бы быки, кони и львы имели руки и могли ими рисовать и действовать, как люди, то кони рисовали бы конеподобных богов и свои тела им пририсовывали, быки же — богов, подобных быкам, придавая им такие формы, которыми обладают сами».

Ксенофан отрицал политеизм и антропоморфизм и вместе с тем пытался также позитивно представить, что есть

бог: он говорил, что бог есть «целое зрением, целое мышлением, целое слухом», что он «всегда находится в одном месте и никуда не двигается», что он «без труда силой духа управляет миром»,— это были те мысли и идеи, из которых со временем выросли теологические доктрины, такие как учения о нематериальности, неизменности и всесилии Бога. Сам Ксенофан трактовал, как правило, божество скорее в духе более поздних пантеистов, чем теистов; скорее как внутренний фактор мира, нежели как внемировую силу. Это соответствовало духу начальной гилозоистской философии: мир заключает в себе божественную силу, которая движет им и управляет, не требуя вмешательства божества извне.

Критическое и полемическое отношение вызывала у Ксенофана не только религия, но и проблемы познания. После активной деятельности нескольких поколений философов, которые достигли весьма разнообразных результатов, не было ничего удивительного в том, что Ксенофан мог усомниться в истинности этих результатов. Он утверждал, что они не более чем правдоподобны, что истина проявляется только постепенно, и даже заявлял: «Что касается истины, то не было никого и не будет, кто бы ее знал о богах и обо всех тех вещах, о которых говорит».

Ксенофан из философии ионийцев выделил мысль о едином. Эту мысль воспринял Парменид и развил из нее великую философскую теорию.

Жизнь Парменида. Родился и жил в Элее, в одно время с Гераклитом. Его зрелые годы совпали с 500-ми годами. Примерно в 480—470 гг. написал свою философскую работу, стихотворную, но совершенно не поэтическую. Был одним из наиболее уважаемых личностей в истории греческой философии.

Взгляды. 1. *Исходная позиция.* В первых философских теориях, разработанных в Греции, существовал не сразу осознанный антагонизм единого и многого, поскольку принципом, или началом,мира принято единое, а мир складывается из множества вещей. В них содержался также антагонизм между устойчивостью и изменчивостью, поскольку начало мира признано неизменным, в то время как мир подвергался и подвергается постоянным изменениям. Первые ионийские философы не различали этих противоречий. Однако в результате деятельности последующих поколений философов выделились определенные позиции: Гераклит усматривал в вещах только разнородность и изменчивость и обращал внимание на скрытые в них противоречия; Парменид же имел

уже подготовленные Ксенофаном основания и занимал противоположную позицию.

Характеристика явлений, данная Гераклитом, была достаточно удачной. Парменид ее не отрицал, признавая, что противоречия заключены в явлениях. Но когда Гераклит делал вывод из этого утверждения, что противоречия имеют место в природе самого бытия, Парменид не мог признать его правоту. Он был уверен, что противоречия взаимоисключают друг друга, но если все-таки явления полны противоречий, то это означает лишь, что они не являются истинным отражением бытия. Гераклит утверждал, что природа постоянно меняет свои характеристики. Парменид признавал это, но выводил отсюда другие следствия: ни о чем в природе нельзя сказать, что оно есть, а лишь то, что оно становится. Было бы надуманно называть наблюдаемые природные объекты «бытием», поскольку это не есть бытие, а есть то, что может перестать быть. Парменид стремился разрешить эти недоумения и с этой целью поставил понятие бытия в центр своих рассуждений.

2. *Теория бытия.* Исходный пункт рассуждений Парменида о бытии был чрезвычайно простым. Он основывался на одном тавтологически звучащем тезисе: «Необходимо, в конечном счете, говорить и мыслить о том, что только то, что есть, существует, поскольку бытие есть, а небытия нет». Таким образом, он основывался только на самом, как сейчас говорят, «онтологическом принципе тождества».

Но из этой простой предпосылки Парменид вывел достаточно много — все характеристики бытия. Тавтологическое утверждение о том, что бытие существует, а небытие не существует, стало для него основанием для всех остальных положений его теории бытия. Бытие не имеет начала, иначе из чего же оно должно появиться? Только из небытия, а небытия не существует. Оно не имеет также конца, исходя из той же посылки, по которой не имеет начала, ибо бытие вечно. Следовательно, оно протяженно, поскольку каждый разрыв есть небытие; оно является неподвижным и, в целом, неизменным, так как могло бы измениться лишь в небытие; оно неделимо, раз часть бытия не будет уже бытием и должна стать небытием; оно не имеет в себе различий, поэтому то, что отлично от бытия, есть небытие. Бытие является устойчивым и единым, является противоположным становлению и множеству. «Словами являются только те, что смертные установили в своем языке в уверенности, что говорят правду: ста-

новление и гибель, бытие и небытие, изменение места и светящегося цвета».

Это было разрывом с гилозоизмом ионийцев, для которых движение было неотделимо от вещей. Но разве бытие, о котором говорил Парменид,— это то же материальное бытие, о котором размышляли ионийцы и о котором Гераклит говорил, что оно изменчиво и разнородно? Не является ли его бытие скорее чем-то иным — абстрактным, нематериальным, потусторонним бытием? Такое различение было чуждо эпохе Парменида. Мысль в тот период не выходила за пределы мира и материи. Парменид имел в виду то же самое материальное бытие, о котором другие греческие философы, опирающиеся на чувственные данные, высказывали столь разнообразные мнения. Это следует хотя бы из утверждений Парменида о том, что бытие ограничено, конечно во всех направлениях, подобно шару.

Теория Гераклита соответствовала опыту, чувственно воспринимаемому образу мира. Парменид же исключительно путем размышления пришел к иным результатам. Он полагал, что результаты размышления, а не явления дают непосредственный образ бытия, что мы правильнее поймем реальность, если абстрагируемся от изменчивости и разнородности явлений и обратим внимание на ее простые и неизменные, цельные и протяженные основания. Парменид изучал явления и их изменчивость и разнородность, частично описал во второй части своей поэмы, однако в его понимании это были не «истинные слова» и «мысли об истине», а лишь «человеческие ошибочные мнения».

Результаты, к которым пришел Парменид, отличались от достигнутых опытным путем и в конечном итоге позволили констатировать отличие бытия от явлений. Этого различия он сам отчетливо не сформулировал, но фактически его проводил. Поэтому философия единого, как бы это ни казалось парадоксально, носила в себе зачатки дуализма, который не был характерен для философии Гераклита.

3. *Дедуктивный метод.* С фактами опыта, которые Гераклит умел достаточно хорошо описывать и обобщать, Парменид был в явном несогласии. Тем не менее, он впервые целенаправленно применил дедуктивное рассуждение и систематически использовал этот прием. Парменид стал прототипом тех философов, которые отвергали опыт как средство познания, и все знания выводили из априорно существующих общих предпосылок. Парменид полагался только на разум и дедукцию. Из двух родов познания — мыслимое и чувственное, которые он выделил, он признавал толь-

ко мыслимое познание; чувственное же находил непостижимым, поскольку оно давало, в целом, иную картину мира.

Действия Парменида как бы соответствовали естественным склонностям разума: единое и устойчивое есть потребность разума и в силу этого являются постулатом исследования. В то же время этот архаичный мыслитель, намеренно упрощая принципы, не принял во внимание того обстоятельства, что исследование реальности кроме постулатов требует еще знания фактов, которые демонстрировали бы, чем и как в реальности подтверждаются постулаты. Упоенный тем ощущением необходимости, которое дает дедукция, он применял только ее. Оперируя понятием, Парменид пришел к убеждению, что бытие имеет черты устойчивости, а устойчивость исключает изменения, а также что опыт неприменим к парменидовскому бытию, поскольку связь между бытием и опытом, между разумным знанием и знанием фактов оказалась разорванной. Парменид был, насколько мы можем судить, великим мыслителем, однако он создал очень небезопасный прецедент. И не раз в ходе своей истории философия впоследствии повторяла ошибку элеатов.

4. *Основания эпистемологии.* Первое утверждение, на котором Парменид основал свою онтологию, он не принимал как аксиому, но стремился обосновать его эпистемологически. Аргументировал он его следующим образом: откуда нам известно, что «небытие не существует»? Потому что о небытии в целом нельзя мыслить: небытия нельзя ни познать, ни сказать что-либо о нем. Почему? Потому что между мыслью и бытием имеется наиболее тесная связь. «Одна и та же вещь существует и является мыслимой», «тем самым, есть мысль и вещь, которой мысль касается, хотя не найдешь мысли без чего-либо существующего, что высказывается в мысли».

Эти положения, высказанные по поводу теории бытия, в немалой степени имели отношение к теории познания. Они выражали присущий грекам взгляд на природу мышления, которое, по их мнению, имеет пассивную природу и может отразить только «нечто существующее». Парменид впервые обратил внимание на связь мышления и бытия, но неразличенность понятий связи двух областей установила их тождество. Однако было бы достаточно сложно в этом отождествлении бытия и мышления доискиваться идеализма, выводящего из мышления бытие, или также материализма, из мысли делающего материальным отражение бытия. Смысл высказываний Парменида был прост.

Мысль, если она не ошибочна, по сути своей не отличается от того, что реально существует.

Утверждение Парменида о тождестве бытия и мышления было, в конечном счете, менее парадоксальным, чем это кажется на первый взгляд; еще не были выделены дискурсивный и интуитивный виды мышления. Мышление не отождествлялось греками с процессом размышления, но, скорее, напротив, — преобладала склонность к пониманию мышления как интуиции, как определенного рода созерцания и постижения реальности при помощи разума. Мышление понималось не как абстрактное, а как конкретное действие и могло быть легко отождествлено с конкретным бытием.

Парменид отождествлял мышление и бытие, хотя в то же время видел, что человеческие ощущения могут быть ошибочными и представления также полны ошибок; но он отождествлял бытие с мыслью, а не с ощущениями и представлениями. Он отличал ощущения от мысли достаточно выразительно. «Не поддавайся привычкам и не верь зрению, которое не умеет смотреть, слуху, который не отличает шум от звука, и молве. Нет, мыслью рассуди спорные рассуждения, о которых говорят». В тот период он достиг, в конечном итоге, вместе с Гераклитом, очень существенного по своим следствиям различения чувственного и рассудочного познания. В начавшемся процессе этого различения это был первый, но достаточно важный этап.

Значение Парменида. Вместе с созданием элейской школы Парменид оставил после себя в философии: 1) исходную теорию единства и неизменности бытия; 2) взгляд на неразрывность бытия и мышления; 3) отличение мысли от ощущения и 4) дедуктивный, диалектический метод философствования.

Школа Парменида. А) *Мелисс* из всех учеников был наиболее близок Пармениду. Он был не профессиональным философом, а философствующим воином. В качестве адмирала Самосского флота он в 441—440 гг. победил афинян. Первые греческие историки, а именно Аристотель, сурово оценили его дилетантскую философию. Мы знаем о ней достаточно много благодаря произведению «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» неизвестного греческого историка философии. Бытию Мелисс приписывал пять особенностей: 1) оно вечно или бесконечно во времени, 2) также бесконечно в пространстве, 3) едино, 4) неизменно, 5) не знает боли и страдания. От взглядов своего учителя он отличался тем, что: 1) принимал пространственную бесконечность бытия (по-

видимому он уловил аналогию времени и пространства, хотя взгляды Парменида и не требовали таких следствий), 2) оптимистически признавал совершенство бытия, поскольку это оправдывало отсутствие боли и страдания.

Б) *Зенон из Элеи* был наиболее выдающимся и наиболее самостоятельным из последователей Парменида. О его жизни и характере ничего не известно. Зенон жил приблизительно в 490—430 гг. до н. э. и принадлежал к тому поколению, которое дало натурфилософов нового типа, таких как Эмпедокл и Анаксагор. Его работа «О природе», написанная прозой в форме вопросов и ответов, впоследствии стала образцом для диалоговой формы изложения философских взглядов.

Зенон являл собой иной тип философа, нежели его предшественники: был апологетом и полемистом, менее занятым поиском новых истин, чем защитой добытых истин и борьбой с противниками. Он усовершенствовал искусство ведения споров, искусство доказательства только на основе сопоставления понятий, истины как таковой и борьбой с чужими заблуждениями, он был творцом диалектики, как об этом свидетельствовал Аристотель.

Зенон защищал единое и неизменность бытия элеатов, но защищал опосредованно и критически таким способом, что демонстрировал невозможность и противоречивость любого множества и любого изменения: особенно он направлял свои усилия против наиболее простой формы изменения — движения. Зенон выдвинул четыре аргумента против движения:

1. Так называемая «Дихотомия». Предмет, находящийся в движении, должен пройти какой-то путь, но он должен вначале пройти его половину, затем половину оставшегося пути, затем половину остатка и так до бесконечности. Поскольку путь, который предмет должен пройти, чрезвычайно мал, предмет должен пройти бесконечное количество малых отрезков пути, а этого за конечный отрезок времени он сделать не в состоянии, следовательно, движение невозможно.

2. Так называемый «Ахиллес». Самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного, Ахиллес не догонит черепаху, если она хотя бы немного его опередит. Догоняющий должен достигнуть вначале того места, из которого начал движение преследуемый, но тот уже продвинется вперед, и так будет всегда.

3. Так называемая «Стрела». Летящая стрела в некоторый момент времени не двигается, но находится в воздухе и

не изменяет места в пространстве, и так происходит в каждый иной момент. Но время состоит из моментов, значит, стрела не может двигаться в воздухе, а находится в покое.

4. Так называемый «Стадий». Скорость, с которой двигаются предметы, может одновременно быть той или иной, большей или меньшей, в зависимости от того, с позиций какого объекта она рассматривается. Если же движение совершается со скоростью, которая одновременно и такая и не такая, то оно противоречиво и не может существовать. То, что скорость объектов одновременно различна, видно из следующего примера: из трех множеств тел А, В, С первое неподвижно, а остальные находятся в движении; когда эти множества из первой позиции переходят во вторую, то множество С уже миновало два интервала А — 2 и четыре интервала В — В, следовательно, они прошли определенный путь, и одновременно в два раза больший.



Сохранились два аргумента Зенона против множества, и они достаточно похожи друг на друга. Один из них имеет следующее содержание: если бытие есть многое, то и делимое является таковым до тех пор, пока его части обладают величиной. Когда же деление доходит до части, не имеющей величины, тогда деление заканчивается. Бытие состоит из тех частей, на которые его удается разделить, а те части, которые неделимы, лишены величины. Но если части лишены величины, то и их сумма также не имеет величины, следовательно, бытие лишено размера (величины). Но, с другой стороны, части не могут быть без величины, поскольку из них не создавалось бы целое, имеющее величину, и даже деля бытие до бесконечности, мы всегда получаем части, имеющие величину. Следовательно, бытие состоит из бесконечного количества таких частей и, значит, бытие бесконечно велико. Исходя из положения, что бытие есть множество, следует, что бытие не имеет величины и вместе с тем бесконечно велико. Следовательно, множество противоречиво и не может существовать.

В связи с проблемой множества был также аргумент Зенона против чувственного познания. Зерно, брошенное на землю, не дает звука, значит, не должен давать

звука и мешок зерна, потому что как может звучать целое, если не дает звука ни одна из его частей? В то же время мешок зерна, высыпанный на землю, дает звук.

Среди этих аргументов Зенона один занимает особое место — это четвертый аргумент против движения. Он доказывает не то, что намерен был доказать его автор: не противоречивость движения, а его кажимость (относительность). В то же время другие аргументы против движения и множества имеют общий характер и направлены против той же самой трудности. Эта трудность касается не только движения и множества, но также и времени, пространства и всего того, что имеет характер длительности.

Греки (особенно Аристотель) считали, что они разрешили трудности, содержащиеся в трактовках Зенона, что время так же бесконечно делимо, как и пространство, и что его части соответствуют сами себе. Но трудности лежат глубже: в аргументах Зенона речь идет о принципиальной проблеме — об отношении конечных и бесконечных величин. Трудность этого отношения отчетливо обнаруживается, когда мы имеем дело с протяженными величинами, в которых протяженность делима до бесконечности; такими величинами являются время, пространство, а также движение, характеристиками которого являются время и пространство. Парадоксы Зенона происходят из того, что, оперируя непротяженными частями, он хотел из них вывести протяженные величины. А это по сути своей невозможно. Пространство не есть сумма точек, время не является суммой моментов, движение не есть сумма простых перемещений от точки к точке,— вот результат размышлений Зенона. Точки и моменты можно рассматривать как целое, но их нельзя суммировать. Целостность еще не скоро была открыта, но уже в V в. до н. э. трудности, заложенные в парадоксах Зенона, свидетельствовали об иной природе протяженных величин и стали источником для исследования протяженности (длительности). Это обстоятельство послужило также, в свою очередь, началом исследования протяженных величин: времени, пространства, движения, отношения целого и части, конечного и бесконечного. В этом заключается значение незначительных, на первый взгляд, аргументов Зенона.

В) В следующем после Зенона поколении сторонники философии элеатов не создали отдельной группы, но были как среди софистов, так и среди учеников Сократа. Среди первых сторонником элеатов был Горгий, а среди учеников Сократа — так называемая мегарская школа. Но эти после-

дователи Парменида отходили все дальше от позитивных исследований основателя теории природы истинного бытия. Их начинания, с точки зрения диалектики, были неизменно негативными.

Горгий из Леонтины на Сицилии, который жил в 483—375 гг. до н. э., в 427 г. был послом своего города в Афинах. Он начинал с занятий философией природы в духе Эмпедокла, затем выступал как ритор, софист и литератор и немного как философ.

Из его работы «О природе» до нас дошли только три небольших положения нигилистического и скептического характера, явно заимствованные у элеатов и особенно у Зенона. Они звучат следующим образом: 1) ничего не существует, 2) если даже и было нечто, то оно непознаваемо, 3) если бы даже и было познаваемо, то не могло бы быть предметом согласия между людьми. Наиболее оригинальной была трактовка третьего положения, основывающегося на том, что знак отличается от того, что он обозначает: как же можно описать словами представление о цвете, если ухо слышит не цвета, а звуки?

Положения Горгия выглядели как шутка ритора, который хочет показать, что можно сделать любой вывод. Подобного рода рассуждения имели место в античности. Это ни в коем случае не означает того, что Горгий был серьезно уверен в том, что не существует ничего и что нельзя ничего познать и это нечто высказать. Интенция парадоксов Горгия была та же, что и у Зенона. Он вскрывал логические трудности,— пусть их разрешает тот, кто сможет.

Г) *Мегарская школа.* Мегарская школа была основана *Евклидом.* Он принадлежал к ближайшему сократовскому окружению, но его связывали с Сократом скорее личные, нежели философские отношения. В своей философии он был близок элеатам, утверждал, что существует только единое.

Его школа называлась также эристической, так как в ней занимались эристикой, то есть искусством проведения споров и переубеждения противника, независимо от того, в чем имеется согласие. Эристика была выхолощенной диалектикой, поскольку утратила свою цель — поиск истины. В конечном счете она действовала теми же методами, что и диалектика Зенона: вскрывала противоречия и антиномии, а где их не было, там их создавала.

Некоторые из мегарских антиномий заслуживают внимания и запоминания: они формулируются, как правило, в форме примеров, в которых есть логические или семантические трудности. Наиболее известные из антиномий при-

писываются не Евклиду, а его ученику Евбулиду: 1. Лжец: если лжец говорит, что он лжет, то одновременно он лжет и говорит правду. 2. Электра: об Оресте Электра знает, что он является ее братом, но когда он стоял перед ней, закрыв лицо, Электра не знала того, что знает. 3. Лысый: кто потерял один волос, не становится лысым, второй потерянный волос также не образует лысины. Когда же начинается лысина? 4. Рогатый: рогов не потеряешь, а того, что не потерял, то имеешь,— значит, имеешь рога. В таких софизмах мегарцы были учениками Зенона. Например, софизм «Лысый» имеет аналогичную аргументацию с апорией «Мешок зерна».

Дух элеатов был жив в мегарской школе и в последующих поколениях. *Диодор Кронос,* умерший в 307 г. до н. э., был известен полемикой по поводу существования возможности (кроме того, что существует, ничего невозможно). Он же добавил новые аргументы против движения. Один из более поздних членов школы, *Стильпон,* который около 320 г. учил в Афинах, установил связь со школами скептиков и стоиков.

Не случайно и то, что, в силу своей природы, элейская философия завершилась критической полемикой, эристикой и составлением софизмов. Это была философия, которая, запрещая любую разнородность, не смогла, тем не менее, развить свои собственные взгляды; но она смогла вместо этого атаковать более примитивные взгляды и на это направила творческую энергию своих сторонников. Игнорирование опыта должно было иметь те последствия, которые объединили все интересы ее приверженцев вокруг формальных проблем и трудностей. Мегарцы, особенно в языково-логической сфере, обозначили те проблемы, которые живы до сих пор. Например, антиномии Евбулида касались таких проблем, как ограничение сферы оснований (Лжец), сущности интенсиональных функций (Электра), неустойчивости терминов (Лысый), многозначности знаков отрицания (Рогатый).

Последующее влияние. Доктрина элеатов оказала влияние и вне школы, непосредственно отразившись на всей греческой философии. Парменид превзошел Гераклита. Эмпедокл, Анаксагор и атомисты создавали свои системы для того, чтобы согласовать идеи Парменида с опытными данными. Под влиянием Парменида более поздняя философия природы начала понимать материю пассивной, а под влиянием Зенона — бесконечно делимой. Позже учение о неизменности бытия воспринял Платон в своей теории идей.

Диалектика вошла в кровь греческой философии: ее использовали в своих теориях как софисты, так и Платон, как философы классической эпохи, так и периода эллинизма. Аргументы Зенона, собственно говоря, до новейшего времени сохранили свою побудительную силу и обсуждались наиболее выдающимися философами, такими как Бейль, Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель, Гербарт, Гамильтон, Милль, Ренувье, Бергсон, Рассел.

Эмпедокл

Противостояние гераклитизма и элеатизма должно было привести к попыткам их примирения. Попыток было множество, и все они основывались на одном и том же — сохраняли парменидовское убеждение в неизменности бытия, и в то же время для объяснения изменений, которые происходят в явлениях, отбрасывали убеждение в единстве бытия. Эти попытки выпали на середину V в. Наиболее простой из всех была попытка Эмпедокла.

Жизнь. *Эмпедокл* родился в Агригенте, в то время самом богатом городе Сицилии. Он жил приблизительно в 490—430 гг. до н. э. на Сицилии и в Великой Греции. Это был первый дориец в греческой философии, он был врачом, поэтом, философом. Сам себя Эмпедокл считал творческой, почти божественной личностью, был любим толпой, которая ждала от него чудес. Как следует из описаний его жизни, эти «чудеса техники» были результатом наблюдательности и знания природы. В конце жизни он потерял расположение правителей и умер в изгнании на Пелопоннесе. После смерти стал легендарной личностью.

Произведение Эмпедокла — философская поэма «О природе» — поражало скорее своим стилем, чем содержанием, поскольку автор был поэтом. В первой части поэмы говорилось о мире в целом, его силах и стихиях, во второй части — о растениях и животных, в третьей — о божественном промысле и о душе.

Предшественники. Философия Эмпедокла была исключительно философией природы, она была подобна философии ионийцев, однако Эмпедокл, житель Великой Греции, знал западные философские школы — элейскую и пифагорейскую. Он слушал Парменида и пытался идеи элеатов вывести из ионийской традиции. На этом, собственно, и базировалась его роль в истории философии.

Взгляды. 1. *Теория материи.* «Ничто не может произойти из того, чего не существует, невозможно и неслыханно,

чтобы то, что есть, погибло». Эту мысль Парменида Эмпедокл принимал за истину. Но он применял ее только к простым элементам вещей, в то же время сложные вещи считал становящимися и гибнущими. В силу этого компромисса он согласовывал позицию Парменида с позицией Гераклита; согласовывал постулаты одного с фактами опыта, описанного другим. Он согласовывал эти позиции в силу того, что неизменность элементов не противоречила изменяемости вещи. Поскольку неизменные элементы могут соединяться и разъединяться сами по себе, не подвергаясь изменениям, постольку изменяется только их соотношение; вещи же, которые из них состоят, становятся и гибнут. Элементы, соединяясь друг с другом, становятся разнообразными вещами. «Нет становления того, что смертно, но и не является концом уничтожающая смерть. Есть только перемешивание и изменение того, что перемешивается».

Для того чтобы проводить этот взгляд, необходимо было порвать с монистическим объяснением мира с помощью принципиально единой материи, как это делали первые философы, и перейти к плюрализму. Эмпедокл принимал четыре качественно различных элемента мира, или четыре вида материи. В их наборе он шел по пути, предсказанному предшественниками. На самом же деле, в те времена каждый из физиков признавал только один вид материи, но каждый признавал отличный от другого вид: Фалес — воду, Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь, Ксенофан и другие — землю. Эмпедокл пошел путем наименьшего сопротивления — объединил эти различные мнения и принял все четыре элемента: воду, воздух, огонь и землю. Это были наиболее широко распространенные в природе элементы, которые отличаются друг от друга по плотности. Каждое отдельное состояние плотности Эмпедокл считал отдельным видом материи. (Огненное состояние считалось также четвертым состоянием, наряду с твердым, жидким и газообразным.) Эти четыре исходных состояния он называл «корнями всего», а затем появились названия «стихий» и «начал». Как из немногих цветов на палитре художника появляется цветное изображение, так из немногих стихий возникают различные вещи. Эмпедокл не нашел решения проблемы, но очень удачно ее поставил. Он начал искать простые составляющие материи и может быть признан творцом понятия «начала». Расширяя парменидовское понятие бытия, ему удалось согласовать его с явлениями и применить в естествознании.

Таким образом, он заложил основы для рассмотрения химической природы. Он сам начал эти рассуждения, пытаясь объяснить сохранение тел через их свойства, а различия между телами трактовал как количественное различие и различие в структуре. Представления были наивными (он говорил, например, что мясо и кровь имеют одинаковое количество стихий, а кость состоит наполовину из огня, на четверть из земли и на четверть из воды), однако они включали в себя, в целом, принципиальные позиции химии.

2. *Теория сил.* Другой большой проблемой у Эмпедокла была следующая: почему стихии разъединяются и соединяются? Проблема была новой, поскольку ионийские философы додумались только до того, как происходят изменения, но не почему. Спрашивать, почему материя изменилась,— это означало для них спрашивать: почему изменилось то, что по своей природе изменчиво? Приписывали, скажем, материи способность к самостоятельному превращению, не отделяя силы от материи; представляли себе изменение как внутреннюю трансформацию, как внутренний динамический процесс.

А у Эмпедокла дело дошло до разделения материи и силы. Под влиянием элеатского учения о неизменности и неподвижности бытия стихии остались понятыми как пассивная масса, изменения в которой могут произойти только в том случае, когда имеются внешние воздействия. Необходимо было искать ту силу, которая приведет в движение пассивную материю. Древние философы, те, которые не отделяли еще силу от материи, понимали силу как притяжение и отталкивание. Парменид во второй части своей поэмы назвал силу «любовью», а Гераклит — «спором». Эмпедокл занял в этом вопросе плюралистическую позицию и совместил давно принятые мнения, признав две силы: «любовь» и «ненависть». «Были они до этого и будут, и никогда, кажется, безграничное время не будет совершенно свободно от этой пары».

Четыре стихии, двигающиеся при помощи этих двух сил,— вот картина мира Эмпедокла. Структура мира зависит от того, какая из этих сил в данный момент преобладает. Развитие мира, с этой точки зрения, разделяется на четыре периода: 1) первичное состояние, когда не действует ни одна из сил и стихий; они не приведены в движение и не перемешаны, находятся каждая на своем месте и в наиболее совершенном состоянии; 2) период действия «ненависти», результатом которого является 3) состояние полного смешения

стихий и хаоса, после которого наступает 4) период действия «любви», которая связывает подобное с подобным; разделяет стихии и приводит к возвращению в первичное состояние гармонии. Затем мир будет развиваться дальше в том же самом порядке. Первый и третий периоды, в которых действие сил уравновешено, являются периодами элеатской неподвижности, а второй и четвертый — гераклитовской изменчивости.

3. *Биологические и психологические теории.* Помимо того, что Эмпедокл создал общую теорию мира, он обладал обширными знаниями о природе; одни из них оказались ложными, другие — частным случаем общей теории. Особенно большие способности он проявил в понимании биологических явлений. Появление органических существ Эмпедокл представлял себе как дело случая: «члены соединялись, когда случай произошел», хотя многие из случайных соединений — «головы без шеи и туловища», «глаза без лица», «человеческие тела с головами волов» — не сохраняются. Такое понимание, а также утверждение, что менее совершенные существа были до того, как появились более совершенные (растения — до животных), было как бы предвосхищением теории отбора и эволюции. Отмечая в своих работах, что «волосы, грубые перья птиц, чешуя, растущие на различных особях,— одно и то же», Эмпедокл выразил наивным способом те идеи, на которых много веков спустя была построена сравнительная морфология.

Более точно известны психологические взгляды Эмпедокла, в частности, взгляд на процесс восприятия. Взгляды эти были развитием общих принципов его философии: в восприятии он видел действие силы, которую называл «любовью» и которая действует таким образом, что подобное тянется к подобному и познает подобное. «Землю мы видим землей, воду — водой, воздухом видим ясно воздух и огнем — уничтожающий огонь. Любовью мы видим любовь, а смутной ненавистью — ненависть». Отсюда он делал вывод, что все стихии должны находиться в глазу, чтобы глаз мог видеть природу.

Другим принципиальным постулатом теории восприятия было у Эмпедокла положение о том, что восприятие возможно только при непосредственном соприкосновении ощущающего органа с воспринимаемой вещью. Это положение вынудило Эмпедокла принять гипотезу, которая впоследствии нашла всеобщее признание в Греции. Неопровержимый факт, что мы видим вещи, находящиеся от нас на расстоянии, Эмпедокл объяснял тем, что из вещи

выделяются «истечения» и из глаза тоже, затем в глазу они встречаются. Истечения из глаза и в глаз попадают через поры. В силу этого только те вещи могут быть видимыми, которые по своей форме и величине соответствуют порам глаза. Это было наивное изложение великолепной идеи о том, что восприятия зависимы от строения воспринимающего органа.

Дополнила эту теорию восприятия теория ощущений, также понятая физиологически и основывающаяся на принципе подобия. «Приятное возникает потому, что подобное присутствует в стихиях и в их смешении, а неприятное — из того, что противно».

Наконец, Эмпедокл создал учение о темпераменте, о том, как психология различает темпераменты на чисто физиологической основе; и здесь он применил свою теорию стихий. Здесь результаты были также наивными. Согласно этой теории, самыми лучшими людьми являются те, у которых стихии смешаны в равных пропорциях и размещаются в них не очень редко и не очень плотно; те же, у которых стихии размещены достаточно редко, тупы и легко страдают, а те, у которых плотно,— импульсивны, начинают множество дел и редко их заканчивают; те, которые имеют хорошее соотношение стихий в руках, становятся хорошими ремесленниками, а те, у которых хорошее соотношение стихий в языке, становятся хорошими ораторами.

Значение Эмпедокла. В развитии философии Греции Эмпедокл занимает значимое место. Его достижениями были: 1) первая плюралистическая теория материи, соединившая изменчивость с постулатами элеатов; 2) отделение силы от материи; 3) теория восприятия. Кроме того, Эмпедокл, который имел темперамент скорее ученого естественника, чем метафизика, оставил целый ряд ценных идей в области биологии, химии, психофизиологии. Воздействие философа Эмпедокла было менее ощутимо на фоне других аналогичных, но более выигрышных доктрин Анаксагора и особенно атомистов. Однако он оказал сильное влияние на сицилийскую лекарскую школу и на некоторых ученых-пифагорейцев.

Анаксагор

Современник Эмпедокла. Философские теории обоих мыслителей основывались на одних и тех же принципах.

Жизнь. *Анаксагор* родился около 500 г., умер, по-видимому, в 428—427 гг. до н. э., был первым философом, который осел в Афинах. Он не был афинянином, по рождению про-

исходил из Клазомен в Ионии. Уже взрослым он переехал в Афины, где в ту пору начинался золотой век философии, и, собственно, с этого момента и на много веков вперед Афины становятся столицей философии.

Анаксагор создал теорию, созвучную той, которую почти одновременно провозгласил Эмпедокл. Однако Анаксагор, в отличие от Эмпедокла, представлял собой совершенно иной тип человека: он был более трезвым и простым, без поэтического и политического флера, не пытался играть роль пророка. Анаксагор хотел быть только исследователем. Он по собственной воле жил достаточно убого, поскольку не ценил других благ, кроме разума.

В Афинах он дружил с наиболее известными деятелями Греции: с Периклом, Еврипидом, выдающимся трагиком, прославлявшим свободу духа и равенство, с Фидием — великим скульптором. Анаксагор оказал глубокое влияние на Перикла и опосредованно — на судьбу Греции. Их дружба и совместная деятельность с Периклом продолжалась в течение тридцати лет и завершилась трагически. В преддверии пелопоннесских войн враги Перикла, желая ему досадить, нанесли удар по его друзьям. Анаксагор, которого в этот период не было в Афинах, заочно был осужден и приговорен к смерти за свои астрономически-религиозные взгляды. Это было не единственное осуждение философа в Греции, которое имело политическую подкладку. Умер Анаксагор в Лампсаке.

Предшественники. Философия Анаксагора имела тех же предшественников, что и философия Эмпедокла: с одной стороны — ионийских натурфилософов, и особенно Гераклита, с другой — элеатов. Из элеатов на него оказал влияние не только Парменид, но и Зенон, под воздействием которого он принял бесконечную делимость материи.

Взгляды. 1. *Теория материи.* Тезис Парменида — «то, что есть, не может перестать быть» — был для Анаксагора истиной, так же как и для Эмпедокла. И способ согласования этой позиции с фактом изменчивости вещей был тем же: элементы мира неизменны, но, соединяясь и разъединяясь друг с другом, они создают различные системы. «На возникновение и гибель не надо обращать внимания, поскольку ничто не возникает и ничто не пропадает, но существует лишь смешивание и разделение вещей, которые есть. Лучше было бы называть возникновение перемешиванием, а уничтожение — разделением».

В то же время, в понимании неизменных элементов Анаксагор отходит от Эмпедокла. Он считает, что ни одно качество не может возникнуть из комбинации иных качеств. «Как же,— говорил он,— может возникнуть волос из того, что не является волосом, а мясо — из того, что не является мясом?» Он провозглашал неизменность не только определенных начал, но и любых качеств. По Эмпедоклу, реальность имела четыре неизменных элемента, а согласно Анаксагору, она имела их столько, сколько существует отдельных качеств. Эти неисчислимые элементы Анаксагор называл «зародышами» или «вещами», которые Аристотель назовет позднее «гомеомериями» (т. е. телами, состоящими из однородных частей).

Теория природы Анаксагора была насквозь качественной. Все то, что существует, состоит из разнообразных «зародышей». Если, съедая хлеб, мы поддерживаем свой организм, то это означает, что мы поддерживаем свои мускулы, кровь, мясо, кости, следовательно, в хлебе должны быть мускулы, кровь, кости и мясо; хлеб делают из злаковых растений, следовательно, все эти элементы должны быть в растении, растения потребляются стихиями, землей, водой, солнцем, ветром, значит, все эти элементы должны содержаться в стихиях. Следовательно, стихии, которые Эмпедокл считал простыми, так же сложны, как и все другие вещи. Все в таком случае сложно: «в каждой вещи есть часть любой другой», «во всем есть часть всего», «все вещи одинаковы». Сложны также и наименьшие части материи: в наименьшем «находятся разнообразные тела и зародыши любых вещей вместе с любого рода формами, цветами и запахами». И не существует границы делимости. «Среди того, что мало, нет наименьшего, но только всегда малое». Этот взгляд Анаксагора, инфинитный, касающийся бесконечности в природе, был подготовлен учением Зенона о бесконечной делимости; но Анаксагор признавал также бесконечность и в сфере качества и поэтому создал достаточно простой образ материи, который был прообразом системы Лейбница, появившейся на две тысячи лет позже, где каждая часть мира отражает весь мир.

Если же в каждой вещи всегда содержатся все элементы мира, то как мы можем отличить одну вещь от другой и по какому закону называем их различными именами (названиями)? Еще в античности Анаксагора обвиняли в том, что в соответствии с его теорией камень, ударившийся о камень, должен сочиться кровью, а сломанное растение— выделять молоко. Но Анаксагор понимал это следующим образом: в

каждой вещи есть все элементы, но не везде в одинаковой пропорции. Мы же постигаем только те элементы, которые в вещи преобладают; в соответствии с ними мы эту вещь и называем; другие элементы также заключены в вещах, но их нельзя заметить, так же как мы не слышим тихого голоса среди криков толпы и не видим капли вина в бочке воды. За бесконечной разнородностью и делимостью элементов наши чувства уследить не могут, поскольку есть граница восприятия, за пределы которой они не проникают. В соответствии со своей картиной мира Анаксагор пришел к теории того явления, которое в психологии новейшего времени было названо «порогом сознания».

Наши чувства в любом случае достаточно слабы, но, несмотря на это, они верны; чувственно воспринимаемые качества, как сейчас говорят, носят объективный характер; мир таков, каким мы его воспринимаем. Философия Анаксагора, хотя и выросла из суждений элеатов, однако сохранила уважение к чувственному знанию.

2 *Теория духа.* Анаксагор, подобно Эмпедоклу, отделил силу от материи. Здесь сказалось влияние Парменида: материя по своей природе неподвижна, а движение она может получить только извне. Откуда она его получила? Анаксагор представил это себе следующим образом: какой-то импульс вызвал вихрь в материи. Этот вихрь, расширяясь механически, вовлек в движение всю материю. Но откуда исходит первый импульс? На это Анаксагор дал также свой ответ: это сделал дух (нус). Анаксагор отбросил мысль о том, что начало событий могло бы быть делом случая или непонятой необходимости; против этого свидетельствовали гармония, существующая в природе, и разумное строение природы. Разумный импульс могла дать не механическая, а лишь духовная сила. Этот взгляд заставил Анаксагора допустить, что движение мира есть дело духа.

На разумность природы, на ее подобие тому, что нам известно собственно о духе, греки обращали внимание издавна, и об этом говорил еще Гераклит. Но Анаксагор в связи со своим новым подходом высказал мысль о том, что дух находится вне и над природой, и он должен быть вне ее, чтобы привести в движение природу. Эта концепция чего-то, стоящего вне природы и в ней проявляющегося, была оригинальной у Анаксагора и была известна его современникам. Никто до него не создал понятия бытия, существующего вне природного мира; даже боги у греков были жителями Земли и частью природы.

Анаксагор всесторонне не разрабатывал концепцию духа, но характеризовал его постоянно, поскольку это было необходимо для объяснения движения и гармонии в природе. В каждом отдельном случае его понимание духа значительно отличалось от более поздних представлений. Он понимал дух материально, как материю, но только такую, которая наиболее тонка и не смешана с другими видами материи. Это соответствовало понятию души, которое было широко распространено среди греков в то время. Следовательно, в действительности он его понимал не как нечто особое; дух не должен быть чем-то особенным для греков, поскольку — как до Анаксагора, так и после него — они верили, что существуют души животных, души небесных тел и даже душа мира. Анаксагор, который своим понятием духа привел в движение мир, связал духовные характеристики с особенностями безличных сил. Действие духа он ограничил приведением в движение мира, а когда мир пришел в движение, дух перестал действовать. И у Анаксагора нет, в связи с теорией духа, и речи ни о внеприродном действии, ни даже о целенаправленном формировании мира.

3. *Теория восприятия.* В целом, в философии Анаксагора, в противовес философии Эмпедокла, много внимания уделялось практическим вопросам. Высказывались интересные взгляды о частных вопросах естествознания, но были и ложные наблюдения и обобщения. В определенной связи с его общей теорией был и взгляд на природу восприятия. Вслед за Эмпедоклом, который был основоположником этой теории, все греческие философы занимались проблемой восприятия. Принцип, принятый Анаксагором, был, в конечном счете, противоположен тому, который принимал Эмпедокл: мы воспринимаем не то, что похоже на нас, но то, что нам противоположно. Анаксагор опирался на обобщение определенных наблюдений, ибо то, «что является таким же холодным и одинаково теплым, как мы, не греет нас и не охлаждает, когда до него дотрагиваешься». Дальнейшее обобщение этих наблюдений привело к разработке принципа относительности восприятия.

Кроме того, Анаксагор оперировал понятием «порога сознания», как это было выяснено выше. Это было следствием его системы. Он знал, что порог различен для различных видов животных и людей и различных органов; заметил зависимость восприятия от строения чувственных органов, которые он все-таки понимал наивно (животные, имеющие большие и чистые глаза, видят лучше и на боль-

шем расстоянии, чем те, которые имеют маленькие глаза, поскольку они видят меньшие предметы и на более близком расстоянии). Зная факт чувственной окрашенности восприятия, Анаксагор думал, что любые восприятия являются реакциями на противодействие, связанное с болью, которую мы ощущаем в любом случае, когда есть большая интенсивность восприятия: «блестящие цвета и сверхмерный звук вызывают боль, настолько сильную, что мы не можем ее выдержать достаточно длительное время».

Значение Анаксагора. Он ввел в философию, во-первых, теорию духа, который находится вне мира и приводит его в движение; во-вторых, теорию природы, которая была понята в своем качественном и инфинитном многообразии. Требует внимания и его теория восприятия.

В выразительном противостоянии Эмпедоклу Анаксагор занижал, как бы мы сегодня сказали, позицию метафизика, а не физика: его теория духа была смелым метафизическим предположением, не способным, однако, объяснять частные явления. То же можно сказать и о его теории материи, которая была смелой метафизической попыткой объяснения природы вещей, но не давала оснований для их научного исследования, а его вера в истинность чувств обессмертила попытки греков найти единство среди разнородных и изменчивых явлений.

Влияние Анаксагора и оппозиция против него. У Анаксагора были ученики, среди которых выделялся Архелай, у которого училось следующее поколение афинских философов — многие софисты и, как говорят, Сократ. Из теорий Анаксагора наибольшее влияние оказала теория духа, поскольку ее с различными модификациями восприняли Платон и Аристотель, и благодаря им она получила впоследствии широкое распространение. Платон и Аристотель были восхищены тем, что Анаксагор для объяснения мира привлекал духовные силы, но обвиняли его в том, что он не смог воплотить свои идеи, поскольку не пришел к финалистическому объяснению мира, а остановился на механистическом его понимании. Существенно, что Анаксагор не создал ни теологического образа реальности, ни монотеистической теологии, однако своим пониманием внеземного духа подготовил трактовки более поздних телеологов и теологов. Его теория материи, в конечном счете, не встретила сочувственного отклика. Демокрит ей противопоставил противоположную количественную и финитистскую теорию. Собственно инфинитизм Анаксагора не получил в Греции большого признания. Аналогичные концепции появились лишь в философии Нового времени.

Последним и наиболее совершенным творением, которое дала постоянно развивавшаяся древнегреческая философия природы, был атомизм. В античности он был основным проявлением материалистического взгляда на мир. Его основы были заложены в середине V в. Левкиппом, а свое развитие и завершение атомизм получил только в следующем за Демокритом поколении, уже на пороге IV в.

Творцы атомизма. Теория атомизма возникла благодаря двум философам, взгляды которых разделить достаточно трудно. Демокрит был учеником Левкиппа, однако громадная фигура ученика заслонила собой фигуру учителя и создателя системы. Принципиальная структура и основные понятия и положения были разработаны, как нам представляется, Левкиппом. Демокрит же развил теорию и связал ее с опытом. Левкипп жил в одно время с Эмпедоклом и Анаксагором; изначальный атомизм ставил явления на один уровень с теориями. Его взгляды были более архаичны, нежели теория, сформулированная Демокритом. Деятельность Демокрита выпала на период софистики и афинского гуманизма. Он мог заинтересоваться другими проблемами, и его система могла бы сравниться с классическими системами Греции. Идеи атомистов дошли до нас исключительно в его формулировках.

Демокрит из Абдеры жил приблизительно в 460—360 гг. до н. э. в Абдере и учился у Левкиппа. После учебы он расширял круг своих знаний в длительных путешествиях. Тихую, науке отданную жизнь он провел на родине, вдали от бурной общественной жизни, которую вели в Афинах его современники философы-софисты. Однажды Демокрит также побывал в Афинах, но не добился признания. О его характере в древности ходили разноречивые слухи, его называли «смеющимся философом». Он был выдающимся ученым во многих отраслях знаний. Во времена Тиберия 60 работ Демокрита были изданы Трасиллом, в 15 тетралогиях. Все эти работы погибли. Среди них были труды по этике, теории Вселенной, трактаты о планетах, о природе, о сущности человека, о душе, о форме, о цвете, логический трактат, или канон, работы по математике, астрономии, географии, статьи о ритме и гармонии, о поэзии, грамматике, календарях, технике, медицине, агрономии, воспитании и военной стратегии. Некоторые из этих тем были разработаны Демокритом впервые. Во времена Демокрита еще не произошло выделение из философии отдельных наук, и он успешно занимался многими

разделами научного знания. С точки зрения философии, наиболее важными из его работ были, как нам кажется, следующие: «Великий диакосмос», «Малый диакосмос» и «О логике, или Мерило». Даже из этого перечня видно, что он был выдающимся ученым, мыслящим конкретно и пластично. Во всех случаях обращения к предмету исследования он предлагал наиболее простую и наиболее естественную теорию.

Предшественники Демокрита. Развитая Демокритом теория атомизма имела лишь одного предшественника — Левкиппа. О жизни и работах этого философа отсутствуют какие-либо данные. Их не хватало уже в античности, и еще тогда появились подозрения, что это мифическая фигура. Где он родился, неизвестно, в то же время известно, что жил в Абдере и управлял там школой. Его взгляды, как и взгляды Эмпедокла и Анаксагора, выходили из соединения древнеионийской философии природы с учением элеатов. Вполне правдоподобно, что он выступил на философском поприще первым и повел за собой Эмпедокла и Анаксагора.

Демокрит принципиально опирался на Левкиппа, но в то же время учитывал все те точки зрения, которые пользовались влиянием в философии его времени. Так, в его взглядах проявляется реакция на релятивизм софиста Протагора, с которым он встречался в Абдере. Между ним и пифагорейцами должен был произойти обмен мнениями по поводу математической трактовки природы. Есть даже предположения, что он заимствовал нечто из мудрости Востока, с которой был хорошо знаком благодаря своим путешествиям.

Взгляды. 1. *Атомистическая теория материи.* Атомисты исходили из учения Парменида о неизменности бытия, но пришли к иным результатам. Они не считали возможным, чтобы теории о строении бытия находились в противоречии с наблюдаемыми явлениями. К элеатскому постулату противоречивости они добавили второй постулат, имеющий принципиальное значение для науки: соответствие результатам опыта. Тем самым, как говорил Аристотель, они сделали возможной физику, заложили основы для науки, понимаемой как теория, объясненная через принципы и подтвержденная опытом.

Эта методическая установка привела их к следующему выводу: материя состоит из атомов. Атомы в их системе взглядов соответствовали стихиям Эмпедокла и зародышам в соответствующей теории Анаксагора. Как указывает сам греческий термин, атомы — неделимые частицы, которые, по мнению элеатов, неизменны; они перемещаются в пространстве, создавая всякий раз изменяющийся, но-

вый облик мира. Легенда повествует о том, что на идею атомистического строения материи Левкиппа натолкнуло наблюдение пылинок, играющих в луче света.

Античная теория атомов состояла из четырех принципиальных тезисов:

1) вся природа состоит только из множества атомов или неделимых частиц. Из них же состоят все имеющиеся в природе тела;

2) атомы обладают исключительно количественными характеристиками и не имеют качественных. Параметры, по которым атомы отличаются друг от друга, трояки: *форма, порядок и положение.* Аристотель проиллюстрировал это, сопоставляя начертание букв алфавита. Вот эти немногие, но исключительно геометрические характеристики атомов и объясняют все особенности сложных тел;

3) наиболее распространенной характеристикой атомов является движение. Оно так же вечно, как и сами атомы, ему не присущ какой-то внешний фактор. Движение основывается только на изменении места в пространстве. Существует единый вид изменений, которому подчиняются атомы;

4) атомы пребывают и перемещаются в пустоте. Пустота существует вопреки старым представлениям, в частности, элеатов, которые отрицали ее как небытие. Она существует, поскольку необходима для объяснения явлений, например, явления движения. Как бы могли двигаться атомы, если бы не было пустого места, где бы они могли двигаться; она объясняет также увеличение и уменьшение предметов, а также различную форму опор, на которые предметы опираются. С этой точки зрения, существование пустоты было так же истинно, как и существование атомов. Как считал Демокрит, «На самом деле существуют только атомы и пустота». Он называл атомы бытием, а пустоту небытием, высказав парадоксальную мысль: «Бытие не более существует, чем небытие». Это был важный пункт в теории атомистов. Признавая пустоту, они трактовали материю как прерывистую.

Атомисты отошли от воззрений элеатов, для которых природа была однородна, неподвижна и непрерывна. Сторонники Демокрита видели природу разнородной, находящейся в непрерывном движении и прерывистой. Однако их взгляды отличались и от близких им взглядов Эмпедокла и Анаксагора. Существенное различие состояло в том, что по мнению этих философов элементы природы между собой качественно различаются, в то время как у атомистов это отличие вы-

ражалось лишь количественно. У атомистов атом отличается от атома только математическими, геометрическими характеристиками, качественные отношения, наблюдаемые в природе, они свели к количественным. Их привлекало то обстоятельство, что количественные отношения казались более простыми и понятными, но даже в том случае, когда они не были простыми, их все-таки можно было просчитать и установить их несомненное значение, исходя из положений научной теории.

Второе важное отличие атомистов от Анаксагора состояло в том, что Анаксагор считал материю делимой до бесконечности, атомисты же полагали, что делить можно только пустоту, а материя состоит из неделимых элементов.

Между тем атомистическая теория Демокрита не очень существенно отличается от современных теорий. Отличие основывается лишь на том, что Демокрит усматривал в природе неограниченное количество видов атомов, тогда как более поздняя теория сокращает их число до нескольких десятков. Демокрит не делил атомы на группы, хотя он говорил о «двойных атомах», и его атом выполнял те же функции, которые в современной теории выполняют частицы. Не зная законов тяготения, Демокрит механически понимал связи между атомами: его атомы держались друг за друга различными крючочками, дырочками, усиками. Для него атомы являлись реальным бытием и объектом истинного знания, в то время как более поздняя теория трактует их только гипотетически.

2. *Субъективистская теория восприятия.* Теорию атомов Демокрит дополнил теорией критической природы: если только атомы обладают математическими качествами и не обладают в то же время чувственно-воспринимаемыми характеристиками, то «на самом деле существуют только атомы и пустота, а сладость и горечь, тепло и цвет являются субъективными, поскольку только в нашем воображении представляется, что существуют ощущаемые характеристики, однако и они в то же время не существуют, а существуют только атомы и пустота». Демокрит еще не использовал термин «субъективный» и, желая подчеркнуть, что какие-то характеристики не присущи самой природе вещи, называл их «условными». Чувственные характеристики были для него субъективными, имели определенные основания в строении атомов. Например, белые предметы состояли из гладких атомов, а черные — из шероховатых и неровных.

Теория субъективных чувственных качеств была разра-

ботана ранними греческими философами в то время, когда они отличали бытие от явлений и сомневались в истинности восприятий. В частности, это относится к ранним элеатам, которые утверждали кажимость чувственных данных. Во всяком случае, никто до Демокрита не подумал, что восприятия могут носить субъективный характер. Напротив, все мыслители до него стояли на реалистической позиции, утверждали, что нельзя думать о том и наблюдать то, чего не существует. Результатом такой позиции мог стать только релятивизм: поскольку люди воспринимают реальность различными способами, постольку восприятия являются относительными, а поскольку воспринимается то, что существует, то и само бытие является относительным. Эти следствия по сути продемонстрировал софист Протагор. Демокрит же, не желая соглашаться с ним, искал другой выход. Единственный выход заключался в том, чтобы не придавать всем восприятиям объективного характера. Демокрит пошел этим путем. Восприятия перестали для него быть образом реальности, а оставались лишь состояниями разума. Это был существенный момент в развитии философии: не только элеаты-диалектики, но и эмпирически мыслящие атомисты понимали реальность такой, какой она дается нам в чувствах.

У Демокрита теория субъективных чувственных качеств была сразу сформулирована в окончательной форме и немного отличалась от аналогичных более поздних теорий. Восприятие, которое не приносит пользы для познания реальности, необходимо заменить иной познающей силой. Для этого подходил разум. Демокрит отличал *два рода знания*: «истинное» и «темное». Истинное знание, по его мнению, постигается разумом, а к «темному» знанию принадлежит все то знание, которое поставляют нам зрение, слух, обоняние, вкус — все чувства. Свидетельства чувств он не отбрасывал полностью, как это делали элеаты, но подчеркивал их неясность, субъективность их характеристик и те границы, которые они переступить не в состоянии. И только разум не имеет границ; когда мы что-либо не можем чувственно воспринять, например, поскольку оно достаточно мало, мы должны в таком случае полностью довериться разуму, который «обладает большей чувствительностью».

В философии Демокрита возникла особая ситуация: провозглашался лозунг *опыта*, но критиковалось чувственное знание и шло обращение к *разуму*. Это происходило потому, что чувственный опыт не считался побуждающим к исследованию и подтверждающим исследование, но он и

не управлял исследованием. Его атомы не были объектом опыта, но они объясняли опыт. Эмпиризм в то время связывался с рационализмом и был прототипом той связи, к которой в ходе дальнейшего развития философия неоднократно обращалась, получая наиболее существенные результаты.

3. *Программа причинной науки.* Атомисты пытались объяснить наблюдаемые явления с точки зрения их побудительных причин. Единственный сохранившийся фрагмент Левкиппа гласит: «Ничего не происходит без причины, но все с каким-то смыслом и необходимостью». Демокрит говорил, что отдал бы персидское царство за причинно объясняющую явления науку. Атомисты трактовали причины как материальные и механические (например, причины астрономических явлений, движения Солнца, Луны, планет, которые обнаруживались ими в силе ветра, который наполняет Вселенную).

Между тем, еще в древности существовала идея о том, что мир лишен случайности. Эта идея восходит к сторонникам финализма. Атомисты, в сущности, стремились не обращаться к целям, а явления объясняли лишь их причинами. Приведенные ими примеры говорят о том, что мир построен целенаправленно: целенаправлен дождь, который позволяет растениям расти, целенаправленны виды животных. Но атомисты смогли эти примеры целеполагания объяснить с точки зрения причинной обусловленности явлений. Зевс дает дождь не потому, чтобы дать растениям вырасти, а «по необходимости», чтобы Земля охладилась, охлаждаясь, превратилась в воду, и вода должна выпасть вновь в виде дождя; рост растений не является целью, а лишь побочным результатом этих событий. Подобным же образом дело обстоит и с живыми существами. Живые существа приняли форму, которой требует необходимость их развития, в силу же своей пригодности к жизни они кажутся целенаправленно созданными. Иллюзия возникает лишь потому, что только приспособленные к жизни особи сохранились, все же остальные погибли.

Атомисты отрицали существование некой разумной силы, которая целенаправленно управляет миром; разум они считали совершенной, но исключительно человеческой силой, которая служит познанию и не является силой космоса. Кроме того, они ограничили себя: искали непосредственные причины, но не задавали вопроса о первопричине. Вопрос Анаксагора о том, кто же придал изначально движение материи, они не ставили вообще.

С точки зрения метафизики, это было недостатком их системы, но этот недостаток сближает их с теми течениями, которые существуют в современной науке.

С заслуживающей уважения последовательностью и в соответствии со своей причинной программой трактовал явления Демокрит. Небо он понимал так же, как и землю. Он не признавал различий между земной и небесной природой, между земной сферой и звездными сферами, различий, которые играли большую роль до Демокрита и после него и были настолько усилены Аристотелем, что потребовалось двадцать веков, чтобы от них освободиться. Вместе с тем Демокрит предвосхитил мысль о непривилегированном положении Земли, мысль, которая с давних времен овладевала разумом. Он допустил, что Земля не является единственной планетой, на которой есть жизнь; возможно, что только некоторые планеты не имеют для нее условий, в частности, воды. Демокрит считал, что миров бесконечное множество и что одни из них развиваются, а другие находятся в состоянии увядания. Единообразие трактовки всех явлений Демокрит проводил еще дальше — душу он трактовал так же, как и тело. Психические явления объяснялись так же, как и телесные,— как состояния и движения атомов. Душа состоит из атомов, отличающихся от атомов, из которых состоит тело, только тем, что они очень мелки, правильны по форме и подвижны. В конечном счете это те же атомы, из которых состоит огонь. Посредством дыхания атомы души обновляются. Сон и летаргия есть результат частичного, а смерть — полного исчезновения атомов души. Ощущение представляет собой проникновение атомов внешнего мира в органы чувств: звук — это уплотненный воздух, проникающий в ухо; зрительные образы — это части предметов, являющиеся их подобиями, которые отделяются от предметов и достигают внутренности глаза. В концепции «ощущений посредством подобия» («эйдоля»), отделяющихся от наблюдаемого предмета и внедряющихся в ощущающий орган, Демокрит усовершенствовал теорию ощущений через «выделения», которую обосновал Эмпедокл.

Демокрит создал целостную теорию природы благодаря тому, что все без исключения явления трактовал как материальные, именно поэтому он был назван «отцом материализма».

Он несомненно был материалистом, но первым ли? Ранее жившие философы, не исключая тех, которые верили в переселение душ после смерти, считали душу теле-

сной, той же природы, что и воздух, что и огонь. Даже Анаксагор не мог представить себе свой внемировой дух иначе, чем материальным. С точки зрения философии, дух и тело отличались друг от друга в Греции, но вместе с тем это было различие двух родов материи. Демокрит не был здесь новатором, он лишь продолжил существующие традиции.

Ранняя философия всю без исключения реальность трактовала как материальную, но, однако, материю понимала одухотворенной. Ранняя философия не умела объяснить мир как исключительно материальное творение, это смог сделать только Демокрит. Этим и определяется его место в истории материализма.

4. *Этика.* Демокрит вышел далеко за пределы тех границ, которых придерживались философы его времени. Он занимался не только изучением природы, но и систематично исследовал проблемы моральных и эстетических ценностей. Его труды по эстетике погибли, однако фрагментов из работ по этике сохранилось вполне достаточно для того, чтобы реконструировать его взгляды, а они важны как выражение этических взглядов целой греческой эпохи, которая, занимаясь исследованиями природы, уделяла недостаточно внимания сугубо человеческим делам. Семь мудрецов открывали этот период греческой этики, а Демокрит же его завершал. Мудрецы формулировали правила и давали примеры житейской мудрости, а Демокрит, однако, выделил исключительно моральные проблемы, именно: он отделил моральное действие от тех действий, которые совершаются по принуждению, под давлением иных людей или чтобы уподобиться иным людям. Он говорил: «Не из боязни, а по обязанности необходимо избегать ошибок». «Моральный поступок основывается лишь на непричинении зла, даже само желание обмануть является неморальным».

Сущностью этой этики было следующее: наивысшим благом является удовольствие, а средством его поиска — разум. Удовольствие — это состояние гармонии, тишины, спокойствия духа. Оно достигается при помощи меры, поскольку даже роскошь, если она чрезмерна, превращается в свою противоположность. В результате наиболее приятные вещи становятся наименее приятными. Отсутствие, как и чрезмерность, возбуждают душу, нарушая спокойствие духа.

Руководителем поступка должен быть разум, который обязан владеть желаниями. Как в познании, так и в деятельности Демокрит противопоставлял чувства и разум. В про-

тивовес краткой роскоши чувств «роскошь разума содержит в себе нечто вечное». Этика Демокрита была *эвдемонической* и *интеллектуалистической*. Так же, как его теории познания и природы, она была созданием разума, который видел вещи трезво, ясно и пластично.

Роль атомистов в философии, прежде всего, состояла в том, что: 1) была создана рационально-эмпирическая программа исключительно в рамках теории причинности; 2) создана теория атомов, простая, объясняющая огромное количество явлений и имеющая неоспоримые преимущества перед другими теориями материи; 3) сформулирована теория субъективности чувственных качеств, и, наконец, 4) создана наиболее полная во всей античности система материалистической философии.

Влияние Демокрита. Атомизм был наиболее совершенной теорией, которая возникла на первом этапе развития греческой мысли. Демокрит же был великим и всесторонним ученым, славу которого приглушило стечение обстоятельств: гибель его работ, и невнимание со стороны последующих поколений, и появление огромных фигур Платона и Аристотеля. Можно допустить, что Демокрит, с его трезвым взглядом на мир и просвещенным материализмом, был выразителем взглядов греческой интеллигенции того времени. Но достаточно скоро, еще при его жизни, прежде всего среди философов произошел отход от способа мышления Демокрита и поворот в направлении финализма и идеализма. Из тех, кто в свое время занял эту новую позицию, многие встали в оппозицию Демокриту по проблеме природы вещей. *Платон* промолчал о своем противнике-материалисте, хотя и знал его работы; в своих произведениях он его ни разу не упомянул.

Однако даже в период наиболее широкого распространения идеализма Демокрит имел своих учеников-сторонников, благодаря которым его взгляды дошли до эпохи эллинизма, когда они вновь получили широкое распространение. Одна ветвь демокритиков развивала естественнонаучные и этические элементы учения Демокрита. Эта ветвь через Навсифана привела к *Эпикуру,* в школе которого философия Демокрита возродилась. Вторая ветвь, в свою очередь, развивала те критические мотивы, которые содержались в его философии, и совершенно не случайно придала им, вопреки намерениям учителя, скептическую окраску. Эта вторая ветвь привела к *Пиррону* и школе скептиков. Генеалогия выстраивалась в античности следующим образом: Демокрит, его ученик Несса, Метродор из Хиоса, Диоген из

Смирны, Анаксарх и, наконец, его ученик Пиррон. Из трех новых школ, которые возникли в эллинскую эпоху, две — эпикурейская и пирронская — обязаны своим происхождением Демокриту. Цицерон, который знал работы Демокрита, считал его великим философом наравне с Платоном. Эта оценка изменилась лишь на закате античности, в период роста религиозного сознания во времена Цезарей. В то время в философских кругах среди неопифагорейцев и неоплатоников бытовало мнение о том, что истинная греческая философия была исключительно идеалистической и дала лишь трех великих мыслителей: Пифагора, Платона и Аристотеля. Такое понимание из поздней античности перешло в средневековье и христианскую философию. Нет ничего удивительного в том, что произведения Демокрита, осуждаемые и подвергавшиеся отрицанию, погибли. И если они оказали влияние впоследствии, то только через труды верных его памяти эпикурейцев.

Пифагорейцы

В то время, как одни греческие философы — от Фалеса до Демокрита — жили и работали в Ионии, другие обосновались в западных ионийских колониях, в Италии. Из этих «италийских» философов наиболее видную группу составляли пифагорейцы. Приблизительно в середине VI в. Пифагор основал этически-религиозный союз, который стал центром научных исследований. В течение нескольких веков пифагорейцы были пионерами математических и естественнонаучных исследований. Связь религиозной мистики с точными научными исследованиями была особенностью союза. С одной стороны — религиозная, а с другой — математическая ориентация придала пифагорейской философии особую краску.

Пифагор жил в VI в. до н. э. (570—497 гг.). Как и другие философы VI в., он родился в восточных ионийских колониях на острове Самос. Когда ему было около 40 лет, покинул Ионию, которая в это время начала войну с персами, и после длительного путешествия осел в колониях Великой Греции, где обнаружил хорошие условия для интеллектуальной деятельности. Там он начал свою реформаторскую работу: в Кротоне основал союз, который получил название пифагорейского. Этот союз пережил своего творца, и достаточно трудно отделить заслуги основателя союза от заслуг его более поздних членов. Ведь Пифагор ни одной работы после себя не оставил, а те произведения, которые в после-

дующие столетия распространялись в Греции под его именем, были апокрифами. Более поздние пифагорейцы часто собственные идеи приписывали основателю союза для того, чтобы воспользоваться его авторитетом и дать, как это было принято в Греции, образцы вечной мудрости. Таким образом была создана мифическая личность Пифагора как творца того, что было результатом работы поколений. Его имя было так окутано легендой, что еще в античности было очень трудно отделить ее от истины. Уже Аристотель не отделял взглядов основателя союза от взглядов его учеников и говорил только о «пифагорейцах» вообще.

Сам Пифагор действительно стимулировал развитие религиозных, этических и политических идей, которых придерживался пифагорейский союз. Менее достоверно то, что он был инициатором научных идей пифагореизма; как бы то ни было, он не создал целостного пифагорейского учения, которое принадлежит более позднему этапу в развитии культуры мышления и является результатом деятельности многих неординарных личностей.

Пифагорейский союз хотя и принимал деятельное участие в политической борьбе в Греции, не был политическим союзом в полном смысле этого слова; был в большей степени этическим и моральный союз. Он присоединился к аристократической партии, надеясь при помощи аристократии реализовать свои строгие и консервативные моральные лозунги. Лозунги были дорическими, и уже в древности осознавалось различие между суровым дорическим стилем мышления и жизни, который Пифагор вводил в Великой Греции, и ионическим стилем, преобладавшим в восточных колониях. Его судьбу решила связь с политическими движениями, для которых были характерны грубость поведения и глубина падения, которые были определяющими для политических организаций того времени. После 440 г. политический союз пифагорейцев перестал существовать.

В конечном счете пифагорейский союз преследовал не только этические, но и религиозные цели. Собственно говоря, в основе союза лежали религиозные верования, к которым пифагорейцы добавили свои этические предписания. В то время в Греции под влиянием Востока и Тракии стали создаваться религиозные союзы, в основе которых лежали тайные науки и мистерии, а также попытки известных магов предоставить душам возможность общаться с Богом. Мистерии Аполлона происходили в Дельфах, мистерии, посвященные подземным богам,— в Элее. Певец Орфей помогал тем, кто устраивал мистерии, под его началом

существовал союз орфиков. Целью мистерий было общение с божеством. Это были чистейшей воды религиозные явления, охватившие Грецию. Пифагор, посвященный в Аполлонийские и Орфические таинства, создал религиозный союз для их культивирования. Он ввел в союзе не только поклонение богам, но и следование определенным правилам жизни, так что из изначально религиозного союз стал этическим союзом. Желая реализовать свои идеи, Пифагор создал политический союз. В Ионии для этого не было соответствующих условий, поэтому свои начинания он перенес в Великую Грецию. Таким был генезис пифагорейской школы.

Этот союз, возможно, канул бы в небытие вместе со множеством греческих религиозных сект, если бы его члены не вторгались всякий раз в область философского знания, если бы одним из средств очищения души не считался научный труд. В то время как в других сектах для того, чтобы высвободить душу из тела и соединить ее с божеством, использовали мистические средства, применяя музыку и танцы, которые приводили человека в состояние экзальтации, Пифагор делал упор на аскетической жизни и научных исследованиях. В V в. в союзе произошел раскол на «акусматиков» и «математиков». «Акусматики» желали придерживаться в союзе орфического духа и примыкали к его мистическим и сакральным направлениям; «математики», не нарушая связей и веры акусматиков, желали, однако, быть прежде всего людьми науки и в этой сфере деятельности служить союзу. У первых преобладала вера в мистические таинства, а у вторых — стремление к рациональному объяснению действительности. Последние, «математики», и превратили религиозный союз в научную школу. Из того, что сам Пифагор вряд ли бы мог обосновать, пифагорейская школа создала развитую научную систему и свои собственные философские воззрения.

Верования пифагорейцев, как и орфиков, касались души и метемпсихоза и по своему содержанию были далеки от ионийской философии. Они сводились к ряду положений: 1. Душа существует отдельно от тела (иными словами, пифагорейцы, как и все греки того времени, представляли себе душу наподобие тела). 2. Душа может присоединиться к любому телу. Как писал Аристотель: «В соответствии с пифагорейскими представлениями, каждая душа может войти в любое тело». Это верование было достаточно распространенным среди греков и находит свое выражение в признании «превращения» людей в животных. 3. Душа более устойчива, чем тело.

Она сохраняется даже тогда, когда тело гибнет, она более совершенна и обладает бóльшими потенциями, чем тело. 4. Тело для души — тюрьма. Это верование орфиков и пифагорейцев возникло из их убежденности в совершенстве, разнообразии потенций и устойчивости души, придающей крепость тленному и легко уничтожимому телу. 5. Душа вселяется в тело в силу того, что она отягощена виной. Помещение в тело — знак упадка. Это была характерная для пифагорейцев, и не только для них, попытка объяснить, почему душа находится в вынужденной связи с телом. 6. Душа освободится от тела, если очистится, а очистится, когда ответит за свою вину. Наказанием для души является вселение в тело; она освободится, если пройдет через ряд тел. Другой способ очищения — кары пекла, которые признавались орфиками, но не находили поддержки у пифагорейцев. 7. Телесная жизнь человека имеет определенную цель — она служит освобождению души. Загробная жизнь, которая большинству греков представлялась смутным и бесцельным блужданием теней, получила в религиозных сектах пифагорейцев и орфиков объяснение. Из веры в переселение душ следовали этические предписания, например вегетарианство (дабы не съесть воплощенную духовную сущность) или даже непринятие присяги (дабы не нарушить те обязательства, которые были даны в предыдущих воплощениях). 8. Несчастья, которым является перевоплощение, можно избежать при помощи религиозной практики. Такой практикой была мистерия. Она служила для того, чтобы приблизить освобождение души или на какое-то время освободить ее из тела. Мистерия в сектах пифагорейцев и орфиков считалась религиозной, но пифагорейцы не менее действенным считали аскетический, набожный и справедливый жизненный уклад — «пифагорейский стиль жизни».

Эта тайная наука о душе с религиозных высот Греции дошла через Пифагора до людей, которые занимались философией.

Ученые-пифагорейцы. Имена пифагорейцев мало известны. Это объясняется тем, что стремление и желание личностного выделения, типичного для греков, сознательно подавлялось пифагорейцами. Известно, что одна часть союза — так называемые «математики» — специально посвящала себя науке. Можно принять за истину, что философские и научные успехи школы были достигнуты более поздними поколениями «математиков», а не являлись результатом труда ни Пифагора, ни Филолая, которого историки XIX в. считали ведущим пифагорейским ученым и который

был, как нам кажется, не совсем самостоятельным мыслителем.

Научный расцвет пифагорейской школы пришелся на V—VI вв.— время так называемых «молодых пифагорейцев». Наиболее выдающимися учеными этого периода были *Архит из Тарента* и *Тимей из Локра,* которых Платон посещал в Италии. В следующем поколении *Евдокс, Филолай* и *Эврит* в конце V в. принесли учение пифагорейцев в Грецию и основали союз в Фивах, а один из их учеников, Ксенофил, открыл школу в Афинах. В этот период пифагорейская школа вышла за италийские пределы и принимала участие в развитии науки Греции вместе со школами Анаксагора и Демокрита, а затем Платона и Аристотеля.

Научные взгляды. 1. *Открытия в математике и акустике.* Научные поиски, которые предпринимались в пифагорейском союзе, касались прежде всего математики. «Так называемые пифагорейцы первыми занялись математикой и двинули ее вперед»,— писал Аристотель. Они первыми начали научно осваивать ту область, которой до них занимались практические счетчики и геометры. Жрецы символически, а пифагорейцы вполне научно смогли найти путь между символикой и практикой. Они сделали из геометрии науку тогда, когда, как говорил аристотелик Эвдем, начали с разработки начал (принципов), а не с материальных предметов. В геометрии они открыли два наиболее элементарных положения: о сумме углов треугольника и теорему, носящую сегодня имя Пифагора, хотя она и не им самим была открыта. Они ставили перед собой конструктивные задачи, для решения которых возникли понятия «парабола», «эллипс», «гипербола». В арифметике они, собственно говоря, занимались классификацией чисел: различали четные и нечетные числа, являющиеся и не являющиеся квадратами, совершенные и несовершенные, выделяли иррациональные числа. Они создали начала математики, хотя их доказательства были достаточно примитивными; теорему о сумме углов треугольника выводили отдельно для равнобедренных, неравнобедренных и равносторонних треугольников, постоянно обобщая результаты. Чрезвычайно важно, что числа трактовались в связи с пространственными фигурами (отсюда до сегодняшнего дня сохранилось название «квадратных» чисел), собственно, при применении чисел к геометрии они выделили иррациональные числа.

Пифагорейцы занимались также акустикой в связи с музыкой, которая, в соответствии с их верованиями, имела очищающую силу. И в этой области они совершили выдаю-

щиеся открытия: во-первых, открыли, что причиной звука является движение и, следовательно, что музыкальные звуки подчиняются математической закономерности. Гармонически звучащие интервалы соответствуют простым числовым соотношениям: половина струны дает октаву, а $^2/_3$ — квинту исходного тона. В аккорде С с длиной струн 1, $^2/_3$, $^1/_2$ создается особая пропорция, которую назвали «гармонической». Загадочное явление, каким представляется гармония, получило следующее объяснение: что оно есть числовое отношение и устанавливается благодаря числу.

2. *Число как начало бытия.* Математические и акустические достижения свидетельствовали об эффективности общей философской концепции пифагорейцев. Мы всегда в ней встречаемся с числом как фактом, говорящим о характеристике вещи; видя, как благодаря им появляются пространственные фигуры, слыша, как с их помощью создаются гармонии звуков, настолько поверили в их универсальность, что на вопросы, с чего начинается мир и что является начальным фактором, они не отвечали ни «вода», ни «воздух», как это считали ионийцы, но отвечали: «число». «Появившаяся математика,— пишет Аристотель,— если принять во внимание, что ее начала являются началами любого бытия, поскольку в ней числа являются первичными по своей природе, в конечном счете, они считали, что видят в числах счетные подобия с тем, что есть, что будет, и эти подобия более многочисленны, чем в огне, земле, воде... считали числа первичными во всей природе, элементы чисел являются элементами бытия, небеса, в целом, есть гармония и число».

Эта парадоксальная теория была, в целом, естественной для пифагорейцев. Она когда-то была разработана при помощи распространенной в Греции символики чисел, в соответствии с которой числам приписывали реальную силу. Кроме того, пифагорейская теория явилась результатом, во-первых, занятия математикой, поиска количественных характеристик, рассмотрения не столько вещей, сколько отношений между ними; во-вторых, обобщения греческого и особенно пифагорейского опыта соединения арифметики и геометрии, трактовки чисел как пространственных величин; в-третьих, явилась результатом открытия, что структура явлений, даже таких таинственных, как гармония, зависит от пропорции и числа.

Причем вполне правдоподобно, что ученые-пифагорейцы не сформулировали своего вывода до конца V в., но в это время уже была известна теория атомистов. Атомисты

действительно проторили путь пифагорейцам, утверждая, что в вещах реальными являются лишь их количественные характеристики. Из этого утверждения, усвоенного пифагорейцами, последние сделали вывод о том, что вещи не имеют иных характеристик, кроме геометрических; именно этот смысл они и вкладывали в слова «все есть число». Пифагорейцы трактовали число не как абстракцию, но понимали как пространственную величину, как реальную форму: в большей степени эта парадоксальность скрыта в их утверждении космического значения чисел. Как они объясняли это значение? Естественно, что в среде пифагорейцев существовали различные интерпретации. Аристотель, описывая их философию, путался в выражениях, называя числа то «элементами», то «причинами», то «образцами» вещей. В любом случае пифагорейцы понимали число как реальную силу в природе. В понимании греков того времени бытие объяснялось не только тем, что оно занимает пространство, но также и тем, что оно активно, деятельно. Вода Фалеса или воздух Анаксимена были не пассивной массой, а деятельным элементом, который оказывал влияние вовне вокруг себя. Также и числа пифагорейцев. С этой точки зрения, число пифагорейцев не выпадало из линии развития философии того времени, однако (в интерпретации более поздних пифагорейцев) оно вводило в нее новый мотив: впервые за сущностный элемент мира была принята не сама материя, а, говоря языком более поздних греков, ее форма.

3. *Двойственность бытия.* Ионийцы, которые признавали материальное начало мира, могли допустить, что его одного вполне достаточно; вместо этого пифагорейцы, признавая формальный принцип, должны были принять другое начало, ибо форма может существовать только в связи с тем, что сформировано. Допускалось, что в природе существуют два фактора: формирующий и сформированный, ограничивающий и ограниченный. «Природа и Вселенная, все, что в них заключено, состоит из вещей ограничивающих и ограниченных». Фактором, который формирует и ограничивает, для пифагорейцев было число. «Без числа было бы все безгранично, неясно и непонятно»; все было бы беспредельным. Кроме беспредельного, которое у Анаксимандра само по себе создает природу, пифагорейцы принимали второй необходимый принцип: границу, число, т. е. они пришли к дуализму.

Дуализм требовал от них доискиваться противоречий в любых областях. Пифагорейцы составили даже список наиболее важных противоречий: прежде всего, ограниченное и

беспредельное, четное и нечетное, единое и многое, направления вправо и влево, женское и мужское начала, движение и покой, прямая и кривая линии, свет и темнота, добро и зло, квадрат и продолговатая фигура, и т. д.

4. *Числовые спекуляции.* Свою философскую концепцию числа пифагорейцы развивали и применяли двумя отличными друг от друга способами: спекулятивно и в эмпирических научных исследованиях.

В первой области преобладала фантазия и символически истолкованные числа. «Собирали,— пишет Аристотель,— любые соответствия между числами и гармониями — с одной и характеристиками — с другой стороны, сравнивая, сопоставляли их. А там, где чего-либо не хватало, там соединяли их искусственно, чтобы вся их система была связана». Древнюю символику чисел пифагорейцы излагали систематически, создавая как бы схему все более сложных характеристик: 1 обозначает точку, 2 — линию, 3 — плоскую геометрическую фигуру, 4 — геометрическое тело, 5 — характеристики физических тел, в частности, цвет, 6 — жизнь, 7 — душу, 8 — любовь, 9 — справедливость, 10 — совершенство Вселенной.

Числовые спекуляции пифагорейцы вводили в науку о природе. Наиболее совершенным телом, которое имеет самое простое строение, является шар, поэтому они понимали мир как шар. Вокруг центра мира располагали целый ряд сфер — как концентрические шары, к которым прикреплены небесные тела. Поскольку они считали число 10 наиболее совершенным, а знали лишь пять планет, небо устойчивых звезд, Солнце, Землю, Луну — всего девять сфер — и постулировали существование еще одной неизвестной планеты и сферы.

Как бы то ни было, склонность к спекуляциям такого рода была характерна для пифагорейцев и в последующих поколениях, однако теперь уже под влиянием Платона. Их подлинно оригинальный способ мышления выражался между тем в эмпирически строго научных исследованиях природы.

5. *Астрономические открытия и новая картина мира.* Естественнонаучные интересы пифагорейцев концентрировались, прежде всего, вокруг великих законов строения космоса. Сначала они сосредоточились на поисках формы Земли. Еще до пифагорейцев, чтобы объяснить, почему звезды на Востоке появляются раньше, чем в Греции, ученые допускали, что Земля имеет форму впадины. Восток лежит ближе к

ее краю и поэтому он выше и ближе к звездам. Когда эта гипотеза не подтвердилась, пифагорейцы предложили прямо противоположное: Земля выпукла. Эта гипотеза, которая разрешила трудности, была достижением пифагорейцев в эпоху, более близкую к Платону. Признание шарообразности Земли было революционным открытием: было принято, что горизонт есть ошибка перспективы и что настоящая форма Земли естественным путем не может быть определена, а может быть постигнута только математической мыслью.

Другая идея того же поколения пифагорейцев порывала со старым допущением Демокрита о том, что Вселенная наполнена земной жизнью, воздухом. Пифагорейцы же утверждали, что воздух окружает только Землю, пространство Вселенной — пустота, заполненная эфиром. Звезды, перемещающиеся в пустоте, не могут быть приведены в движение давлением воздуха, заставляет же их двигаться сила, которая заключена в них самих. Пути звезд не зависят от внешних причин, не подвержены случайным изменениям; но они перемещаются благодаря своей внутренней силе и поэтому планеты не блуждают среди устойчивых звезд, как считалось ранее, а кружат по устойчивым постоянным путям. Это был взгляд, который на современников, как об этом можно судить по реакции Платона, произвел сильное впечатление: в бескрайних звездных сферах присутствуют порядок и регулярность.

Уверенность в регулярности движения планет, наряду с фактом различной высоты их вращения, привела пифагорейцев в дальнейшем к определению расстояний до планет и скоростей их движения. Решение проблемы было облегчено открытиями в акустике. Архит в своей «Гармонии» понимал звуки как движение, точнее — как колебание звучащего тела, и обнаружил, что высота тона находится в прямой зависимости от скорости движения и в обратной зависимости от длины тела. Пифагорейцы, начиная с Архита, полагали, что это открытие дает им в руки общее правило движения, которое распространяется не только на звучащие, но и на видимые тела. В соответствии с этим правилом они разрешали свои астрономические проблемы: скорость планет находится в обратном отношении к расстояниям до них. Пифагорейцы пришли к тому же мнению, что и Кеплер. Это подтвердило их идею о том, что Вселенная не есть дело случая, как считал Демокрит, но и в целом — математическая пропорция и гармония. Открытие пифагорейцев создавало новую картину природы.

Открытия пифагорейцев, между тем, следовали одно за другим. Осознав шарообразность Земли, пифагорейцы пришли к мысли, что Земля может вращаться вокруг своей оси и не менять свое центральное место во Вселенной. Они объясняли астрономические явления ее осевым вращением. Гипотеза о вращении Земли вокруг своей оси была известна, по Платону, в середине IV в. до н. э. Среди пифагорейцев, однако, преобладала другая гипотеза: они полагали, что Земля вращается вокруг идеального центра планетарной системы. Это и есть пифагорейская система. Неизвестно, кто первым предложил эту гипотезу, но мы знаем, что ее защищали многие пифагорейские ученые, такие как Филолай, Экфант, Гикет и близкий им платоник Гераклид из Понта. Они были убеждены, что движением Земли можно объяснить астрономические явления, что движение Солнца с востока на запад является образцовым и ему реально соответствует обратное движение Земли. Пифагорейцам не пришла в голову идея двойного движения Земли, однако, как видим, до учения Коперника было уже достаточно близко. Земля, по их представлениям, была шарообразной, как и звезды; она в их глазах утратила свое исключительное место (как и у Демокрита), которое занимала в древности, и стала звездой среди звезд. Это была новая картина мира, и пифагорейская мысль делала наиболее трудный шаг вперед в познании строения мира, поскольку с помощью доказательства пифагорейцы побеждали наиболее естественные и устойчивые человеческие представления.

6. *Гармония мира.* Связывая свое открытие закономерного строения Вселенной с акустическими открытиями, пифагорейцы подошли к особой теории, в которой соединялись воедино их спекуляции и научные исследования. Установив, что причиной звука является движение, они утверждали, что звездные сферы, которые вращаются вокруг центра мира, своим движением также вызывают звук. Этот звук имеет гармонический характер, поскольку расстояния между сферами составляют гармонические пропорции: в пространстве должна звучать «музыка сфер», симфония мира, которую мы не слышим только потому, что все звучит устойчиво и равномерно.

Этим утверждением пифагорейцы выражали свою уверенность в совершенной гармоничности мира. К такому выводу их привели собственные научные исследования и открытия. Аристотель отмечал, что «они видели в числах особенности и гармонические отношения, а поскольку

числа, по их мнению, занимали первое место во всей природе, поэтому они принимали, что весь мир есть гармония и число». Проблема гармоничности мира была для них особенно деликатной, если принять во внимание дуализм их философии, который требовал постоянного поиска противоречий во всем. Однако, несмотря на противоречивость такой позиции, пифагорейцы считали, что мир устроен гармонично. И поэтому они называли его космосом или порядком (гармонией).

Значение. Пифагорейцы оставили о себе память во многих областях: во-первых, отделили религиозные верования о душе от вопроса о ее предназначении; верования не были их оригинальным творением, но, несмотря на это, они ввели их в философию. После пифагорейцев такие идеи, как вера в двойную природу человека, в самостоятельность и устойчивость души, в ее божественную природу, в ее греховность, в ее временную связь с телом и ее потребность в очищении, вошли в греческую философию. Другая область их деятельности лежала на противоположном конце — в научных исследованиях, положивших начало и ставших образцом строго научных исследований в Греции, которые привели ко многим астрономическим открытиям и, в итоге, к новой картине мира, описанной, прежде всего, математически. В первую очередь с этими исследованиями пифагорейцев были связаны известные метафизические концепции, а именно: теория числа, понятого как начало мира, и убеждение в гармоничности мира.

Развитие пифагореизма происходило, как нам кажется, следующим образом: в первый, *старопифагорейский,* период, во времена Пифагора и его непосредственных последователей, в IV в. пифагореизм имел религиозный характер и был политическим течением. Во второй половине V в. и в IV в., во времена Архита и Евдокса, связь союза с религией ослабла и на первый план выдвинулись научные задачи пифагореизма. Этому второму периоду пифагореизм обязан своим местом в истории науки и философии. Внутри периода удается также выделить еще две фазы: раннюю, когда преобладали *эмпирические* исследования, и позднюю, послеплатоновскую, когда в среде пифагорейцев возобладали *спекулятивные* построения. Третий, *неопифагорейский,* период на закате античной эры, главным образом в I в. до н. э. и в I в. н. э., выпал на время усиления религиозной жизни; в этот период возродились религиозные, аскетические и мистические доктрины старого союза в соедине-

нии со спекулятивной философией, но не в чистом виде, а со значительными вкраплениями платонических, стоических и восточных мотивов.

Влияние пифагореизма. Пифагорейская доктрина развивалась не только внутри союза, но и оказывала влияние за его пределами. Наиболее влиятельным сторонником пифагорейской философии был Платон, который познакомился с ней через Архита и Тимея, а может быть, и с помощью Симиаса и Кебеса, которые были членами пифагорейского союза. В Фивах Платон многое воспринял из математической теории бытия, из мистической теории души, полностью принял астрономию пифагорейцев. Пифагорейский элемент стал одним из важных элементов его системы. Благодаря авторитету Платона взгляды пифагорейцев получили огромное распространение. Пифагореизм в пору своего расцвета оказал влияние и за пределами философии: его влияние испытали комедиограф Эпихарм и скульптор Поликлет, который свое учение о красоте человеческого тела основывал на пифагорейских понятиях симметрии и гармонии. Врач Алкмеон, один из пионеров научной медицины, применял пифагорейские теории в этой области и считал здоровье гармонией имеющихся в организме противоречий.

Особенно велико было влияние пифагорейцев на дальнейшее развитие астрономии. И сам Платон, и астроном-платоник Гераклид Понтийский приняли «пифагорейскую систему». От нее до гелиоцентризма Коперника оставался один шаг. Его сделал астроном из школы Аристотеля *Аристарх* в середине III в., отождествивший центр мира с Солнцем и принявший двойное обращение Земли. В середине II в. *Селевк* подтвердил своими доказательствами гипотезу Аристарха. Однако этот взгляд не привился в древности. Прежде всего Аристотель, защищая естественно-чувственный образ мира, выступил против него и обратился к гелиоцентрической системе сфер Евдокса (также пифагорейца). За Аристотелем пошла его школа и платоновская Академия, кроме выступлений Аристарха и Селевка, система Евдокса, улучшенная и завершенная Птолемеем в александрийский период, стала последним словом, которое античность произнесла в астрономии. Однако идеи пифагорейцев и их последователей о гелиоцентрическом строении Вселенной, не получив признания у современников, все-таки через полторы тысячи лет, уже в Новое время, послужили науке. Кеплер вспоминал, что он уже хотел отказаться от решения своих задач, но, прочитав «Гармонию» Птолемея, нашел то, что искал. А Коперник утверждал, что обнаружил у Цицерона и

Плутарха свидетельства о древних сторонниках гелиоцентризма; интересно, что способ его мышления был насквозь пифагорейским — создавая систему мира, Коперник считал, что мир формирует гармония.

ВЫВОДЫ
Проблемы развития философии первого периода

В рассматриваемый период развитие философии носило, главным образом, космологический характер; психологические и теоретико-познавательные проблемы находились как бы на втором плане; теологические проблемы еще не отделились от космологических; этические проблемы появились только в зачаточном виде.

I. *Из космологических проблем* главными были:

1. Проблема начала (архе). Разумеется, речь шла о начале, из которого возникает реальность, а впоследствии, у наиболее зрелых мыслителей,— о начале как основном элементе, о природе реальности. На это каждый, кто в тот период хотел называться философом, должен был иметь ответ. И у каждого философа был свой ответ, отличный от других: один говорил, что основой является вода, другие — что безграничная и неопределенная материя, воздух, огонь, земля, четыре стихии, зародыши, атомы.

Предметом философских рассуждений было также количество начал. Философия, начавшаяся с монизма, вначале имевшего наивный характер, не осознавала следствий из своих собственных посылок, впоследствии отчетливо сформулированных элеатами; в то же время во второй части начального периода, начиная с Эмпедокла, возобладал плюрализм.

2. Проблема природы становления реальности. Дополнением к первому вопросу: из чего возникает реальность? — был второй: как происходит развитие реальности в дальнейшем? И на этот вопрос также было множество ответов: превращение одной вещи в другую, разделение противоположностей, сгущение и разрежение материи, смешение элементов. Последний ответ в конце рассматриваемого периода возобладал над всеми остальными.

3. Проблема причины становления реальности: какова та сила, которая вызывает изменения реальности? Отыскивая ответ на этот вопрос, философия последовательно шла следующими путями: а) от монизма к плюрализму (Гераклит и Парменид еще говорили об одной силе, а Эмпе-

докл уже о двух противостоящих силах, которые взаимодополняют друг друга); б) от трактовки материи и силы в их нераздельности (так называемый гилозоизм) к их разделению; в) от принятия силы, действующей внутри мира, к внемировой силе (у Анаксагора); г) от анимистической трактовки действующей силы к ее механическому пониманию (у атомистов).

4. Проблема устойчивости мира: является ли мир непрестанно изменяющимся или в нем есть некий устойчивый элемент? Поколение Гераклита и Парменида имело явно противоположные взгляды на этот вопрос, в конце же рассматриваемого периода наметились определенные попытки компромисса. Несмотря на то, что вариабелизм нашел своего провозвестника, в целом, однако, упорные поиски устойчивых элементов реальности стали характерной особенностью этих ранних философских доктрин. К проблеме устойчивости тесно примыкает проблема закономерностей мира. Даже Гераклит признавал, что вечный закон Логоса властвует в мире.

II. *Теоретико-познавательные и психологические проблемы* были менее развиты, чем космологические. Между тем, прямо на поверхности лежали две проблемы:

1. Проблема восприятия, вокруг которой группировались более частные психологические вопросы. Трактовка этих вопросов была чисто природной, и разрешались они в соответствии с общими принципами данной системы.

2. Проблема истинности познания. Некоторые мыслители этого периода, принадлежащие к различным направлениям, скептически высказывались на эту тему (например, Ксенофан, Эмпедокл, Демокрит, Алкмеон). Прежде всего, это относилось к чувственному познанию. Это было исключением из естественного наивного догматизма, с которого началась философия, однако это не помешало ни одному из философов этого периода создать универсальные космологические системы.

Понятия и термины. Инструментарий понятий и терминов, при помощи которого философы первого периода решали свои проблемы, был весьма ограничен: природа (фюзис), принцип, начало (архе), несколько позже мир, понятый как закономерный порядок (космос), бытие (единое), разум (логос) и дух (нус), понятые как космические силы,— вот наиболее важные понятия.

Характерным для этого архаического периода развития

философии было сопоставление противоположных понятий: света и темноты, густой и жидкой материи, становления и гибели, движения и покоя, бытия и небытия, согласия и несогласия (связывающей и разделяющей силы), порядка и хаоса, добра и зла,— все это было известно еще до Гераклита и Парменида, новые противоположности оставили после себя пифагорейцы.

Различные выражения, которые впоследствии стали философскими терминами, уже употреблялись в то время, однако, в обыденном, а не в философском языке. Философская терминология тех древних времен в дальнейшем не сохранилась; она была заменена терминологией классиков. Более поздние греки дали свое толкование понятиям древних мыслителей. Такие понятия, как «архе» и «материя» не восходят к временам Фалеса, понятие «стихия» не употреблял Эмпедокл, понятие «гомеомерия» не принадлежит Анаксагору. Это более поздние толкования старых понятий.

Итоги периода. Первый период развития философии имел, по сути дела, подготовительный характер и те результаты, которые важны для того времени. Философские представления тех далеких времен, например, о том, что мир появился из воды или из четырех стихий, либо представления об ощущениях, которые появляются благодаря подобиям вещи, проникающим в органы чувств,— эти взгляды были, главным образом, ошибочны, но они сохранили свою ценность потому, что проложили путь к последующим истинам. Этот период заслуживает внимания не столько в силу значимости теорий, созданных в то время, сколько в силу важности происходившего процесса формирования понятий (например, бытия, природы, начала, духа, атома), с помощью которых в более поздние периоды возникли уже иные теории.

Тем не менее, и в теоретическом отношении этот ранний период имел результаты непреходящего значения. К ним относятся, в частности, мысль (Гераклита) о всеобщей изменчивости вещей и мысль (Парменида) о возможности дедуктивного постижения истины. Однако обе эти идеи сразу же были использованы крайним и поэтому ложным образом.

В более поздние времена крайность стала как бы естественной чертой философии: поскольку предмет ее исследования настолько широк и содержит в себе столь много разнообразных мотивов, что для того, чтобы их сделать более ясными, философы должны были их упрощать и в необходимых случаях вынуждены были вовсе отбрасывать некоторые из них, поскольку оставшиеся мотивы получали чрезмерное,

не свойственное им значение. В результате философские теории приобретали крайний и односторонний вид, становились ложными; но лишь таким образом объекты философии удавалось сделать доступными восприятию и понятными, и в целом лишь поэтому философские теории были вообще возможны. В значительной мере от крайности к крайности, от заблуждения к заблуждению шло развитие философии, тем не менее на этом пути она приближалась к истине.

Крайней односторонностью отличались не только вариабелистская философия Гераклита и дедуктивная философия Парменида, но также и математическая философия пифагорейцев, и атомистическая — Демокрита. Это наиболее совершенные образцы первого периода развития философии, которые сохранились в неизмененном или малоизмененном виде вплоть до нашего времени.

Из всех идей первого периода наибольшее значение в развитии философии сохранили идеи критического, чисто деструктивного характера. Аргументы Зенона против движения и антиномии, разработанные мегарской школой, не были наиболее важными идеями, но они были теми идеями, которые сразу заняли свое место в философии и практически в неизмененном виде дошли до нашего времени, в то время как все другие идеи этого периода постепенно подверглись исправлениям и изменениям.

Хронология. Первый период развития философии охватывает приблизительно шесть поколений философов. К первому поколению, расцвет которого наступает около 600 г., принадлежит Фалес, ко второму (около 570 г.) — Анаксимандр, к третьему (около 540 г.) — Анаксимен — все это ионийские времена. К третьему поколению относятся также Ксенофан и Пифагор. Оба они, однако, были, скорее, предшественниками философов, чем самостоятельными философами. В этом поколении началась эмиграция философов из Ионии в Италию. У философов этих трех поколений философия носила сугубо архаический характер.

Но уже в четвертом поколении, приблизительно в 500 г., поколении Гераклита и Парменида, имела место уже принципиальная постановка проблем, а также разграничение позиций. Пятое поколение философов (около 460 г.) украшено именами Левкиппа, Эмпедокла, Анаксагора, а также Зенона из Элеи и первых ученых, последователей Пифагора; этот период дал сложные системы природы, богатое развитие диалектики и положил начало научным достижениям. Шестое поколение философов, к которому принадлежали Демокрит и пифагорейцы-математики, явилось достойным результатом

двухвекового развития, однако его деятельность пришлась уже на новый период, к которому принадлежали великие софисты и Сократ.

Исторические события. Философия появилась в Греции на несколько веков позже, чем железо, а также буквенное письмо. Она возникла позже поэзии (в частности, «Илиады» и «Одиссеи») и позже скульптуры (около 700 г.).

Когда в Греции зарождалась философия, в зените своего развития находились государства Востока: египетские, нововавилонские, Среднего и Ближнего Востока, средиземноморские. На судьбу Греции особенно сильно повлияли притязания Персии. Под владычеством персов до 546 г. находились города Малой Азии. Персидские войны стали для греков источником больших потерь и страхов, но также ярких триумфов и побед: достаточно вспомнить Марафон (490 г.), Фермопилы и Саламин (480 г.), Платейю (479 г.).

Во внутренней политике для Греции первый период развития философии совпал с закатом царств, крушением олигархических республик и тираний и началом демократии. Солон (594 г.) заложил основы афинской демократии. Происходили глубокие экономические и социальные изменения: осуществлялся переход от натурального хозяйства, известного со времен Гомера, от слаборазвитой меновой торговли к началам производства, которое по мере своего развития требовало все больше и больше рабов.

Поэзия переживала не меньший, чем философия, расцвет. Анакреон и Сафо были ровесниками натурфилософов середины VI в. В V в. жили Пиндар и Эсхил. На рубеже VI и V вв., в эпоху Гераклита и Парменида, берет начало древняя аттическая комедия. В Греции появляются прекрасные произведения в поэзии и философии; в скульптуре в это время наступает период архаической архитектуры, давший прекрасные расписные вазы, расцветает пелопоннесское искусство литья.

Спорные проблемы. Спорным и подлежащим дискуссии в этот ранний период было без малого все. Работы философов этого времени погибли, сведения о них восходят к более поздним авторам, оказываются чаще всего противоречивыми и поэтому не могут безоговорочно приниматься на веру современной критикой; они по большей части представляют собой домыслы. Некоторые философы оставляют впечатление мифических личностей, особенно Фалес и Пифагор, последний, возможно, вообще не был философом; что же касается Левкиппа, то под вопросом остается даже его существова-

ние. Хронология и последовательность философских доктрин были для древних доксографов областью допущений, которыми они успокаивали некоторые свои генеалогические потребности. Остаются дискуссионными многие нерешенные вопросы: зависел ли Парменид от Гераклита, или наоборот; был ли Ксенофан учителем Парменида или его учеником; пользовался ли Демокрит математически-философскими взглядами пифагорейцев или, напротив, он сам был для них образцом; много спорного относительно первенства Левкиппа, Эмпедокла и Анаксагора; обсуждалось предсказанное доксографами отделение Гераклита и Ксенофана от милетских философов; даты жизни Гераклита даны античными хронологами, отличающимися друг от друга на двенадцать олимпиад; аналогичная информация о Парменида очень противоречива, а о Демокрите настолько неконкретна, что можно обозначить лишь границы столетия, в котором он жил. Не решена проблема влияний Востока на греческую философию. Современные историки всеми доступными им научными средствами стараются разрешить все эти проблемы, но большинство из них остаются достаточно дискуссионными.

Собственно говоря, такая же неуверенность присутствует также и в попытках охарактеризовать воззрения первых философов. Взгляды Фалеса от начала до конца являются допущением исследователей. Понятия «принцип» и «природа» у ионийских философов удается интерпретировать наиболее разнообразными способами. В учении Анаксимандра вызывает сомнение, считал ли он «безграничное» пространственно неограниченным и неопределенным, с точки зрения качества. Гераклит, который издревле считался «темным», как правило, интерпретировался достаточно ясно и согласованно; спорными являются второстепенные проблемы его философии, например: является ли огонь понимаемым буквально или только символически. Зато философия Ксенофана представляет собой набор знаков вопроса: одни понимают его бога теистически, а другие — пантеистически, одни идентифицируют его с небом, другие — с Землей, а третьи — с материей, душой мира, космической силой.

В учении Парменида предметом дискуссии является его понимание бытия (материальное или абстрактное), понимание единства бытия и мышления; интерпретация второй части его поэмы, утверждения которой противоречат тем, которые высказаны в первой части. Существует большая литература о парадоксах Зенона, в которой не только предлагаются различные решения его задач, но и очень разноречиво

интерпретируются его намерения. В философии Анаксагора предметом живой дискуссии является ее центральная концепция «духа»: является ли он материальным, особенным или идентичным с Богом? Спорной остается также его интерпретация теории материи: принимал ли он виды «зародышей» в неограниченном количестве? В философии Демокрита больше всего вызывала споры его теория познания. А в философии числа пифагорейцев количество спорных вопросов бесконечно; доктрины пифагорейцев не ясны и неизвестно, кто был их непосредственным творцом — сам Пифагор, Филолай, Архит или еще кто-либо. Многовековое существование школы, обилие течений, которые в ней создавались, таинственность, окружавшая союз, разноречивые свидетельства, распространявшиеся более поздними приверженцами школы,— все это неизмеримо затрудняет, если не сказать больше, решение проблем пифагореизма.

ВТОРОЙ ПЕРИОД АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В V в. центр духовной жизни Греции переместился из колоний на территорию метрополии: Афины стали столицей греческой культуры. Это был золотой век культуры, век Перикла, время мира и богатства, расцвета цивилизации, искусства и науки, время Софокла, Еврипида и Аристофана, Фидия и Поликлета.

Греческая духовность в этот период претерпела резкие изменения; довольно быстро исчезла изначальная наивность. Не только возросла интенсивность духовной жизни, но изменилось также и ее направление: если до сих пор объектом интересов и исследований греков была, главным образом, природа, то теперь этим объектом стал человек и его деятельность. Эти изменения не могли не сказаться на философии, которая вступила в гуманистический этап своего развития.

Первыми выразителями этой перемены в духовной жизни общества стали учителя-воспитатели, «софисты» и Сократ; затем появились выдающиеся философы — Платон, Аристотель и другие. Софисты были истинными гуманистами, а еще в большей степени Сократ. В это же время Платон под конец жизни и Аристотель, связывая новую философию человека со старой философией природы, охватывали всю совокупность философских проблем того времени; их работы представляют собой уже развитые философские системы.

Это позволяло исследователям выделить два периода в истории философии: период гуманистического просвещения, к которому принадлежали софисты и Сократ, а также период создания философских систем, главными представителями которого были Платон и Аристотель. Во всяком случае, скорость, с какой эти фазы следовали одна за другой, одинаковость условий, в которых в обеих этих фазах развивалась философия, побуждают трактовать их исключительно как фазы одного периода. Этот период издавна признан классическим в греческой философии.

В предыдущий период еще не было специальных наук, кроме философии, поскольку она сама была основной и единственной наукой. Однако вступили на путь быстрого развития такие науки, как математика и астрономия пифагорейцев, медицина Гиппократа, история Фукидида, лингвистика и т. д., греки накопили огромный объем знаний, который трудно было охватить; требовалось определенное разделение труда. В силу этого философии выпала иная сфера исследования, отличная от той, которая была до сих пор.

Софисты и Сократ, а особенно Платон и Аристотель, заняли первый план эпохи не только в глазах современников, но и в глазах потомков. Тем не менее, всегда необходимо помнить, что кроме них существовали и философы других направлений. Это был необычайно насыщенный и разнообразный интеллектуальный период. У старой философии природы еще сохранились сторонники; Демокрит был ровесником софистов, а его школа продолжала существовать и после его смерти; для научных занятий пифагорейцев наступило время расцвета. Даже из работ Платона видно, что он чувствовал себя одиноким и что не его идеализм, а материализм был властителем дум в среде греческой интеллигенции. Однако эти мыслители были выразителями старой натурфилософской позиции; провозвестниками нового духа в философии этого периода стали: 1) софисты, в их среде выделялся Протагор; 2) Сократ; 3) киники и киренаики — общие ученики софистов и Сократа; 4) Платон; 5) Аристотель.

Из этого периода греческой философии сохранились аутентичные философские труды лишь последних двух классиков — Платона и Аристотеля; из работ софистов и сократиков осталось лишь небольшое число фрагментов; Сократ же, как известно, ничего не писал.

Это было время горячих споров и острой борьбы в философии и вокруг нее, период великих противостояний и гениальных идей, оказавший, как никакой другой, сильнейшее

влияние на судьбу философии, продолжался недолго, около столетия. Начало его приходится на вторую половину V в., и более или менее одновременно со смертью Аристотеля (322 г.) общекультурная, особенно философская, ситуация подверглась таким изменениям, что, начиная с этой даты, начался новый период развития философии.

Протагор и софисты

В V в. в Афинах появилась новая философия, которая полностью отличалась от философии природы того времени. Ее ориентация была гуманистической, а принципиальные позиции релятивистскими. Представителями ее выступали софисты, среди них наиболее оригинальным мыслителем был Протагор.

Софисты, которые первыми выразили в философии новое направление, не создали философской школы и в целом не были изначально философами. Они были учителями и воспитателями, готовящими к публичной жизни, и этот род деятельности давал возможность объединить между собой достаточно разнородную группу людей. Эти учителя еще во времена Солона практиковали в Афинах, но выдающуюся роль в общественной жизни стали играть лишь тогда, когда в воспитании стали делать акцент на образовании, а не на духовном и физическом совершенствовании, как было до сих пор. В результате потребность в образовании стала повсеместной, а участие в интеллектуальной и публичной жизни общества стало считаться делом чести. Софистам приходилось учить не только молодежь, но и взрослых. Они не только учили их говорить и действовать, но и сами выступали как ораторы и общественные деятели. Софисты выполняли общественные функции, которые в настоящее время поделили между собой публицистика и общедоступные университеты. Софист был «наполовину летописцем, наполовину учителем». Положение обязывало их быть современными людьми и учить в соответствии с духом времени,— отсюда берет начало репрезентативность их взглядов.

Не все они были философами, однако среди них было несколько выдающихся мыслителей, таких как Протагор, Горгий, близкие к элеатам Гиппарх и Продик; большинство же были менее известны; были и те, «кто знал историю и пренебрегал наукой, любители парадоксов и тривиальностей, консерваторы и радикалы, серьезные философы и случайные люди».

Период деятельности софистов был достаточно долгим и

продолжался почти целое столетие. Протагор и Горгий были старше Сократа, и еще во времена Аристотеля деятельность софистов не прекратилась. Временем расцвета софистики было ее начало, время Протагора и Горгия. В то же время им повезло: даже в консервативной и отвергающей образование Спарте Продик и Гиппарх получили признание. Софисты составили интеллектуальную элиту Греции. Великие греческие политики, поэты, ораторы и ученые — Еврипид и Софокл, Исократ и Фукидид — учились у них и искали их расположения и дружбы.

Однако вскоре благосклонное отношение греков к софистам радикально изменилось. Причин было несколько. Аристократическое общество обвинило их в том, что они учат за деньги. В глазах греков это было унижением умственного труда. Консерваторы, в свою очередь, выступили с обвинениями в том, что, обучая, софисты нарушают веру и традиции. Это обвинение софисты могли бы разделить, за малым исключением, со всеми, кто в Греции занимался философией. И, наконец, как с принятой обществом точки зрения, так и с личных позиций выступил против Платон и боролся с ними, как говорится, не выбирая средств. Он, по-видимому, больше всех сделал для того, чтобы принизить роль софистов в памяти потомков: работы софистов не сохранились, нет достаточных свидетельств их деятельности, потомки черпали сведения о них из произведений Платона и смотрели на них его глазами.

Само слово «софист» вначале имело другой смысл: оно обозначало «ученого», затем «псевдоученого»; соответственно термины «софизм» и «софистический» также получили уничижительное значение. Софистика стала синонимом эристики, то есть системы приемов, которые ложному утверждению придавали истинное значение. Образцы такого рода начинаний мы имеем в пародиях Платона и Аристотеля. Правда, что софисты злоупотребляли диалектикой, но этим грешили в то время все: как ученики Сократа, так и сам Платон. Однако начало этому злоупотреблению положили не софисты, а элеаты: они считали, что все можно доказать, и создали правила доказательства положений, которые казались наименее правдоподобными. Кроме того, это «антилогическое направление», существовавшее в то время, еще больше дискредитировало себя, поскольку, как правило, доказанное таким образом обвинение в безбожии было направлено против невыгодных, неудобных философов. Софисты если и заслужили это обвинение, то не все, а лишь поздние — эпигоны, которые были ничтожными людьми, память о ко-

торых погибла, а это обвинение относили, как правило, к тем, кто был известен и значителен. Только в XIX в. стало понятно это положение вещей, и была предпринята реабилитация софистов. Первым это сделал Георг Грот в своей «Истории Греции».

Протагор обладал наиболее ярко выраженным философским мышлением среди софистов. Он сформулировал философские принципы, во имя которых выступали софисты. Протагор жил приблизительно в 481—411 гг., и если эти даты истинны, то он старше Демокрита и Сократа. Протагор родился в Абдере. Он был первым философом нового стиля: менее исследователем, а более учителем, оратором, популяризатором. Он был законодателем одной из колоний в Великой Греции. В зрелые годы он побывал в Афинах и входил в круг друзей Перикла. Главной его работой была «Полемика об истине и бытии». Кроме того, он написал ряд работ по грамматике, этике и технике. Работа «О богах», которую он прочел в доме Еврипида, была сожжена и вызвала процесс против автора. Желая избежать суда, Протагор покинул Афины и отправился на Сицилию. При переезде он утонул.

Взгляды. I. *Новое отношение к науке.* Научные изыскания, которые проводили софисты, были иного типа, как по выбору предмета исследования и методу его осуществления, так и с точки зрения целей, которые они перед собой ставили.

1. Выбор предмета исследований. До настоящего времени философы ограничивались лишь исследованиями природы, теперь же наступил радикальный поворот к гуманистическим исследованиям. Гиппарх, историк этого периода, ученый, поэт, политик, техник, занимался также математикой и астрономией, но особенно этнологией, теорией искусства, хронологией, мнемотехникой. Главными предметами исследований софистов в качестве учителей публичной жизни становятся диалектика, риторика, политика и этика. Они исследовали также язык и в этой области имели значительные заслуги: Протагор классифицировал суждения и высказывания (слова), Продик собирал синонимы. В целом можно сказать, что сферой их научных интересов было то, что сами они называли «обычаями» и что мы в настоящее время называем «культурой».

2. Задачи, которые ставились перед наукой. Первые ученые считали их чисто теоретическими, искали знания ради знания, софисты же подчиняли исследовательскую деятельность практическим целям. Они приблизили науку к практическим потребностям и видели ее задачи в удовлетво-

рении этих последних. Протагор — по Платону — определял науку как «практичность в управлении домом и государством, а также наивозможнейшую добротность в действии и слове». Отсюда исходила изначальная слабость позиции софистов,— речь шла не о том, что истинно, а о том, что эффективно, действенно.

3. Выбор метода исследований. На первом этапе развития философии большое значение имел дедуктивный метод; софисты же придерживались положений диалектики, однако она была для них не методом исследования, а методом ведения споров. Если они и проводили исследования, то, как правило, эмпирического характера. Протагор занимал позицию, которую через много веков назвали «позитивистской»: он стремился придерживаться фактов и избегать теоретических построений в науке. От него, по-видимому, берет начало древнее понимание научного опыта, трактуемого как: а) наблюдение того, как явления связаны между собой; б) предположение, исходящее из того, что знание одного явления должно нам дать знание о другом. Согласно этой концепции, наука ограничивается лишь подтверждением фактов и связей между ними, а также предсказанием на их основе будущих явлений.

II. *Минималистская теория познания.* Кроме этих методологических новаций софисты высказывали новые, типичные для своей эпохи взгляды на природу познания. Новым было уже следующее принципиальное положение: в первый период античности философы выступали с максимальными требованиями в сфере познания, добивались от него всеобщности, объективности, истинности, и, вместе с тем, они считали, что человеческое знание этим требованиям соответствует. Сейчас же позиция философов изменилась: теория софистов выражала недоверие к знанию, их мнение о познавательных способностях человека было отрицательным, поскольку они считали, что знание едва ли может выполнить минимальные требования.

Софисты пришли к взгляду на познание, состоящему из следующих четырех пунктов. Во-первых, они утверждали, что мы познаем истину только при помощи чувств,— этим они выражали свой сенсуализм. Затем они говорили, что нет всеобщей истины, поскольку истина для каждого своя,— в этом выражался их релятивизм. Истина одного человека выше истины другого, и только потому, что имеет бóльшую практическую ценность,— в этом выражался их практицизм. Они считали, что истина есть результат договора и что отдельные истины принимаются обязательно-

всеобщими,— в этом заключался их конвенционализм.

Инициатором этой «минималистской» теории познания был Протагор. Состояние источников не позволяет, в любом случае, точно подтвердить, что он делал сам, а что принадлежит его ученикам.

III. *Сенсуализм и релятивизм.* Вопреки преобладающей рационалистической тенденции, среди греческих философов Протагор был сенсуалистом. Сенсуализм привел его к релятивизму: наше познание относительно, поскольку основывается на восприятии, но восприятие одной и той же вещи у разных людей бывает иным. В чем причина относительности восприятия? Имеет ли она субъективную или объективную природу?

Иначе говоря, содержится ли она в мышлении воспринимающих людей или находится в воспринимаемой действительности? В разуме усматривал ее современник Протагора Демокрит. В то же время Протагор остался верен греческому убеждению в том, что любое познание пассивно и что разум может включать в себя только отражения внешних предметов. А если это так, то причина относительности восприятий должна лежать в воспринимаемой реальности; восприятия являются отражением реальности, и если они относительны, то относительной должна быть и сама реальность.

Такая позиция привела к парадоксальной концепции реальности. «Все,— говорил Протагор,— что есть явление для людей, то существует». Явления разнообразны и относительны, поскольку разнообразна и относительна реальность. Так обстоит дело благодаря тому, что материя, которая является основанием явлений, может принимать различные виды, имеет не единую природу, а множество разных и противоречивых природ; в результате же является всем тем, чем кому-либо объявится. Возможны самые противоречивые суждения о реальности, и все они одинаково истинны: поскольку, как это следовало из позиций Протагора, реальность имеет разнообразные и даже вполне противоречивые характеристики. Протагор был последователен и понимал реальность как не соответствующую принципу противоречивости. Это был единственно возможный результат для мыслителя, который хотел связать крайний сенсуализм с реалистической трактовкой познания. Относительность чувственного познания была перенесена на объекты познания, и релятивизм из эпистемологического превратился также в космологический.

Релятивизм, обоснованный Протагором, имел антропологическую окраску. Его лозунг был: «Человек есть мера всех вещей». Так звучит единственное

выражение, дошедшее до нас из его главного философского труда. Это означает, что в каждом отдельном случае ответ правилен и зависит от того человека, который его дает. Поэтому вполне можно допустить, что мы получим высказывания об объекте, противоречащие друг другу. Протагор собрал в специальную работу такие «антилогии». Эта работа погибла, но ее хотя бы частично возместила другая работа «Двойственные утверждения», которая была написана неизвестным софистом, продемонстрировавшим в стиле Протагора относительность взглядов на то, что является добром и злом, истинным и ложным. Например, болезнь является одновременно благом и злом; она зло для больного и благо для врача.

IV. *Практицизм.* В соответствии с убеждением софистов в том, что противоположные мнения могут быть одинаково истинными, было вполне естественно, что они отдавали предпочтение истинам, которые были жизненно удобны. При признании или отрицании мнения мерой истинности была для них практическая точка зрения. Применял ее для достижения истины, как нам кажется, сам Протагор.

Здоровому человеку еда кажется сладкой, а больному — горькой; поэтому здоровый не умней больного и не имеет более положительного отношения к еде, но он находится в более выигрышном положении, поскольку ему еда более приятна. Неосознанно, говорит Протагор, называя некоторые утверждения истинными, он называет одни лучшими, чем другие, но не более истинными. Утверждения равно истинны, но поскольку одно из них лучшее, то необходимо придерживаться лучшего. А кто подчиняется худшим утверждениям, тот должен таким образом управлять разумом, чтобы поменять их на лучшие. Мудрыми являются те, кто достигает этого перехода: лекарь добивается этого при помощи лекарства, а софисты — при помощи понимания. На самом деле, то, что кому-то удается лучше,— есть лучшее для него, но мудрец может сделать так, что это утверждение не будет досадным и станет приятным.

V. *Конвенционализм* был дальнейшим следствием релятивизма. То обстоятельство, что среди относительных истин некоторые признаются людьми обязательными, может быть только результатом договора. В частности, софисты были склонны признать конвенционально обязательными взгляды на язык, право, мораль, религию. Это их наиболее типичный взгляд.

В эпоху, когда начали специально заниматься человечес-

кими делами, сразу заметили, что не все из них соответствуют «природе», что многие из этих дел имеют своим источником решения и «договоры» между людьми. Издавна поэт Пиндар и историк Геродот, видя несоответствие во взглядах греков, утверждали, что «договор властвует над всеми людьми»; Архелай, ученик Анаксагора, противопоставлял природу и договор, и с этой точки зрения писал о прекрасном, справедливости и праве. Но, по большому счету, противопоставление природы и договора появилось у типичных представителей эпохи — софистов.

Происхождение условности человеческих действий они понимали достаточно разнообразно: одни считали конвенциональными взгляды, господствующие среди людей, как созданные и навязанные сильными для использования слабых, другие же усматривали в них хитрый умысел слабых для защиты от сильных. Обе концепции связал Критий, прославленный политик, воспитанник софистов, который говорил, что закон обязательно является результатом деятельности большинства слабых, религия же — выдумкой сильного властителя для того, чтобы властвовать над толпой.

Софисты не отрицали, что существуют также и «законы природы», однако понимали их достаточно своеобразно. А именно, под «законом природы» они понимали, как правило, право сильного. Среди софистов были и такие, которые, кроме условности культурных норм, провозглашали лозунг возвращения к природе или к власти силы. Тразимах, чей карикатурный образ создал Платон в «Государстве», отбрасывал как чисто условные моральные и религиозные нормы, а Каликлес, герой платоновского «Горгия», отрицал такое понятие, как «мораль толпы», и признавал лишь природное право сильного, принципами которого являются сила воли и избавленная от ограничений энергия, а целью — власть и полнота жизни.

Однако существовало среди софистов также и другое направление. Его сторонники считали человеческую культуру условной. Ликофрон, ученик Горгия, считал государство результатом договора, заключенного для гарантии взаимной безопасности граждан, на основе которого индивидуумы отказываются от части своих личных прав в пользу государства. Подобным же образом Алкидам, другой ученик Горгия, также полагал, что закон и обычаи являются результатом конвенции. Но эти софисты отвергали договоры, которые служат чьим-то интересам и привилегиям, ценили же лишь такие, которые могут предстать перед судом разума. С этих позиций Ликофрон выступал против преимуществ знатных

граждан, а Алкидам — против рабства. Эта группа софистов признавала и первенство договорных отношений над естественными отношениями, поскольку благодаря им вместо силы может возобладать общественная справедливость.

Не только эти софисты-политики, но и софист-философ, каким был Протагор, значительную часть своего жизненного и писательского труда посвятили тому, чтобы в различных областях жизни, где преобладает и должен властвовать договор, этот договор соответствовал устремлениям разума. *Протагор* стремился изменить обязательное право таким образом, чтобы оно было рациональным, чтобы наказание не было местью за преступление, но предостерегало от дальнейших преступлений, чтобы было рациональным общественное устройство, чтобы оно не мешало, а помогало людям в борьбе за жизнь; у Протагора также шла речь о рационализации языка, чтобы он функционировал на единой основе, а не в соответствии с двумя основаниями: по смыслу и по форме.

VI. *Начала эстетики.* Софисты также были первыми среди тех, кто в значительной мере больше, чем другие, занимался эстетикой или, точнее говоря, теорией искусства. В этой области знания пионером был не Протагор, а Горгий. Теория искусства софистов еще не имела столь широкой сферы, как эстетика Нового времени: понимание искусств греками было более узким, они еще не выработали таких понятий, которые объединили бы в себе как поэзию, так и скульптуру, архитектуру. Греки считали их такими же ремеслами, как ткачество или строительство судов: их общей особенностью было то, что они создают реальные объекты. Поэзия же имеет другой характер, она ничего не создает, кроме слов, и, скорее, похожа на пророчество, чем на ремесло; то же относится и к музыке, которую греки также связывали с поэзией и объясняли ее как одно из пророчеств.

В силу этого эстетика, созданная софистами, была только теорией поэзии, поскольку она была инспирирована сценической поэзией. Она оперировала тремя понятиями: подражанием, иллюзией и очищением. Эстетика софистов имела три главных положения: 1) поэзия не создает реальных предметов, а лишь их словесные подобия, «подражания»; 2) поэзия возбуждает в разуме слушателей при помощи каких-то чар иллюзии; слушатели, слыша со сцены о страдании, испытывают такие ощущения, как если бы они на самом деле страдали, как Эдип или Электра; 3) наконец, поэзия вызывает у слушателей быструю реакцию, воспитывает их чувства, и это воспитание, очищение доставляют им на-

слаждение и радость. Последнее положение напоминает религиозные идеи пифагорейцев и, возможно, у них и заимствовано; остальные положения первой эстетики были уже собственным творчеством софистов, прежде всего Горгия. Со временем из этой эстетики софистов вышли три великие эстетические теории: одна из них основывалась на подражании, вторая — на иллюзии, а третья — на воспитании чувств. Последнюю частично принял Аристотель, применив ее для объяснения природы трагедии. Вторая теория эстетического иллюзионизма развивалась только в период Нового времени. Между тем, теория подражания была воспринята Платоном и Аристотелем и на многие столетия стала ведущей эстетической теорией.

Философское значение Протагора и софистов. Протагор и софисты были теми, кто впервые в центр философских исследований поставил человека, его деятельность и результаты этой деятельности. Протагор создал самостоятельную философскую теорию. После максималистских требований, касающихся познания, которые увлекали греческих философов до него, он первым выступил с теорией познавательного минимализма и заложил основы сенсуализма, релятивизма и практицизма, равно как и конвенционализма. Он был первым греческим философом-релятивистом, и этим определяется его историческое место.

Протагор был уже философом нового типа, поскольку его философия имела иную сферу приложения, чем философия ранних греческих мыслителей. Он уже не занимался созданием системы природы, не занимался и теологией, хотя и написал работу «О богах». Первым предложением в этой работе было: «О богах нельзя знать с уверенностью ни что они есть, ни что их нет; многие обстоятельства мешают мне это знать: неясность самого предмета и краткость человеческой жизни».

Последователи. Протагор оставил значительное количество учеников. Из них Ксениад из Коринфа и Евтидем с Хиоса сделали радикальные выводы из его теоретических положений, вплоть до отрицания возможности познания. Влияние Протагора испытали математик Теодор из Кирены, поэты Еврипид и Софокл, а также лирический поэт Диагор с острова Мелос. Его взглядами воспользовались даже ученики его противника Сократа — Антисфен и особенно Аристипп. В оппозиции к релятивистам находился Сократ, боролся с ними Платон; несмотря на это, позиция Протагора не перестала существовать в Греции: дальнейшее развитие основанного им направления продолжили скептики.

В XIX и XX вв. ряд философов, принадлежавших к позитивистскому и прагматическому направлениям, особенно Лаас в Германии и Шиллер в Англии, опирались на Протагора, почитая его не меньше, чем Платона и Аристотеля. Они называли его действительным основоположником современной философии.

Сократ

В то же самое время и в тех же Афинах, где владычествовала софистика, появился мыслитель, который, вопреки релятивизму софистов, стремился обнаружить всеобщие принципы познания и деятельности. Это был Сократ.

Жизнь. Сократ родился в Афинах и там же провел всю свою жизнь. Он был тем человеком, в личности которого мыслитель и гражданин неотделимы друг от друга. Когда того требовали обстоятельства, он служил солдатом, во время войны являя примеры мужества, а во времена мира — примеры рассудочности и гражданской отваги. Известен случай, когда он выступил в одиночку против разбушевавшейся толпы. Но, в целом, он не принимал участия в общественных делах. Сократ посвятил себя деятельности иного рода — он был учителем. Рассматривая с различных сторон деятельность софистов, современники считали Сократа тоже софистом; однако его отличало от софистов не только то обстоятельство, что он учил бескорыстно, но также и само содержание его учения. Его деятельность основывалась на обучении людей добродетели, а точнее говоря, Сократ учил их разуму, чтобы через разум привести к добродетели. В этой деятельности он видел смысл своей жизни. Она захватила его настолько, что он не думал о себе, живя с семьей в бедности. Сократ всегда был там, где мог найти собеседников. Он останавливал людей на рынке, в адвокатуре, на пиршествах для того, чтобы поговорить с каждым о его делах, побуждая собеседника размышлять по поводу желаний и добродетели. Он окружил себя сторонниками и учениками: блестящая афинская молодежь — Алкивиад, Критий, Платон, Ксенофонт — постоянно были возле него. Но кроме сторонников у него были и суровые критики. Он добился популярности, но она не имела отношения к признанию его деятельности. Напротив, большинство видели в нем чудака, поскольку настоящий афинянин серьезно не мог воспринимать человека, который забивал себе голову чужими делами и не был в состоянии заработать на новую одежду. Сократ даже стал героем одного из спектаклей в афинском театре. Другие

видели в нем опасную личность, которая, анализируя и критикуя убеждения людей и их отношения между собой, представляла постоянную опасность для власти. Аристофан, который в 423 г. вывел Сократа в своих «Облаках», видел в нем воплощение бесцельных рассуждений, шкодливого вольномыслия, вымышленных обманов и непочтительного отношения к традициям. Несмотря на сложившееся мнение, Сократ еще 25 лет продолжал свои занятия. Когда он дожил до 70 лет, его публично судили, признав его деятельность вредной для общества. Возможно, здесь сыграли свою роль сугубо политические причины — ощущение начинающегося упадка Афин требовало поиска виновных. В 399 г. фабрикант Анит, оратор Ликон и поэт Милет подали в суд присяжных жалобу на Сократа, обвинив его в безбожии и деморализации молодежи. Суд признал вину Сократа; о смертной казни не думали в тот момент ни обвинители, ни осужденный. Эту крайнюю меру спровоцировала собственная позиция Сократа, который не признавал своей вины. Напротив, Сократ акцентировал внимание на осознанности своих действий. По религиозным соображениям, приговор не мог быть осуществлен сразу же, и Сократ был на 30 дней заключен в тюрьму. Он мог легко избежать смерти, так как ученики хотели устроить побег, но он отказался, оставаясь послушным закону. Последние дни он провел в беседах с учениками. Платон, хотя по болезни и не принимал участия в этих беседах, позднее описал в «Федоне» последние минуты учителя, основываясь на рассказах учеников Сократа. «Все единодушно признают, что еще ни один человек, насколько память нам позволяет судить, не заглядывал в глаза смерти с большей покорностью»,— писал ученик Сократа Ксенофонт.

Потомки во все времена видели в Сократе идеал философа, а в его жизни и смерти — точное исполнение предназначения философа. В нем удивительным образом сочетались холодный ум и горячее сердце. Сильная, скорее чувственная натура была подчинена сильной воле. Уродливость, приписываемая молвой, была символом высоты духа. Он обладал ровным характером, умением войти в положение, юмором и добротой. «Он казался наилучшим и самым счастливым из людей»,— писал Ксенофонт.

Сократ не оставил своих работ, поскольку учил только устно. О содержании его учения мы знаем из работ его учеников, главным образом из диалогов Платона и «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта. Аристотель также в своих работах отмечал заслуги Сократа в философии.

Взгляды Сократа. Так же как софисты и большинство людей его эпохи, Сократ занимался только человеком. В человеке его интересовало лишь то, что он считал наиболее важным, и, вместе с тем, то, что может быть предметом изменений и совершенствования. «Он занимался,— как писал Аристотель,— только этическими проблемами, природой же, в целом, не интересовался». Сократ говорил, что дерево ничему не может научить, учат люди в городе. Он работал в двух областях: в этике, а также в логике, знание которой считал необходимым для занятий этикой.

I. *Этические взгляды* Сократа можно сформулировать в трех тезисах:

1. Добродетель есть абсолютное благо. «Добродетель» была древним понятием греков; она понималась обобщенно, как жизненная сила, деловитость, обязательность в выполнении гражданских обязанностей. Еще софисты таким образом понимали добродетель и утверждали, что эти требования относительны, различны для мужчин и женщин, младенца и зрелого ума. Сократ выступил против такого релятивизма, указав на достоинства, которые одинаково ценны для всего человеческого рода: справедливость, отвага, владение собой являются достоинствами всегда и во все времена. Называя эти достоинства «добродетелью», он придал этому термину более специальное и, собственно говоря, новое значение. Сократ создал новое понятие добродетели потому, что среди достоинств человека выделил специально моральные достоинства.

Законы, касающиеся моральных достоинств, «не писаны», их нет и в кодексах, но, тем не менее, они более устойчивы, чем писаные, поскольку выводятся прямо из природы вещей, а не из человеческих установлений: как же они могли бы быть установлены, если являются всеобщими для всех людей? В любом случае (так понимал Сократ) все люди не могли сойтись вместе и установить эти законы. Всеобщности моральных законов Сократ уделял особое внимание, ибо находился в оппозиции к релятивизму софистов. Всеобщность являлась принципиальной чертой добродетели в ее новом значении.

Только что выделенное достоинство стало для Сократа высшим благом. Все остальное, что люди привыкли считать благом: здоровье, богатство, слава,— довольно часто есть зло. Человек должен стремиться к наивысшему благу, не считаясь даже с опасностью, со смертью. Во имя моральных ценностей должно отказаться от более низких и позорных уст-

ремлений. «Не стыдно ли заботиться о деньгах, славе, защите, а не о разуме, истине и о том, чтобы душа стала наилучшей?»

Сократ был первым, кто выделил моральные ценности, собственно говоря, как предмет этики (за что и назвали его «творцом этики»), а также был первым представителем той точки зрения, которую мы назовем морализмом и которая ставила моральные ценности выше любых других.

2. Добродетель связана с пользой и счастьем. Сократ говорил, что рад бы послать в пекло того, кто первым разделил благо и пользу. Но эту связь он видел не в том, что благо зависит от пользы, а наоборот, что польза зависит от блага. Только то, что добродетельно, то и полезно. Люди часто ошибаются и поступают наперекор собственному благу, потому что не знают, что такое благо. Сократ был противником утилитаризма, однако занял позицию неразделимости блага и пользы; он часто высказывался как утилитарист, заявляя, что действие является благом, когда приносит пользу, а требования справедливости и лояльности, усилий в труде или компетентности в деле влияют на получаемую пользу.

Подобным образом он трактовал также отношения добродетели и счастья: счастье всегда связано с добродетелью, поскольку оно исходит из добродетели. Счастливым является тот, кто постигает наивысшее благо, а наивысшим благом является добродетель.

3. Добродетель есть знание. Любое зло исходит из незнания, ибо никто умышленно и сознательно зла не причиняет. Иначе и быть не может, поскольку благо полезно и гарантирует счастье; значит, нет повода для того, чтобы кто-то по незнанию не делал блага. В этом случае знание есть достаточное условие для достижения добродетели и, говоря тем ярким языком, которым пользовался Сократ, является тем же, что и добродетель. Это одно и то же — знать, что такое справедливость и быть справедливым. Как определил Сократ, добродетель есть знание.

Однако почему же в действиях людей часто проявляется разрыв между знанием и поступком, между тем, что нам диктует разум, и тем, куда нас влечет страсть, особенно это касается сферы желаний, где кроме знания необходима еще и воля? На это Сократ отвечал, что если знания недостаточно для добродетели, значит, оно поверхностно и неполно, а тот, кто постигает истинное и полное знание, тот не может не

постигнуть его глубины и не может поступать иначе, как творя благо. Знание, которое необходимо для добродетели, очевидно, иного рода, чем то, которым обладают греческие философы: это не знание о стихиях, звездах и космосе, а знание о справедливости и храбрости, это не знание природы, а этическое знание. Оно опирается не на чисто теоретическое обоснование, а на практический рассудок.

Такая позиция получила название этического интеллектуализма. Сократ не был единственным философом, который занимал такую позицию. Греки, вообще, имели склонность к интеллектуальному пониманию жизни, и такое понимание было особенно распространено в Афинах V в., в период античного просвещения. То обстоятельство, что Сократ занимал интеллектуалистическую позицию, имело особые причины: во-первых, он сам был рефлексивной личностью, которая руководствуется в жизни разумом, не допуская спонтанных поступков, обладал сильной волей, не испытывал колебаний при принятии решений; во-вторых, Сократ привык трудно усваиваемые моральные достоинства сравнивать, по аналогии, с достоинствами из сферы производительного труда, особенно ремесленного. В этой последней области ты достигаешь блага в том случае, если умеешь работать, если знаешь, как выполнить работу.

Как следствие интеллектуализма возникают следующие положения этики Сократа. Во-первых, *добродетели можно научить,* поскольку добродетель есть знание, а знанию можно научиться. Это была выдающаяся идея: высшее благо, каким является добродетель, не является врожденным. Его можно приобрести, если от нас самих зависит, постигаем ли мы это благо.

Во-вторых, *добродетель единственна.* Справедливость определялась, как знание о том, что кому принадлежит; набожность — как знание о богах; отвага — как знание о том, чего следует добиваться; остальные оставшиеся добродетели также являются знанием, однако в сущности своей единым и неразделенным. Тезисом о единственности добродетели Сократ выражал свой протест против этического плюрализма софистов.

Свою интеллектуалистическую позицию Сократ ничем не ограничивал. В собственных решениях он неоднократно обращался за консультацией к своему внутреннему голосу — голосу демона (даймонион), как он выражался, который его не раз предостерегал от дурных поступков. Этот внутренний голос не был дополнением интеллекта другими психическими факторами, типа воли или чувства, скорее он яв-

лял сооою дополнение этики религиозным фактором, был упованием на помощь, которую боги оказывают людям.

Этические положения Сократа связывались в логическую цепочку и приводили его к ясному выводу: люди стремятся к счастью и пользе. Истинное счастье и истинную пользу дает только благо. Истинным благом является добродетель. Добродетель единственна, поскольку она есть знание. Добывая знания, мы достигаем блага, а вместе с ним — пользы и счастья. Отсюда делается простой вывод: необходимо искать знание, а кто способен, должен и других учить знанию. Сократ не только провозгласил эту общую теорию, но и применил ее к себе, с железной последовательностью управлял своей жизнью в соответствии со своей теорией. Понимая обучение как наиболее важную задачу, он полностью себя ему посвятил. Не считаясь с собственными склонностями и условиями жизни, Сократ стремился непременно к тому, что является наивысшим благом, что обязательно для всех и во все времена. Его жизнь и смерть были в полном единстве с его учением.

II. *Логические взгляды.* Сократ не только призывал к добродетели, но и старался возвыситься над нею. В качестве учителя он не давал готового знания, которое можно было бы передавать другим, не обещал, как софисты, что учеников научит истине, нет, он обещал лишь, что будет вместе с ними ее искать. Его теория знания была теорией поиска знания, или его методологией. И в силу этого она имела огромное значение, поскольку учила тому, что для поиска знания необходимо продумать специальные методы. Внимание философов, которое до сих пор было направлено на реальность, обращалось к знанию и способам его получения.

Сократ не был теоретиком, но виртуозно владел своим методом; он не формулировал предписаний, а на собственном примере демонстрировал его применение. Метод, которым он пользовался, был методом дискуссии, интеллектуального сотрудничества. Он состоял из двух частей: *негативной и позитивной,* «элейктической» и «майевтической». В первой части Сократ учил тому, как избежать ложных представлений, а во второй — как получить истинное знание.

1. Элейктический метод, или метод сшибки, который Сократ считал «наиболее значимым и наиболее результативным среди способов очищений разума», основывался на приведении к абсурду: ложную позицию противника Сократ принимал как истинную (это называлось «иронией» Сократа) и своими вопросами заставлял его делать выводы, ко-

торые противоречили исходным посылкам. Целью было разоблачение того, что является только видимостью знания, и очищение разума.

Сократ полагал, что может быть подвержен критике, поскольку другие, поддаваясь заблуждению, считают, что постигают знания. Он же осознавал свое незнание. Он знал то, чего не знали другие, называя это нечто «знанием незнания». Это было психологическое знание, поскольку, утверждая свое незнание, он демонстрировал познание самого себя. Прежде всего, здесь присутствовало эпистемологическое знание: он осознавал, что знает, на чем основано знание, поскольку мог распознавать его отсутствие, постигал понятия и критерии знания.

Наиболее важным Сократ признавал, собственно говоря, начало и порядок исследования: вначале критерии знания и лишь затем только само знание. Прежде чем начинать исследование природы вещей, необходимо осознать природу познания. Сократ первым занял позицию, которая впоследствии была широко распространена в Новое время и состояла в том, что критика познания является главной из философских наук и должна предварять все остальные. Парадоксальное понятие «знание незнания» было выражением не скептической, а критической позиции. Сократ верил в возможность нахождения истины, которая всеобща, и в этом было главное отличие между ним и софистами, придерживающимися релятивистских взглядов. Метод ошибки был для софистов результатом и целью, а для Сократа только началом познания.

2. Майевтический метод. Вторым методом Сократ называл майевтику, или искусство родовспоможения, поскольку каждый человек носит в себе истинное знание и ему необходимо помочь этим знанием овладеть. В силу этого искусство учителя аналогично искусству акушера. Сократ выполнял свою роль при помощи вопросов. Его метод был методом совместного поиска, метод, который сейчас носит название «эвристики». Роль учителя заключалась в корректной постановке вопросов. Сократ разделял сложные вопросы на предельно простые, и это давало возможность ученику отвечать самостоятельно и сводило его ответ к высказываниям «да» или «нет». Такими вопросами он припирал противника к стенке, вынуждая его дать ответ. Ответы на простые этические вопросы должны даваться легко, поскольку они не требуют никаких специальных знаний, кроме рассудочного, которым обладает каждый.

Сам Сократ, хотя и постоянно говорил о своем незна-

нии, признавал, что обладает интуитивным знанием о благе. Каждый знает, что справедливость это благо, а трусость — зло. Это знание явилось исходным пунктом для его этических выводов, было для Сократа подтверждением правильности его понимания. Если, например, из определения справедливости, которое он хотел принять, следовало, что справедливость есть зло, то он знал, что это определение ошибочно, и также ошибочным было такое определение, из которого следовало, что трусость есть благо.

А) Свои поиски истины Сократ начинал с рассмотрения известных и признанных фактов, которые подтверждались опытом и поступком. Эти факты касались деятельности человека: ремесленника, художника, политика, вождя. Он трактовал их как предпосылки для понимания. К моральным ценностям, понять и выделить которые сложно, он подходил путем аналогий. Основанием мышления, по аналогии, была устойчивость структуры любого действия. Если деятельность ремесленника имеет свои особенности, о которых необходимо знать, свое зло, которого надо избегать, свое знание, которого она требует, своих обязанностей, то и каждая иная деятельность, в том числе и моральная, должна иметь свои собственные достоинства, свои собственные зло, знание и обязанности. Впоследствии аналогия ведет нас от известных фактов к новым фактам. Например, к утверждению, что смелость и отвага существуют не только на войне, но и в мирной жизни, как на земле, так и на море, в политике и частной жизни, в радости и горе, в желаниях и действиях.

Б) В любом случае аналогия помогает только в установлении объема понятия, но не его содержания. Чем является смелость (или добродетель)? На этот вопрос аналогия не дает ответа. Для этого необходимо сопоставить все случаи смелости как с теми, которые считаются обычными, так и с теми, на которые указывает аналогия, и затем обнаружить их общие черты. Этого можно достигнуть при помощи индукции. По свидетельству Аристотеля, Сократ был творцом индуктивного метода. Как он понимал этот метод, лучше всего демонстрирует его разговор с Евтидемом, который был записан Ксенофонтом. Для того чтобы установить, что такое справедливость, Сократ попросил разделить лист на две колонки: «С» и «Н». Под буквой «С» вписывать то, что считается справедливым действием, а под буквой «Н» — то, что считается несправедливым. Пришлось описать весьма разнообразные и разнородные позиции. На это разнообразие указывали софисты, чтобы доказать, что справедливость относительна.

Сократ, напротив, стремился к тому, чтобы преодолеть относительность и обнаружить те черты, которые присущи всем справедливым действиям, всеобщие черты справедливости.

В) И так было в каждом диалоге Сократа, поскольку он в каждом отдельном случае искал общие черты. Он искал общие черты отваги или справедливости, для того чтобы установить, что такое отвага и что такое справедливость. Сократ искал понятие (эйдос) отваги или справедливости, и это было целью его поисков. Он был убежден, что в таком индуктивно полученном понятии содержится истинное и всеобщее знание, в отличие от софистов, которые не смогли в своих взглядах выйти за пределы релятивизма. Для того чтобы получить понятие, надо его определить. Когда кто-либо в разговоре с ним уходил от темы, Сократ всегда возвращался к определению: если хвалишь кого-либо за справедливость, то скажи о том, знаешь ли ты, что такое «справедливость»; говоря о том, что ты не трус, а смельчак, то определи, что такое «смелость».

Аристотель писал, что «есть две вещи, которые каждый должен по справедливости признать сократовскими: индуктивное мышление и определение». Сократ был первым, кто систематически занялся проблемой определения понятия и указал на индукцию, как на способ нахождения определения. И до Сократа множество людей пользовались индукцией и определяли понятия, но то, что они делали неосознанно, он совершал сознательно и методически. Он искал методы, которые устойчивы по своей природе и обязывают исследователя поступать так, а не иначе. Его цель носила чисто практический характер. Он искал понятия, поскольку тот, кто имеет понятия, имеет знания, а кто имеет знание, тот обладает добродетелью. И хотя цель его была чисто практической, достижение ее дало важный теоретический результат: результатом были совершенные логические методы. Правда, как интуиция, так и определения применялись только в узкой сфере этических понятий; однако, когда эти методы хорошо обоснованы, их можно легко применить и в других областях; это сделали ученики Сократа.

Логические достижения Сократа кажутся, на первый взгляд, достижениями софистов, особенно культивирование определения. Так происходит потому, что софисты также занимались высказываниями и их значением и получали значимые результаты. Однако различие было принципиальным: у софистов речь шла об исследовании языка, а Сократ говорил о вещах как таковых, которым язык дает лишь названия.

Софисты были эрудитами, старались собрать как можно больше энциклопедических знаний. Сократ же был логиком, стремящимся получить единую всеобщую формулу. Цель исследования он понимал достаточно близко к софистскому ее пониманию: как он, так и они эту цель понимали практически, и он, и они говорили о знании и стремились извлечь из него пользу. Но саму пользу они понимали по-разному: софисты трактовали ее как материальную и временную, Сократ же — как духовную и постоянную. Более глубокое различие лежало в том, что софисты понимали истину как относительную и условную, хотели получить не то, что истинно, а то, что полезно; Сократ же принимал то, что истинно, в убеждении, что только истина эффективна для тех целей, которые он поставил для морального улучшения людей. Софисты были утилитаристами, а Сократ — моралистом; они были релятивистами, а он признавал всеобщее и абсолютное знание.

Для взглядов Сократа характерен крайний моралим, связанный с крайним интеллектуализмом. Добродетель для него — цель стремлений человека, а знание — главное средство ее достижения. Знание он понимает как понятийное, а способом получения понятия видит индукцию. Кто постигает знание и следующую за ним добродетель, тот достигает наибольшего блага и, в силу этого, счастлив. Следовательно, счастье, разум и добродетель неразделимы — такое утверждение стало характерной чертой сократизма. Этот вывод восприняли все школы греческой философии, и именно на этом фундаменте они строили этику.

И второй вывод воспринят последователями Сократа: поскольку знание заключено в общих понятиях, значит, знание может быть только всеобщим. На этом основании последующие столетия строили теорию познания.

Ученики. Оппозиция против Сократа сформировалась в рядах непрофессионалов, в то время как философы постоянно высказывались в пользу Сократа. Влияние Сократа на современников и последующую философию было огромным. Два великих представителя классической греческой философии были его учениками: непосредственным — Платон, а опосредованным — Аристотель. Они восприняли его веру в познание и на основании его этического учения создали великие философские системы. Платонизм и аристотелизм были результатом деятельности Сократа.

Но это лишь часть его учеников. Другие, менее известные, но более многочисленные ученики, использовали иным образом его учение. Речь идет об общих учениках Со-

крата и софистов, которые восприняли у Сократа лишь отдельные элементы его учения: либо его морализм, либо его теорию понятий, не порывая в то же время с релятивизмом софистов.

Ученики софистов и Сократа

Несмотря на то, что софисты во главе с Протагором и Сократ стояли на противоположных позициях, однако нашлись люди, которые попытались объединить их взгляды. Так поступили, прежде всего, Антисфен и Аристипп. Первый из них основал школу киников (циников), а второй — школу киренаиков. Оба они считались сократиками, однако фактически в их взглядах преобладало влияние Протагора. В теоретической философии они, в целом, были верны протагоровскому релятивизму. Под влиянием же Сократа они обратили основное внимание на этику, в которой развивали две наиболее крайние теории: киники — теорию морализма, а киренаики — гедонизма.

I. Киники. *Антисфен из Афин* был основателем школы, название которой произошло от гимназии Киносарга, где он преподавал. Вначале он был учеником Горгия, а затем Сократа, которого внешне он очень напоминал. Антисфен принадлежал к афинскому пролетариату и в своей доктрине изложил его идеологию. Он был плодовитым писателем, в древности его ценили за хороший стиль, но до нас его работы не дошли. Отношения его с Платоном были достаточно враждебными: во-первых, оба осознавали, что являются выдающимися учениками Сократа, соперниками в будущей борьбе за его наследие, и, во-вторых, понимали, что они представляют полярные позиции в осмыслении его наследия, между которыми не может быть достигнуто взаимопонимания.

Взгляды. У Сократа Антисфен воспринял убеждение в том, что наиважнейшей вещью в жизни является добродетель. В сравнении с тем, что наиболее важно, все остальное нейтрально, и, между прочим, нейтральным является знание. Антисфен выводил этот взгляд из учения Сократа, однако этот взгляд был чужд самому Сократу. Собственно говоря, он и отделил киников от Сократа.

Антисфен отрицал вместе с софистами, что понятия якобы являются самостоятельным инструментом познания, и ограничивал познание восприятиями. И когда другие сократики во главе с Платоном отличали познание от основывающегося на восприятиях допущения, Антисфен определил его

лишь как удачное допущение, которое связано с объяснением. Придерживаясь сенсуалистической концепции познания, он также склонялся к материалистическому пониманию природы и резко выступал против антиматериалистических теорий, которые развивал Платон. Сократ говорил лишь о части философских проблем и высказывался только формально, поэтому его последователи могли дополнить его взгляды как в духе сенсуализма и материализма, так и в духе рационализма и идеализма.

Особенностью киников было то, что они отошли от обычаев, традиций и правил хорошего тона как в философских, так и в моральных и политических взглядах. Они игнорировали новые идеи философов и обратились к наиболее наивным и архаичным взглядам. Киники утверждали, что существуют только конкретные вещи, а если мы говорим о чем-то большем, то это слова, а не реальность. Существует только конкретный человек, а нет «человечества», существуют столы и стулья, а не «мебель вообще». Трудной бывает попытка определить вещи, и их можно только описать. Минуло много веков, но лишь в XX в. философы стали высказывать взгляды, близкие к взглядам киников, на первый взгляд таких простых.

Этика стала центром философии Антисфена. В ней он довел до крайних пределов взгляд Сократа: единственное благо и цель жизни человека — добродетель, все остальное не является необходимым. Собственно говоря, употребляя известные среди софистов понятия, он утверждал, что лишь добродетель по своей «природе» является благом, все же остальное, если и принимается за благо, то только по договору. Наконец, кроме добродетели ничего не нужно, поскольку она достаточна для счастья.

Эти мнения киников объясняются довольно легко. Творцы кинизма принадлежали к пролетариату, который был лишен всякой собственности. Антисфен был сыном рабыни, не имевшим гражданских прав, а наиболее прославленный его ученик Диоген был сыном банкрота, лишенным средств к существованию. Они ничего не имели, и им оставалась только природа. А также то, что они имели в самих себе,— добродетель. Если киники превозносили добродетель, то не потому, что не боролись за удовлетворение своих нужд. Напротив, они прославляли ее, а порицали внешние блага и гедонистические устремления. Эти блага не приносили им удовлетворения, поскольку они их не имели, и объясняли себе, что раз они ими не обладают, то

отказывают им в ценности. Их философия выросла не на основе теоретических рассуждений, а на почве жизненных обстоятельств.

В таком случае, необходимо обесценить, сделать безразличным для любого человека все, кроме добродетели,— только тогда мы по-настоящему свободны и независимы. Безразличие и полученная посредством него независимость — главные лозунги этой философии. Позитивное определение добродетели Антисфеном — если оно существовало — кануло в небытие, сохранилось лишь негативное определение: существуют *безразличие* по отношению к внешним благам и *независимость* по отношению к судьбе. Людей, которые полностью независимы, киники называли мудрецами. Образцом мудреца для них был Сократ, ибо он был как бы живой моделью их теории.

Ценя только жизнь «в соответствии с природой», они отрицали любые общественные и государственные установления, находя их конвенциональными (договорными). Вслед за Сократом они утверждали, что добродетель одинакова для всех; придавая значение лишь добродетели, а не происхождению или собственности, они считали всех людей равными. Киники выступали против любого неравенства, за равноправие женщин и рабов. Они не признавали государственных границ, считали себя гражданами мира, «космополитами».

Киническая школа. Учеником Антисфена был *Диоген из Синопа* (умер в 323 г.?); в свою очередь, наиболее выдающимся учеником Диогена был *Кратет из Фив,* который вместе со своей женой Гиппархией и другими членами семьи принадлежал к кинической школе. Он был первым из киников, кто имел усадьбу и положение в обществе, однако добровольно отказался от них под влиянием кинической теории. Кинизм начинался как теория, но затем перешел в практику. Этот шаг сделал Диоген, один из наиболее популярных философов, несмотря на то, что он не внес в философию ничего значительного в теоретическом плане. Он обвинил Антисфена в том, что тот разработал теорию, но недостаточно применял ее в жизни; сам же Диоген начал жить в соответствии с кинической теорией. Она требовала, как он считал, отказа не только от негативных, но и вообще от всех достижений культуры. Традиция создала этот тип киника. Существенным для многих киников было то, что они жили так же, как и Диоген,— как добровольные пролетарии и неряшливые люди, без дома и собственности; это были чудаки, умышленно отрицающие общественное мнение, насмехаю-

щиеся над ним. Когда же они боролись с цивилизацией в своих работах, то, как правило, писали о ней в грубом и непристойном тоне. Во времена Цезарей их было достаточно много. Их способ жизни, насмешки над обществом и общественным мнением, над культурой и всеми почитаемыми добродетелями получил название «цинизма». (Для определения первоначальной философии киников, в целом, не «циничной», имеется другой термин — «кинизм».) Циники с философией уже не имели ничего общего.

Распространение кинических идей в античности было огромным. Многие из них использовали стоики, и, собственно говоря, такой поздний стоик, как Эпиктет, по своим взглядам нисколько не отличался от киников. Позднеантичное понятие философа сложилось, прежде всего, под влиянием киников. «Настоящий философ» имел их черты: был убог, но счастлив. Даже мыслители иных направлений, достаточно отличающихся друг от друга, такие как Юлиан Апостат и Григорий Назианзин,— враг христианства и его защитник,— как правило, по-разному описывали образ философа, но характеризовали его как киника. В частности, идеи киников соответствовали раннему христианству. Их влияние распространялось за пределами школы, да и сама школа просуществовала до VI в.

II. Киренаики. *Аристипп из Кирены* был основателем школы, которая названа им по городу, в котором он родился, стала называться киренской. Он жил во времена Платона. Вначале познакомился со взглядами Протагора, позже — со взглядами Сократа, стал его учеником, но остался верен доктрине софистов во многих отношениях. Аристотель называл его софистом: основанием для этого были как его взгляды, так и бродячий образ жизни; он был первым из учеников Сократа, кто, по обычаям софистов, брал плату за учебу. Но это был тип, совершенно не похожий на Антисфена: если тот жил как пролетарий, то Аристипп вел жизнь придворного и светского человека. Анекдоты, которые ходили о нем в древности, представляли его как оппортуниста и лакея (угодника) и специально противопоставляли его поведение исполненному достоинства поведению Платона, с которым он встречался при сицилийском дворе. Его воззрения сформировались ранее, еще при жизни Сократа. Он жил в соответствии со своими взглядами, осуществляя на практике гедонизм.

Взгляды. У Сократа и софистов Аристипп научился тому же, что и Антисфен,— практические действия важнее теоретических рассуждений. Одинаковое неуважение к знанию и

неверие в него формировали как киренаиков, так и киников. Знание они трактовали полностью в духе Протагора, как получаемое исключительно чувствами и всецело относительное. Кроме того, они ограничивали его в субъективном плане: мы познаем лишь собственные состояния, а не вещи, которые эти состояния вызывают.

Отсюда уже вполне естественным был переход к этике Аристиппа. Известны нам лишь наши состояния, те, которые либо приятны, либо неприятны, и лишь те их характеристики, которые дают нам основания для выбора между ними. А фактически мы всегда заботимся только о приятном и избегаем неприятного. Значит, приятное является единственным благом, соответственно неприятное — единственным злом. Это состояние происходит от греческого термина, означающего приятное, и получило название «г е д о н и з м». Аристипп был, по-видимому, наиболее решительным и бескомпромиссным гедонистом, какого знала история этики. То обстоятельство, что он мог называться сократиком, основывалось, скорее всего, на том, что он, как Сократ, связывал благо и удовольствие, в то время как Аристипп считал, что удовольствие является единственным благом.

В п я т и п о л о ж е н и я х можно представить гедонизм Аристиппа:

1. Удовольствие является *единственным благом.* Это принципиальное положение. Дополнительным является положение о том, что неудовольствие есть единственное зло.

2. Удовольствие, будучи единственным благом, является преходящим *моментальным состоянием,* сохраняющимся до тех пор, пока действует раздражитель. Это «частичное удовольствие» является целью жизни, а счастье есть совокупность «частичных удовольствий». Частичное удовольствие привлекательно, желаемо само по себе, а счастье — не само по себе, а в связи с частичными удовольствиями, которые оно в себя включает. Неблагодарным делом является попытка получить настоящее удовольствие для будущего счастья, но необходимо получать удовольствие, которое существует в настоящий момент.

3. Удовольствие имеет *телесную природу.* Аристипп писал: «Телесное удовольствие является целью жизни».

4. Удовольствие — это *позитивное состояние.* В противоположность некоторым более поздним гедонистам, таким как Эпикур, которые считали его негативным состоянием, полагая, что удовольствие основывается на отсутствии страдания. Аристипп же отрицал, что сам по себе недостаток страданий

и огорчений уже есть удовольствие: он утверждал, что удовольствие и огорчение являются видами движения, происходящего в нас, в то время как недостаток удовольствия, так и недостаток огорчения являются, собственно говоря, признаками отсутствия такого движения.

5. Удовольствия отличаются друг от друга только интенсивностью, в то же время они *не различаются между собой по качеству,* следовательно, не существует удовольствия, которое само по себе было бы высшим или низшим по отношению к другим. Все одинаково добродетельно, если доставляет одинаковые удовольствия, и даже желания являются ценными только в той мере, которая достаточна для удовольствия. «Удовольствия отличаются друг от друга только тем, что одно по отношению к другому более приятно».

Киренская школа. Аристипп приобрел достаточно много сторонников своей философии. Кроме его дочери, а также внука и Аристиппа Младшего к ним принадлежал и Феодор, называемый Атеистом, Гегесий, прозванный Зовущим к смерти, Анникерид и другие.

Киренаики развивали свою гедонистическую этику в пяти темах: 1) о добре и зле, или, как тогда говорили, о том, чего надо избегать и к чему надо стремиться; 2) о состояниях, вызываемых добром и злом; 3) о действиях, вызываемых этими состояниями; 4) о внутренних причинах этих состояний; 5) об основаниях решений.

Исходные положения Аристиппа, простые и непримиримые в своем гедонизме, оказались достаточно односторонними и трудными для защиты, к тому же его ученики начали делать уступки, искать компромиссы и отбрасывали одну за другой его посылки:

1. *Феодор* считал, что настоящим благом и целью жизни являются не мгновенные состояния удовольствия, а постоянная радость, а злом же является не кратковременное огорчение, а постоянная грусть. Мимолетное удовольствие перестало для него быть наивысшим благом, а мимолетное огорчение — наивысшим злом.

2 Духовные удовольствия были признаны отдельным видом удовольствий, отличным от телесных, в том случае, «когда не все духовные удовольствия и неприятности удается вывести из телесных удовольствий и неприятностей».

3. Гегесий отказался от позитивного характера удовольствий. Этот пессимист считал, что позитивных удовольствий нельзя достигнуть в течение жизни, и в силу этого необхо-

димо перед собой ставить целью избегать тоски и озабоченности. Цель гедонистов становится негативной, сводимой, как правило, к избеганию неприятностей. Чтобы достичь этой цели, необходимо отречься от блага, богатства, устремлений по отношению к чему-либо иному, кроме жизни и смерти; таким образом эта практическая идеология перешла к идеологии отказа, а Гегесий оказался близок к киникам, и, проникнутый пессимизмом, призывал к смерти, которая легче, чем жизнь, может освободить от страданий.

4. Наконец, Анникерид вводил качественные различия между удовольствиями, призывая гедонистов служить дружбе, любви, Отчизне, поскольку такое служение доставляет высшие удовольствия.

5. В силу вышеперечисленных уступок, особенно последних, отброшенной оказалась даже и исходная принципиальная позиция гедонизма, так как удовольствие перестало быть единственным благом.

Такая эволюция школы киренаиков послужила основанием для воззрений новой гедонистической школы. Эта школа была основана Эпикуром приблизительно столетие спустя после возникновения киренской школы. Она восприняла доктрину киренаиков так же, как в тот период стоическая школа — взгляды киников.

Платон (427—347 гг.)

Гуманистическое направление в философии, возникшее в V в., привело к созданию великого синтезирующего учения — философии Платона. Это была не первая синтезирующая философий греков, до Платона такими качествами обладала философия Демокрита. Однако философия Демокрита была синтезом философии природы в начальный период развития этой науки, а философия Платона выявила новую гуманистическую ориентацию. Первая в материи, а вторая в идее и духе видели основы бытия. Первая философия была материалистической, а вторая — идеалистической.

Жизнь Платона. Платон Афинянин прожил 80 лет (427—347 гг.). Он жил во времена расцвета Афин, в атмосфере высочайшей культуры античности, на основе которой строилось государство Перикла, возникло искусство Фидия, развились этическое и научное движения, созданные Сократом. Платон был отпрыском высокого аристократического рода: мать имела предком Солона, отец принадлежал к Кодридам. Культура родительского дома была высокой, а воспитание —

всесторонним. В истинно греческом духе он с молодых лет формировал как тело, так и разум. Учитель гимнастики в детстве дал мальчику, имя которого было Аристокл, прозвище Платон за его широкие плечи. Платон получил по тем временам блестящее образование и воспитание. Он несколько раз побеждал в олимпийских и икарийских играх. Платон проявил себя в поэзии, живописи, музыке, и хотя его творчество получило развитие в другом направлении, он всегда оставался крупным художником.

Научные занятия он начал достаточно рано; слушая Кратила-гераклитика, знал популярные в то время в Афинах работы Анаксагора. Когда ему было около 20 лет, он познакомился с Сократом, с которым провел затем восемь лет, вплоть до его смерти. Эти годы имели для Платона решающее значение, ибо высоко подняли его этическую и логическую культуру. Общаясь с Сократом, Платон встречался с философами различных направлений в лице его учеников — Антисфена, Аристиппа, Евклида и др.

После смерти Сократа Платон покинул Афины и провел двенадцать лет в путешествиях. Он был в Египте; ходили разговоры, что жрецы посвятили его во все таинства. Он был также в Италии, на родине элеатов и пифагорейцев; посетил Архита в Таренте и старика Тимея-пифагорейца в Локре. После путешествий Платон возвратился в Афины вполне зрелым человеком. В Афинах основал школу в саду Академа и посвятил себя писательскому и преподавательскому труду. В политической жизни того времени он не принимал непосредственного участия, однако стремился распространить свои идеи среди высоких особ и таким путем изменить государственный строй и «философов сделать королями». Он был уверен, что политика должна исходить из философии и должна устроить мир в соответствии с идеей блага. Политики должны улучшать жизнь своих соотечественников, а не потворствовать им; фактически же они не заботились о благе страны, а потворствовали гражданам в увеличении их благосостояния и выгоды, что не соответствовало государственным интересам. Перикл, Тимон, Фемистокл — сделали ли они афинян лучшими? Нет, они лишь обогатили Афины и расширили их границы; они своей несправедливостью добились враждебного отношения афинян, что же касается справедливости и добродетели, то воспитать их они не могли и не стремились к этому. «Думаю,— писал Платон в «Горгии»,— что вместе с немногими афинянами, если не сказать, что сам один, реализую настоящую политику».

Для осуществления таким образом понимаемой полити-

ки лучшие, чем в Афинах, условия были в Сиракузах, в то время самом богатом и самом влиятельном греческом государстве. Еще во время своих путешествий Платон побывал в Сиракузах и подружился с родственником правителя Дионом; однако находившийся в то время у власти правитель Дионисий Старший, опасаясь, по-видимому, политической агитации, удалил Платона из своего государства. Когда же в 367 г. Дионисий умер, Платон по приглашению Диона приехал в Сиракузы в качестве учителя и советника нового правителя Дионисия Младшего. Но влияние Платона было достаточно кратковременным; он заставлял Дионисия заниматься геометрией, знание которой, по его мнению, было необходимо идеальному правителю. Между тем, Дион был сослан, так как его заподозрили в стремлении к власти, и Платон вернулся в Афины. В 361 г. он предпринял третье путешествие на Сицилию, чтобы помирить Дионисия с Дионом, но не достиг цели; включился в гражданскую войну и едва не погиб. Политические выступления философа закончились неудачей и разочарованием на всю оставшуюся жизнь.

Платон трижды пытался принять участие в политической жизни Греции, но всякий раз это заканчивалось для него неудачей. Вторую половину жизни он провел в Афинах, занимаясь научной и педагогической деятельностью. Своей семьи у него не было, и единственной его семьей стала Академия. Он жил при школе в окружении учеников. До конца своих дней развивал и совершенствовал свои взгляды и перед самой смертью правил написанный несколько десятилетий назад первый том своего «Государства».

Умер Платон в собственный день рождения — а это был день явления Аполлона на Землю,— и легенда связала его имя с именем бога Солнца. Говорили, что он сын Аполлона и годы его жизни — это как бы святое число, но в другом исчислении. Сразу после смерти ему принесли жертвы и в дальнейшем поклонялись ему как полубогу. А его ученики и ученики учеников праздновали его день рождения и смерти, воспевая в гимнах «день, в который боги дали людям Платона».

Работы Платона сохранились, как известно, достаточно хорошо. Наиболее полное их собрание было сделано Трасиллом, греком, который жил в Риме во времена Тиберия. Это собрание охватывает тридцать пять диалогов и тридцать шесть работ, которые разделены Трасиллом по примеру трагедии на девять тетралогий, которые, в свою очередь, содержат несколько аутентичных работ. Наиболее важными являются: «В защиту Сократа» (диалог об отваге), «Хармид» (о расторопности), «Протагор» (о желаниях), «Горгий» (диалог о ри-

торике, включающий в себя критику эгоизма и гедонизма), «Евтифрон» (о набожности), «Кратил» (диалог о языке, являющийся вместе с тем критикой гераклитизма и номинализма), «Менон» (диалог о возможности обучения желаниям, содержащий важный эпистемологический эпизод), «Федр» (аллегорическое описание отношения души к идее), «Федон» (о бессмертии души), «Пир» (о любви), «Теэтет» (о познании), «Государство» (большая работа в десяти книгах об идеальном государстве, иллюстрирующая взгляды Платона на все важнейшие проблемы государства), «Парменид» (демонстрация диалектического метода), «Софист» (о бытие), «Филеб» (о благодеяниях, особенно об отношении роскоши и мудрости), «Тимей» (философия природы в форме описания сотворения мира), «Законы» (повторное изложение теории идеального государства). Названия этих диалогов обычно соответствуют имени одного из собеседников. О теории идей, являющейся ядром взглядов Платона, специально не говорится ни в одном из произведений, но большинство из них ее воспроизводят: «Федон» — применительно к психологии, «Теэтет» — к теории познания, «Государство» — к теории государства, «Тимей» — к философии природы. Как бы случайно было описано учение об идеях: наиболее строго в «Государстве» и «Федоне», в поэтически переносной форме в «Федре»; самокритичное изложение теории идей содержит «Парменид».

Существует легенда о том, что якобы Платон кроме опубликованных работ написал также эзотерические работы для посвященных. Лекции, которые он читал в Академии, отличались от опубликованных им впоследствии произведений; о характере его лекций мы знаем от Аристотеля.

По своей форме работы Платона были уникальным явлением среди философских работ: 1) все они, за небольшим исключением, являются диалогами; на выбор этой формы изложения повлиял сократический метод, а также желание приблизить письменную речь к разговорной; 2) Платон был не только мыслителем, но и великим писателем. Его диалоги до сих пор сохраняют свою ценность как литературные произведения; 3) в диалогах Платона говорят и действуют современные ему люди науки, политики и представители других профессий, и он ни одного их высказывания себе не присваивает. В диалогах отсутствует авторский текст. Отсюда возникает трудность в выделении, собственно, взглядов Платона. Не всегда, но, как правило, взгляды автора высказываются устами Сократа; 4) в диалогах звучит живая разговорная речь, которая сильно отличается от языка на-

учного трактата. Принципиальные проблемы, в частности теория идей, не являются специальной темой ни одного диалога, но оговариваются при случае и применительно к случаю. Решение наиболее важных проблем нередко облекается в мифические формы, в иносказания и их часто нелегко отделить от иронии и шутки.

Диалоги Платона, вопреки старым представлениям, не являются циклами; за малым исключением каждый имеет свою собственную целостность. Установление последовательности написания диалогов имеет большое значение для истории античной философии. Благодаря трудам историков философии XIX в. удалось установить последовательность написания если не отдельных диалогов, то их групп. Собственно, установлены три такие группы: *диалоги раннего периода,* или *сократические; диалоги среднего периода,* или *конструктивные;* наконец, *диалоги позднего периода,* или *диалектические.*

1. Диалоги раннего периода: а) называются *сократическими,* т. е. в них ставится задача, по примеру Сократа, определения этических понятий; б) являются *элентическими,* т. е. в них говорится о том, каких определений принимать не следует, однако положительных решений, как правило, не предлагается; в) сталкивают *чуждые мнения* с их *собственной критикой,* не выделяя подлинной позиции Платона; г) *не содержат обсуждения* и, как правило, *не затрагивают взглядов,* считающихся наиболее типичными для Платона, а именно, теории идей; д) более поздние из них направлены против софистов. К этой первой группе принадлежат следующие диалоги: «Евтифрон», «Хармид», первая книга «Государства», «Протагор» и «Горгий», к ним примыкает также «В защиту Сократа».

2. Диалоги среднего периода: а) *конструктивные,* т. е. в них развиваются собственные позитивные теории, которые связаны друг с другом в систему; б) включают в себя *дуалистические* формулировки учения об идеях, которые считаются типично платоновскими; в) наиболее совершенны в художественном отношении и отмечены поэтическим полетом; г) характеризуются чертами *мистического орфизма* и отличаются от реальной трезвости ранних и поздних диалогов. Переходом к этой группе диалогов являются диалоги «Менон» и «Кратил», которые включают в себя лишь наброски учения об идеях; к этой же группе явно относятся: «Федр», «Федон», «Пир», вторая — десятая книги «Государства» и «Теэтет».

3. Диалоги позднего периода: а) являются *диа-*

лектическими по своему методу; б) не содержат *дуалистической* трактовки учения об идеях; в) менее *художественны;* г) написаны *усложненным языком* и изобилуют *отвлеченными рассуждениями,* а также необычным построением выражений; д) Сократ перестает в них, за исключением диалога «Филеб», быть *выразителем взглядов* Платона. К этой группе принадлежат диалоги, написанные в следующем порядке: «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Тимей», «Критий», «Законы».

Предшественники. Главным предшественником Платона был *Сократ:* его идеи стали основанием логики и этики Платона. Другой очень важный мотив его философии исходит от пифагорейцев-ученых, влияние которых проявилось в философии природы. Оба мотива последовательно вели Платона к идеализму.

Кроме того, Платон унаследовал взгляды и других философов предыдущей эпохи: действительность понимал в духе Гераклита (влияние учителя Платона Кратила-гераклитика) и вместе с тем искал, по примеру элеатов, неизменное бытие. У него была сходная с Анаксагором идея духовной первопричины, движущей миром; он находился также под влиянием орфиков, их мистических сект. Однако с релятивистами или материалистами, такими представителями созерцательного ионийского знания, как Демокрит, занимающими принципиально иные, нежели Платон, позиции, взаимопонимание не было возможным.

Философская ориентация Платона была в своей основе двойственной: этической и математической, ибо в соответствии с этими двумя областями знания он формировал свои философские взгляды. Платон обладал обширными математическими знаниями, ему также были известны открытия в физике и астрономии того времени. Они находили в нем своего горячего сторонника.

Генезис взглядов Платона. Развитие взглядов Платона прошло через три фазы, которые соответствуют трем группам его работ:

1. Он начинал как сократик, увлеченный этическими проблемами, и был уверен в существовании независимого понятийного знания. В работах этого периода он определял этические понятия и полемизировал с софистами и эристами, которые не принимали во внимание этических целей и истинного знания.

2. Его интересы вышли за пределы сократических взглядов и от теории познания и деятельности привели его к теории бытия. Идеи, которые соответствовали его идеям, он на-

шел у пифагорейцев, элеатов и Анаксагора. В этот период он создает теорию вечных идей. В этот же период, приняв религию орфиков, он развивает учение о бессмертной душе. Его спиритуализм восходит к этому источнику так же, как и его идеализм. Этот период, выпавший на зрелые годы Платона, оказался в его творчестве наиболее гармоничным периодом; работы облечены высокими художественными достоинствами, причем в них необычайно естественно сочетаются трезвый исследователь и логик с поэтом и религиозным энтузиастом. В последующие века работы этого периода были признаны наивысшим выражением платоновского духа.

3. В последний период он изменил стиль и тематику работ, казалось даже, что он уходит от теории идей. Но это был не отход, а преодоление тех трудностей, которые в ней содержались. Здесь он избежал дуализма, обязывавшего его ранее противопоставлять друг другу совершенный мир идей и мир вещей, а больше обращать внимание на связи между ними. В реальности он все больше усматривал духовные элементы, и в силу этого стали возможны спиритуалистические корни его философии. Не изменяя теории идей, он занялся совершенствованием ее обоснования и расширил сферу своих философских исследований природы и особенно философии государства.

Взгляды Платона

I. Учение об идеях. 1. *Новый вид бытия.* Идея Сократа о том, что в понятиях содержится истинное и устойчивое знание, была основанием философии Платона, однако в философии Сократа это представление касалось лишь этических понятий, а Платон же распространил это положение на все понятия без исключения.

Сократ не задавался вопросом о соответствии понятий реальности: этические понятия могли бы отражать реальность хотя бы для того, чтобы стать для нее положительными образцами, несмотря на то, что им в реальности ничего не соответствовало. Платон, распространив теорию этических понятий на все понятия, вынужден был поставить новую проблему: что является той действительностью, которую мы познаем при помощи понятий? Как и все греческие философы, он был реалистом. Для него было непреложной истиной, что если понятия содержат в себе знание, то должен быть и реальный предмет этого знания. Но что является этим предметом?

Платон понимал дело следующим образом: характе-

ристикой понятий является их *единичность и устойчивость*. Это первая предпосылка. Предметы, о которых мы имеем некоторое представление, должны иметь те же характеристики, что и понятие,— это вторая предпосылка. В то же время любые вещи, известные нам из опыта, собственно этих характерных черт не имеют, поскольку более сложны и текучи (изменчивы),— это третья предпосылка. Отсюда он делает вывод о том, что не вещи являются объектами понятий.

Гераклит удачно определил природу вещи: все находится в вечном движении, и не может быть иначе, ибо если движение прекратится, то все замрет и погибнет. Устойчивые характеристики присущи понятиям, а не вещам. То, что благодаря Гераклиту Платон знал о вещах, не соответствовало тому, что благодаря Сократу он знал о понятиях. Вот это несоответствие и побудило его к созданию собственного учения. Например, решается вопрос, что является предметом понятия «прекрасное». Им не являются прекрасные вещи, которые разнородны и неустойчивы. Остается допустить, что существует нечто неизвестное нам из непосредственного опыта, прекрасное, которое всегда едино и неизменно. Прекрасные вещи являются предметом не понятий, а впечатлений (ощущений), предметом же понятия является «собственно прекрасное», или, как Платон когда-то говорил, «идея прекрасного». И так, собственно говоря, дело обстоит со всеми другими понятиями: они должны иметь свой объект. Этим объектом не могут быть вещи,— им должно быть некое иное бытие, характерной чертой которого является неизменность. Такое понимание объекта привело Платона к мысли, что существует бытие, которое не дано нам непосредственно. Это открытое им бытие он назвал **«идеей»**.

Идей множество, и они составляют иной мир. Отношения, которые имеют место между ними, те же, что и между понятиями. Так же, как устанавливается иерархия понятий, устанавливается и иерархическая структура мира идей: от наиболее простых и низших до все более общих и высших и вплоть до наивысшей идеи — идеи блага.

Идеи были парадоксом для дилетантов, но также и для тех философов, которые, как говорил Платон, «признают бытием только то, что можно охватить руками». Но они не были таковыми для Платона, так как его внимание было сосредоточено на двух отраслях знания, объекты которых явно отличались от объектов известной нам реальности, а именно — на этике и математике. Они, по своей сути, казалось,

должны были касаться чего-то значительно более устойчивого, чем изменяющиеся вещи. Кроме этического и математического знания в правильности этой концепции его убеждал пример элеатов, которые полагали, что бытие имеет неизменные черты.

Идеи Платона были послесократовским ответом на те же самые проблемы, на которые до него отвечали число пифагорейцев, стихии Эмпедокла или атомы Демокрита. И здесь, и там шла речь об объяснении природы бытия. Некоторые из ранних ответов, пифагорейский или демокритовский, были достаточно близки к ответу Платона: истинное бытие в них не трактовалось по образу и подобию вещей. Однако отличие носило принципиальный характер: в ранних доктринах истинное бытие понималось как принадлежащее к материальному миру, в понимании же Платона оно находилось за его пределами. Здесь, правда, пробивал себе дорогу «дух» Анаксагора, но Платон смелее этого философа развивал мысль о трансцендентном бытии, которое находится вне эмпирического мира.

Идеи Платона, в конечном счете, не только разрешили старые проблемы, но также позволили избежать трудностей древней философии Гераклита и элеатов. Становился беспредметным спор о том, является ли бытие изменяемым или неизменным, либо частично изменяемым и частично неизменным. Решение этих трудностей, данное Платоном, было *дуалистическим,* поскольку он допустил, что существуют не один, а два вида бытия: бытие, познаваемое чувствами, и бытие, познаваемое понятиями, уничтожаемое и вечное, изменяемое и неизменное, реальное и идеальное, вещи и идеи.

2. *Идеи и вещи.* Если более точно взять понятие бытия (а оно, начиная от элеатов, было у всех греческих философов), то им является только то, что заключено в его природе, что должно быть, и поэтому не может перестать быть. При таком понимании бытия вещи уже не являются бытием, поскольку им является вечная и неуничтожимая идея. Только идея существует. Самое же большее, что можно сказать о вещах,— они становятся. Вещи по отношению к бытию есть то же самое, чем являются по отношению к ним самим их тени или отражение в воде; они лишь преходящее явление. Мы, как говорил Платон, в удачном сравнении, похожи на пленников, помещенных в пещеру и обращенных лицами к стене, которые из того, что происходит вовне пещеры, могут видеть лишь тени. Мы знаем непосредственно только вещи, однако они тоже тени идей.

Конечный результат понимания бытия был следующим: точнее говоря, нет двух видов бытия, а есть лишь один — идея. Понятие нового вида бытия повлекло за собой отрицание взгляда на бытие как на реальность. Обычный взгляд воспринимает реальность только в вещах. Платон же, взяв за меру реальности идею, не обнаружил ее в вещах. Вещи казались ему только явлениями, а не бытием, лишь идеальное бытие было в его глазах по-настоящему реальным.

Несмотря на то, что идеи и вещи, бытие и явления, обладают неодинаковой реальностью и совершенством, они связаны между собой. Сама общность названий между вещами и идеями (например, «прекрасные вещи» и «идея прекрасного») указывает на эту связь. Вещи не равны идеям, но, однако, они им подобны. Платон объяснял это тем, что вещи зависят от идеи и эта зависимость не носит причинного характера: идеи являются не причинами, а образцами вещи. Они как бы «участвуют» в идеях и поэтому перенимают их характеристики. Мы видим как бы «наличность» идеи в вещах. Природа обоих миров — идей и вещей — различна, но их устройство одинаково, поскольку порядок реального мира отражает мир идей.

Но как могло так случиться, что вещи формируются по образцу идей? Объяснение можно было бы найти, сравнивая их с творениями человека, созданными по определенному образцу. По аналогии можно допустить, что и природа имеет свои образцы. Платон впоследствии объяснял эти аналогии допущением, что природа не является механическим результатом, а есть целевое творение Бога. Так же как люди делают свои дела, имея перед собой в виде идеи образец, так и Бог по образцу идеи сотворил мир.

3. *Природа идеи.* Идея есть бытие, но какое? *Не физическое,* поскольку идея присутствует во многих вещах одновременно (например, одна и та же идея прекрасного соответствует бесчисленным прекрасным вещам), а это невозможно в физическом смысле. Она не является также *психическим* бытием, ибо не является мыслью в душе, а выступает предметом мысли. Кто понимает идею наподобие вещи или мысли, тот сталкивается с трудностями и приходит к абсурду. Такое понимание Платон исключал.

Как же он понимал идею? Готовой, законченной теории идей он не оставил, хотя всю жизнь размышлял над ней. Платон был уверен, что идеи существуют, что они связаны логическими связями, составляют иерархию, однако на природу идеи сам он не имел ясного и установившегося взгляда. Можно

допустить, что он осознавал это и соглашался с тем, что человеческому разуму не вполне ясна даже природа вещей, хотя они непосредственно даны и каждому известны, говоря как бы тем самым, что разве могут быть поняты сразу достаточно глубоко идеи, которые только что открыты?

Здесь имелись две возможности: понимать идеи либо в *логическом смысле,* либо в *религиозном.* Если они не родственны известной нам реальности, если не принадлежат ни к физическому и ни к психическому бытию, то одно из двух: либо они являют собой нечто «чисто идеальное», служащее образцом и мерой для познания и действия, однако существующее лишь для разума; либо являют собой некую реальность, которая непонятна нам, по происхождению неземную, божественную реальность. Платон чаще всего описывал идеи в первой интерпретации, но он говорил о них также, что они бытуют в «наднебесных местах» (правда, в тех диалогах, в которых он, главным образом, говорил иносказаниями). Как правило, он колебался между двумя интерпретациями: *имманентной* и *трансцендентной.* Наконец, больше чем на теории идей ему приходилось останавливаться на ее психологических, эпистемологических, этических и политических приложениях, а эти приложения были внешне независимыми от интерпретации идеи.

II. Учение о душе. 1. *Биологическая функция души.* Платон создал как новое понятие души, так и новое понятие идеи. Термин «душа» греки хорошо знали и до него, однако он вложил в него новое содержание. До него философы — натурфилософы — считали душу видом материи, а орфики — внеземным демоном. Платон эти представления модифицировал и создал их оригинальный синтез.

Натурфилософы усматривали в душе фактор жизни: человек живет, пока душа присутствует в нем, и умирает, когда ее лишается. Они понимали ее как материю, но более тонкую, нежели та, из которой состоит тело. Платон сохранил их биологическую трактовку души: и для него она также была фактором жизни, без которого тело мертво. Жизнь зиждется на том, что существо, которое ею обладает, является источником самостоятельного движения. Именно в этом состоит сущность души: она есть то, что само по себе приводится в движение.

Сохраняя биологическое понимание души, Платон в то же время отказался от ее материальной трактовки. Душа, являясь жизненным фактором, противостоит материи, так как материя по своей природе пассивна, душа же — источник движения. Она является реальной, но не ма-

териальной. «У Платона,— писал Лейбниц,— наиболее совершенным мне кажется вот что: он определяет дух как субстанцию, которая сама себя движет, свободно и самостоятельно действует, что трактует его как основу действия в противопоставлении к материи».

2. *Познавательная функция души.* В ранней греческой философии познание считалось не психической, а исключительно телесной функцией. В восприятии виделось проявление физиологии, а мышлению приписывалась та же природа, которая присуща восприятию.

Платон изменил этот взгляд. Очевидно, что не все наше знание мы получаем благодаря телесным способностям, например, цвет воспринимаем глазами, звуки — ушами, но каким чувственным органом мы воспринимаем бытие, разность, тождество, подобие и многие другие характеристики, которые общи для объектов различных чувств? «Мне кажется,— писал он,— что для них нет специального органа, но душа сама по себе выделяет общие характеристики во многих вещах». Не имея чувственных органов, душа познает сама. Познание — это функция души, а не тела. «Общие характеристики» познает не тело, а душа; что же касается того, что познание устанавливает единое, необходимо допустить, что душа познает и во всех других случаях. Тело и его чувства являются для души орудием познания. Она познает сама или непосредственно, или опосредованно, используя эти орудия.

Однако не познание вещей, а познание идей свидетельствовало, по мнению Платона, очевиднее всего о том, что познание — функция души; это несомненно так, раз мы знаем идеи, несмотря даже на то, что тело не имело или не имеет к ним никакого отношения. Платоновское понимание души, которое к ее биологической функции добавило познавательную функцию, было связано с учением об идеях.

Для Платона душа была прежде всего жизненным фактором, однако, признав ее познавательную функцию, он сделал решительный шаг к пониманию души в Новое время.

3. *Религиозная функция души.* Жившее в Платоне религиозное чувство, в частности, стремление к бессмертию, привело к тому, что он в дальнейшем переформулировал понятие души, допустил еще одну ее функцию. Стремление к бессмертию не успокоит, в любом случае, тело, не устранит смерть, которая для всех очевидна. На это способна лишь душа, которая покидает тело с последним выдохом. Достаточно понятно, что Платон усматривал в человеке бессмерт-

ный элемент. В этом плане он имел предшественников в мистических религиозных сектах, таких как орфики, и в философских школах, которые были близки к этим сектам, таких как пифагорейцы. Орфики и пифагорейцы понимали душу как наиболее устойчивую и совершенную из всего того, что есть земного, как внеземную сущность, которая только временно вселяется в тело.

Такая связь биологических и познавательных функций души вкупе с внеземной ее сущностью вела к неслыханным выводам. Поскольку душа, понятая биологически и психологически, хотя и была нематериальна, она имела связь с телом и приводила его в движение с помощью телесных органов его самого, познавала другие тела. Если бы она была внеземной сущностью, то не могла бы быть связана с телом. Она не могла бы иметь ощущений, получение которых требует использования телесных органов; она не могла бы воспринимать чувства и страсти, которые возникают при участии тела. То, что в современном понимании относится к психическим процессам, было разделено: большая часть была отнесена к телесным действиям, а душе оставлено только то, что душа постигает «сама по себе», без участия тела. Из частей, которые Платон выделял в душе,— разумной, импульсивной и чувственной,— только разумная могла быть отнесена к «душе самой по себе».

Фактически Платон оперировал не одним, а двумя понятиями души: широким и узким. Первое базировалось на биологических и психологических посылках, второе — на религиозных. Душа в широком понимании значения охватывала чувственные факторы, в узком — была самим разумом. В широком понимании душа была элементом материальной природы, а в узком — ничем с этой природой не была связана. Первую трактовку развивал среди последователей Платона Аристотель, вторую поддержало религиозно мыслящее крыло общества в античности и развило христианство.

4. *Душа и тело.* Признание души нематериальной привело к острому противопоставлению ее с телом. Платонизм был не только дуализмом идеи и вещи, но и дуализмом души и тела. Этот дуализм выражался в следующих положениях:

а) душа не материальна;

б) она отделена от тела, независима от него. Душа и тело, хотя и объединяются в человеке, существуют обособленно и независимо друг от друга. Связь с телом не является для души необходимой. Платонизм вдвойне выходил за пределы материалистического взгляда на мир, признавая нематериальными как идеи, так и нематериальные души;

в) в отличие от тела, которое состоит из частей, душа цельна и несоставима. Если человек представляет собой единство, то только благодаря душе, а не телу. Душа несоставима в «узком» понимании Платона. Когда же он говорит о ней в более «широком» значении, то делит ее на две части — разумную и чувственную, или даже в некоторых случаях на три: разумную, чувственную и среднюю между ними — импульсивную;

г) душа более совершенна, чем тело. Душа (очевидно, что только разумная) познает идеи и уподобляется им, а в силу этого она является носителем истины, блага и всего ценного в человеке. Поэтому тело не может быть признано равноценным с душой; тело подчинено душе, и душа становится сущностью человека. **Человек — это душа, владеющая телом;**

д) из главенства души над телом следует, что связь между ними для души невыгодна. Она была бы лучшей и счастливой, если бы была свободна от тела; тело для нее — тюрьма и могила. Только со смертью тела начинается истинная жизнь души. Такие верования провозглашали в древности орфики и пифагорейцы. Спиритуализму Платона они придавали особую религиозную окраску;

е) душа по отношению к телу бессмертна. Этому вопросу, который был очень важен для него, Платон посвятил множество своих размышлений.

5. *Бессмертие души.* Несмотря на то, что тело подлежит разложению и уничтожению, душа, как не зависимая от него, может продолжать существовать. Платон был уверен, что она не только существует дольше, но и существует вечно. Ее существование не имеет конца, но также не имеет и начала. Душа не только бессмертна, но и вечна. Для поддержания этой уверенности Платон искал доказательства и посвятил этой проблеме одну из своих работ («Федон»), в других своих произведениях он также обращался к этой проблеме. Он варьировал всеми оттенками своего понимания души, для того чтобы увеличить количество аргументов в пользу ее бессмертия. Он рассматривал низшие части души для того, чтобы спасти бессмертие разумной души. Вот некоторые из его доводов:

а) понятие души необходимо связано с понятием жизни, поскольку жизнь отрицает смерть, следовательно, и душа отрицает смерть. В этом доказательстве душа трактуется биологически, как начало (принцип) жизни. Из этого вывода сделано вышеприведенное заключение о том, что если душа существует и пока она существует, она может быть только живой, но не мертвой;

б) душа, обладая врожденным знанием, должна получить его до рождения тела, в силу того, что она существовала до его рождения. Душа здесь трактуется как субъект познания. Этот вывод важен постольку, поскольку существует априорное знание и поскольку оно может быть отождествлено с врожденным знанием, а врожденное — со знанием, полученным до рождения тела. Таким образом, это приводит к главному выводу о том, что душа существовала определенное время до рождения тела и даже более того, существовала вечно и будет существовать впредь;

в) каждая вещь погибает от своего собственного зла. Злом по отношению к душе являются несправедливость, трусость, невежество, однако опыт учит, что зло такого рода не приводит душу к смерти и, собственно говоря, ничто не может заставить ее умереть. Здесь душа трактуется как этически-религиозное начало.

6. *Эсхатология.* Платон ставил, по примеру орфиков, вопрос: «Почему душа как совершенная и вечная связана с несовершенным и бренным телом»? Он дал такой же, как и орфики, этически-религиозный ответ; вместе с ними он признавал, что: а) душа действовала вначале без тела; б) она греховна; в) для искупления от греха она соединилась с телом. Когда грех будет искуплен, она опять станет свободной. Познание истины при помощи философии Платон считал наилучшим средством для освобождения души от тела.

Как же он понимал бесконечную деятельность души, которая ждет ее после оставления тела? Эту деятельность он наполнял либо рядом попыток и действий, либо неограниченным счастьем. Эсхатология Платона пыталась дать описание судьбы души: описывала страшный суд, смену тел, давала даже топографию мест, где пребывает душа после смерти. Даже в наиболее реалистических диалогах, посвященных теории познания или политике, он прерывал свои рассуждения, чтобы рассмотреть перспективы загробных судеб. Платон был прототипом тех философов, которые знали, что для некоторых теоретических положений, которых они придерживаются, нельзя надеяться на получение достоверного доказательства, но, тем не менее, они не считали возможным исключить эсхатологические проблемы из философии. Пример Платона отразился на судьбе философии, которая пошла иными путями, чем точная наука.

Переходя границу точности, Платон хорошо осознавал, где проходит эта граница. Описывая места, в которых пребывают мертвые, он поясняет: «Для того чтобы все происходило именно так, как я описываю, разумный человек

этого, по-видимому, выдержать не сможет», «но необходимо иметь особую смелость, чтобы высказать эти утверждения, и это прекрасная смелость». «Это Каликлес,— так он говорил в другом месте своей эсхатологии,— может принять за женское гадание, и можно было бы не считаться с этими делами, если бы мы могли нечто лучшее и истинное».

Платон был ученым, но не только. Там, где он не мог разрешить проблему научным методом, он использовал поэтическую фантазию и религиозную веру. В его взглядах на душу особенно рельефно сошлись научные и иные воззрения. А установленная Платоном связь этих различных воззрений еще очень долго сохранялась в европейском мышлении. Некоторые его последователи придавали особое внимание орфическим мотивам его психологии, не осознавая того, что понимал Платон под границей между наукой и мифом.

III. Учение о природе. 1. *Целесообразность мира.* Платон меньше всего занимался материальной природой, поскольку он считал ее самым низким родом бытия, лишенным того совершенства, которое характеризует душу и идею. Но когда в более зрелые годы он сделал природу предметом своих рассуждений, то пришел к выводам, которые для живой природы были достаточно позитивными.

Платон был далек от механистического понимания природы, которое было характерно для философии Демокрита. В природе он видел не механическое собрание частей и результат действий слепой необходимости, а их органическое единение, которое устроено целесообразно и разумно. Будучи материальной, природа, между тем, имеет идеальные и духовные предпосылки. Изначально видя ее несовершенство, Платон противопоставлял ее совершенной идее, однако со временем он обнаружил в природе нечто созвучное самой совершенной идее. В этом должны были убедить его астрономические открытия, сделанные пифагорейцами при жизни Платона. Если Земля шаровидна, а пути планет — окружности, то это означает, что во Вселенной доминируют наиболее простые и совершенные формы, а гармония является принципом ее строения. Небесные тела вращаются по устойчивым и геометрически правильным путям, следовательно, Вселенной управляют разум и порядок.

Платон полагал, что характеристики природы можно понять лишь в том случае, если допустить, что она создана целесообразно. Цель,— поиск которой считался в базирующемся на причинности мировоззрении предрассудком и ко-

торая была, в целом, удалена из науки,— у Платона становится основным принципом объяснения природы. Целесообразность и разумность устройства мира указывали на необходимость верить в существование Бога, который, как Платон писал, разумно устроил мир. Для иллюстрации своего взгляда на природу Платон избрал в «Тимее» религиозную форму описания мироздания — сотворение мира. В этом описании переплелись научные выводы с мифами. Платон изложил в нем цель мира и ее осуществление.

«Демиург», или божественный строитель мира, создал его, основываясь на доброте; совершенство мира было его целью, и поэтому он сотворил его наилучшим. С этой же целью, создавая его, за образец он принял идею, в силу чего идея является центральным фактором в становлении мира. Демиург был творящей силой, его истинной причиной, идея же целесообразна, она явилась образцом мира. Особенности образца воплотились как бы в реальном мире.

Творец создал мир живым, одухотворенным и разумным, поскольку жизнь, дух и разум лучше, чем мертвенность и бездушность; исходя из этого он сделал его единым и цельным, а его части объединил настолько органично, что они совокупны в нем как в живом организме. Он придал ему наиболее совершенную форму из всех возможных — шарообразную, наиболее совершенное движение — движение по кругу. Следовательно, не случайность и не механическая необходимость, а цель мира — его совершенство — объясняет особенности его строения. Время, например, существует для того, чтобы уподобить мир вечности; планеты — поскольку необходимо измерить время; в мире наличествуют только четыре стихии, ибо столько членов имеет совершенная пропорция; растения присутствуют в нем для того, чтобы служить пищей для разумных существ; живые существа целесообразны безотносительно, поскольку целесообразна их организация, их формы, функции их органов. В целом мир представляет собой «видимое живое существо, созданное по образу творца.., является вечным и наилучшим, наипрекраснейшим и наиболее совершенным».

2. *Материя.* Мир должен был быть создан из чего-то; должна существовать материя, из которой он построен. Кроме Демиурга и идеи, действующей и целесообразной причины, была третья причина — материальная. В таком случае, она должна была существовать до мира; мир имеет начало, но материя вечна, так же, как Бог и идея. Значит, мир, точ-

нее говоря, является не сотворенным, а построенным, созданным из уже существовавшего материала.

Материя, будучи по природе своей бесформенной, неограниченной и неопределенной, может, в то же время, принимать различные формы. Она является тем местом, где формы реализуются: это единственное, что можно о ней сказать, поскольку ее неопределенность присуща природе. Когда же Демиург придал материи определенную форму, тогда и появилась Вселенная. Материя является не божественной предпосылкой, поэтому из нее берет начало все то, что во Вселенной считается несовершенством и злом. Значит, не исключив этого, можно констатировать, что мир не полностью целесообразен и не вполне соответствует законам Демиурга.

В целом, это была новая концепция материи. Древние философы, которые занимались исключительно материальным миром, не думали отказывать материи ни в определенности, ни в совершенстве. Почему произошло такое изменение? Потому, что идею и душу Платон включил в природу как ее составляющие. Если эти элементы отбросить, то у материи остается только неопределенность и несовершенство. Если до этого материя понималась как совокупность конкретных материальных тел, то теперь она стала их абстрактным элементом. Это абстрактное представление о материи не осталось особенностью взглядов Платона, напротив, развитое Аристотелем, оно укрепилось в философии на долгие столетия.

У Платона было два вечных компонента бытия, помимо божественного,— идея и материя. Идея есть вечное бытие, материя же, как неоформленная,— вечное небытие. Реальный мир, космос не являются вечными, поскольку они появились после того, как Демиург соединил идею и материю. Само же соединение бытия и небытия является «чем-то средним между бытием и небытием», связью идеальных образцов и материи, и, следовательно, совершенства и несовершенства, целесообразности и необходимости.

3. *Душа мира.* Демиург создал мир наиболее совершенным из всех возможных миров; то же в нем, что менее совершенно, представляет собой результат последовавшего ухудшения мира. Платон отрицал порядок, на основании которого и до него, и после него понималось развитие мира; для Платона совершенство мира было не результатом развития, оно было лишь его началом. Мир не развивается, а движется назад. Первыми были созданы души как совершенные элементы мира, а затем только тела. Тела, как несовершенные,

не могли быть изначально божьим промыслом. Они были созданы после душ и были приспособлены к ним как их орудия. Они являются вторичным элементом мира, души же — его первичным элементом.

Души есть не только в органических телах, планеты тоже имеют душу. Платон перенял взгляд пифагорейских ученых, согласно которому планеты кружат в пустом пространстве и их движение не является привнесенным со стороны, а должно иметь источник в них самих. Источником же самодвижения выступает то, что мы называем душой.

Подобно этому и Вселенная, как целое, носит в себе источник собственного движения — обладает душой. Звучит это, как сказка: фактически же такой взгляд был лишь применением «широкого», а не «узкого», общепринятого понятия души, также «душа планет» и «душа Вселенной» — это, очевидно, не душа в «узком» смысле слова. У Платона здесь имеется в виду не разумная душа, а душа в «широком» значении, в качестве начала, принципа движения и жизни. В этом смысле душа, а не материя является основным понятием философии природы Платона. Душа Вселенной дает ей регулярное движение и жизнь, форму и гармонию. Такая концепция мира была наиболее острым противопоставлением атомистической теории, которая делила мир на бесконечное количество мертвых и взаимонезависимых частей.

Моральную точку зрения, введенную еще Сократом для решения общественных проблем, Платон распространил и на природу. Исследуя явления природы, он искал не только их причины, но и цели, приняв за исходное положение, что мир «наиболее прекрасное из творений», дедуктивно выводя из этого положения «в соответствии с понятиями и числами» его характеристики. Демокрит был классическим представителем механистического, а Платон — финалистического понимания природы. Великие открытия этого времени в природе, демонстрирующие порядок и гармонию мира, побуждали именно к такому пониманию действительности. Религиозная позиция превратила Платона во врага атомистики и любой механистической теории. Он был уверен, что в мире должно быть место для свободных и вечных душ, и что будет ложной любая теория, которая с этим не считается.

В сфере природы Платон не был столь же свободен, как при решении этических и логических проблем; здесь он более чем где-либо использовал чужие идеи. Но, тем не менее, он и здесь создал собственный синтез, который про-

тиворечил замыслу древних философов: в орфической вере в верховенство духа, в пифагорейском учении о гармоническом строении космоса, в сократовском убеждении в значении моральных законов и собственной доктриной идеального бытия, которое существует вне мира, но является для него образцом. Идеализм Платона изначально базировался на его убеждении в том, что кроме реальных вещей существуют идеи; аналогичным образом и его спиритуализм — на его убеждении в том, что кроме материальных вещей существуют души. Однако размышления над природой привели его к выводу о том, что идеи пребывают не только вне вещей, но они также отражаются и в самих вещах; души существуют не только вне материи, но и они также отражаются в вещах; существуя вне материи, души, вместе с тем, также являются важным элементом всей материальной природы. Это было существенным расширением и усилением идеализма и спиритуализма, теорий, которые распространяли свое действие за границы материального мира, они оказались направленными и на него; потеряв свой дуалистический характер, философия Платона целиком заняла идеалистические и спиритуалистические позиции.

IV. Учение о познании. 1. *Разумное познание.* Теория познания, ранее трактуемая греками вне теории бытия, у Платона заняла равнозначное ей место. Формально Платон поставил вопрос: «Что такое познание?» Одно из своих произведений («Теэтет») он посвятил решению этого вопроса.

Исходной греческой концепцией было то, что познание — это восприятие. Вещи можно познать только посредством контакта с ними при помощи чувств. Платон эту концепцию отверг. Его отрицание явилось следствием теории идей, поскольку в соответствии с ней познание должно охватывать идеи, так как чувственное ощущение ничего не дает для познания идей. Если, в целом, и можно познать идеи, то только мыслью, а не чувствами. «Вещи можно видеть, но нельзя о них мыслить, а об идеях можно мыслить, но нельзя их видеть». Подобно тому как существуют два типа бытия: идеи и вещи, также существуют и два рода познания — *разумное и чувственное.*

Однако эта соотнесенность бытия и познания неполна. Платон пришел к убеждению, что чувства не только не постигают идеи, но также недостаточны и для познания вещей. С ними должна сотрудничать мысль.

Действительно, для того чтобы познать вещи, необходимо их видеть, слышать или касаться их. Но некоторые о щу-

щения, например ощущение форм, призывают, как говорил Платон, на помощь мысль. Более того, не все характеристики вещи удается ощутить чувствами. Цвета мы познаем глазами, звуки — ушами, а различия, которые имеются между цветом и звуком, невидимы и неслышимы, подобно тождеству, числу и многим другим общим характеристикам. Мы не обладаем чувственным органом для их восприятия, и нам остается принять, что «душа высматривает во всех вещах эти общие характеристики», которые познаются мыслью, а не чувствами.

2. *Врожденное познание.* Мысль, вопреки преобладающему мнению, независима от ощущения. На самом деле, «то, с чем мы согласны, это то, что мысли нельзя извлечь иначе, как в результате зрения, слуха или иного чувства». Это хронологически первое мнение является фактом, которое Платон и не думал отрицать. Он утверждал, что мысль, хотя и проявляет себя после ощущения, однако она не опирается на него.

Из ощущения мы не могли бы, например, почерпнуть понятие равенства, поскольку вещи, которые мы ощущаем, на самом деле никогда не равны и только приближаются к равенству. Отношение является обратным: не понятия опираются на ощущения, а ощущения — на понятия. Ощущая какие-либо вещи и оценивая их как равные, мы уже располагаем понятием равенства и пользуемся им как мерой. Понятием равенства мы должны обладать до того, как мы ощутим, что какие-либо вещи равны, в то же время мы осознаем это понятие лишь при наличии способности ощущения равных или, скорее, близких к равенству вещей. Ощущение в том или ином случае является достаточно удобным для осознания понятий, но не является материалом или основой для их формирования. Ощущение не вызывает понятий, но только их вспоминает.

То, что мы обладаем знанием, мы с этим еще встретимся, сталкиваясь чувствами с реальностью, подтверждают факты. Люди на удачно поставленные перед собой вопросы находят сами удачные ответы: находят, например, таким способом характеристики геометрических фигур, хотя они до этого не изучали геометрию. Кроме того знания, которое опирается на ощущение, существует иное знание, опережающее ощущения. Знание, основывающееся на ощущении, формируется постепенно, а иное, опережающее знание дано от рождения и имеет врожденный характер.

Впервые эта позиция высказана в Греции. Философы-

доплатоники отличали мысль от ощущения, считали разум выше чувства, однако полагали его надстройкой, которая без чувственного фундамента не может существовать. Они были рационалистами, в то время как Платон был априористом. В знании, как понимал его Платон, содержалась загадка: как мы можем знать что-либо от рождения, прежде не увидев этого? Как, в частности, мы можем знать идеи, с которыми никогда не встречались, которых прежде всего касаются врожденные понятия? Эту загадку Платон разрешил следующим образом: он допустил, что наш разум встречался с этими идеями в предыдущей жизни и сохранил память о них; это объясняет, почему мы их знаем от рождения, и настолько непосредственно, как будто мы их где-то видели. Поэтому в обыденной жизни мы не пытаемся добыть знания об идеях, так как достаточно того, что мы их вспоминаем; врожденное знание есть «воспоминание» (анамнезис).

Решение Платона объясняло рациональное знание, обращаясь к иррациональным орфико-пифагорейским верованиям в переселение душ. Признавая знание независимым от опыта, он основывал его на опыте, который добыт в предыдущей жизни. Таким образом, априоризм Платона был тайным эмпиризмом и по своей сути не отличался от традиционного понимания познания в Греции.

3. *Уровни познания.* Платон не только считал разумное знание независимым от чувственного, но и более высоким, чем чувственное. От истинного познания он требовал двух условий: чтобы оно касалось самого бытия и чтобы было независимым. Этим двум условиям полностью отвечает разумное знание, поскольку чувственное знание касается лишь явлений и подвержено постоянным заблуждениям. Чувственное познание — скорее домысел, чем познание. Если точно придерживаться определения познания, то получается, что, собственно говоря, не существует двух родов познания, а есть лишь один его род: *рациональное познание идеи; все остальное — вымысел.*

Но это определение было настолько грубым и тяжелым, что за пределами познания оказывалось все то, что окружает человека: как природа, так и душа, и Всевышний. В то же время теория познания Платона не могла обойтись без теоретически отбрасываемого «вымысла»: там, где само познание было недостижимым, вымысел должен был занять его место, и на практике оказывался не менее приемлемым, чем познание.

Разумное и чувственное познание становятся у Платона уровнями познания. И это у того Платона, который крайне

односторонне понимал познание, появилось единое учение об уровнях познания.

Это учение не ограничивалось, в конечном счете, двумя уровнями — разумным и чувственным. Еще за несколько поколений до него греческие философы различали мысль и чувство, а теперь же Платон обособил два рода мысли, которые до него не выделялись: *дискурсивную* и *интуитивную*. Ранее был первый, а теперь наступил второй этап различения видов познания. В противовес дискурсивной мысли, которая опосредованно, через понимание, постигает истину, интуиция должна быть непосредственным познанием, видом интеллектуального зрения или слияния мысли с ее объектом. Более поздние философы понимали интуицию как состояние экстаза и мистики, когда разум неосознанно общается с божеством. Платону такое понимание было чуждо, интуиция для него была актом разума, действующего самостоятельно и осознанно. Он поставил интуицию, эту способность непосредственного познания истины, выше чувственного и дискурсивного познания, в то время как понимание и учение его об уровнях познания приобрело еще более высокий уровень — интуитивное познание.

4. *Научное познание и диалектический метод.* В соответствии со своей общей теорией познания Платон развил теорию науки. Эта хронологически первая теория, которая дошла до нас, была понята в духе крайнего рационализма. В ней утверждалось, что из двух методов — эмпирическая наука и априорное знание,— которыми обладает исследователь, эмпирическая наука может быть полезна в большей степени для исследования вещей, для исследования же идей необходимо пользоваться априорным знанием. Точнее говоря, эмпирическая наука недостаточна даже для исследования вещей, если это исследование должно быть научным. Научное познание есть наиболее совершенное познание, эмпирический же метод, который опирается на чувственные данные, как правило, не истинен. Эмпирически можно подтвердить только преходящие факты, наука же, в точном своем значении, ищет всеобщие истины, есть «знание о том, что существует вечно».

Такая точка зрения требовала от Платона узкой трактовки понятия науки и ограничения ее сферы сугубо рациональными усилиями. Эмпирическое знание фактов в целом, по его мнению, не является наукой, а наблюдение не является научным методом. Например, в астрономии разглядывание «образов в небе» может привести только к иллюстрации.

«Этой пестротой на небе надлежит пользоваться как примером». «Если мы будем заниматься астрономией так же, как геометрией, то в этом случае то, что есть на небе, мы оставим в стороне, если хотим заниматься истинной астрономией».

На именно такое формирование теории науки воздействовали идеалистическая позиция Платона и, кроме того, развитие математики и математизированного естествознания, свидетелем которых был Платон. По сравнению со всеобщими законами природы, которые при помощи математики открыли ученые-пифагорейцы в области астрономии и акустики, результаты простых наблюдений казались ошибочными, неточными, неистинными и, в конечном счете, ненаучными.

Математика была наиболее близка к идеалу науки Платона, поскольку она имела понятийный характер и, отбрасывая преходящие явления, исследовала неизменные связи. Однако даже она не отвечала всем требованиям Платона. Он считал ее наукой, которая занимает самую низкую ступень в иерархии. Во-первых, потому что математика так или иначе обязывает к наблюдению, пользуется образным мышлением и, во-вторых, потому что является догматичной, поскольку оперирует принципами, которые не может обосновать и не пытается этого сделать.

Чистым методом, не имеющим недостатков математики, является диалектика. Она оперирует чистым, безóбразным мышлением, ищет истину путем сопоставления понятий и суждений, их анализа и синтеза. Для того чтобы избежать догматизма, она исследует собственные основания, находит в них смысл и только в этом случае полагает их удовлетворительными. Эта связь дедукции с редукцией отличает ее больше всего от привычного научного развития.

Диалектический метод прежде всего служит исследованию идеи, однако пригоден и для объяснения явлений. Устами Сократа Платон говорил в «Федоне» о том, на скольких различных путях он искал это объяснение. В конце концов, оно не удовлетворило его ни с точки зрения причин явлений, ни с точки зрения целей, и он пришел к убеждению, что единственно истинным объяснением явлений является диалектическое: логическая взаимосвязь явлений объяснит их лучше, чем нахождение их причин или целей. Логическая согласованность суждений о явлениях является единственной гарантией того, что мы их правильно понимаем. Отсюда следует предписание для научного развития: «Приняв, что каждое логическое утверждение, которое мы счита-

ем наиболее сильным, мы признаем за истинное, соглашаемся с ним и признаем за неистинное, если мы с ним не соглашаемся». Гипотезой не может быть любое утверждение, даже «наиболее сильное», наиболее переубеждающее наш разум. Гипотетический метод является методом любого знания, который не только эмпирически подтверждает факты; если, скажем, знание не опирается на опыт, то оно может основываться только на «предположениях», которые для разума являются «наиболее сильными».

В гипотетическом методе Платон выделил один из моментов научного развития. Его формальные результаты были очень ценными: диалектика обратила внимание на отношение между утверждениями и привела к формулированию принципов дедукции, то есть дала начало логике. В то время, когда Сократ был только виртуозом в логических операциях, Платон уже был их теоретиком; он знал основные законы логики и подготовил их систематическое изложение, которое было сделано Аристотелем.

5. *Философия.* Для Платона диалектика была чем-то бóльшим, нежели просто метод,— она была философией. Она и только она, с позиций своего внеэмпирического способа постижения реальности, минуя явления, постигает идеи, и как наука об идеях является наукой об истинном бытии, ею и должна быть, собственно говоря, философия. Здесь, в понимании Платона, философия выделилась из наук, с которыми была связана до сих пор, и для нее был найден особый предмет — идеи — и особенный метод — диалектика. Она выделилась из наук не как равная другим, а как наиболее совершенная из них, поскольку она, по мнению Платона, имела предметом исследования истинное бытие и только она имела свой собственный независимый метод.

Платон был убежденным противником эмпиризма, однако в то же время не был последовательным сторонником рационализма. Истину душа может обнаружить только самостоятельно, без помощи чувств, но познание «самой душой» Платон понимал по-разному. Одним из способов было чисто рациональное познание в соответствии с суровыми принципами диалектики. Однако он допускал, что интуиция и вера, миф и метафора, иррациональные стремления души также могут приблизить нас к истине иногда даже больше, чем точное понимание. Наука должна быть, в таком случае, чисто рациональной, но не философия, которая имеет дело с конечными принципами.

Платон был далек от мысли, что разум сможет разрешить все загадки бытия. Если даже он и проникает в мир идей, то

остается еще иррациональный фактор — материя. И даже среди идей наивысшая идея блага выходит за пределы того, что может понять разум. Платон писал в одной из своих работ: «О том, на чем все основывается... нет и не будет ни одной работы, поскольку это не рациональное, как математика, и его не удается облечь в слова. Но если долго бороться и абстрагироваться от вещей, то тогда загорается в душе нечто подобное огню. Кто внутренне не сроднился с тем, что морально и прекрасно, тот... никогда не узнает истины о добре и зле».

В силу этого, задачей философии является не только познание истины, но и нечто совершенно иное: достижение переворота в душе, «породнение ее с тем, что морально и прекрасно». Такая концепция философии еще решительней отделяла ее от других наук, чем диалектический метод. И двоякая концепция философии — та, которая признает ее наивысшей рациональностью, и та, которая отнимает у нее любую рациональность,— как та, так и другая были переданы Платоном потомкам. Вполне естественно, что как рационализм, так и иррационализм ссылаются на Платона как на своего творца.

V. Этика. 1. *Учение о добродетели.* Этическим проблемам Платон посвятил достаточно много работ. Изначально, увлеченный интеллектуализмом Сократа, он свел добродетель к знанию. Однако со временем он преодолел односторонность своего учителя. Он убедился, что добродетель зависит не только от разума. Различение трех частей души побудило его к расширению сферы этики, приняв пифагорейскую концепцию добродетели как порядка и гармонии души, он считал, что каждая ее часть должна принимать участие в этой гармонии, каждая должна иметь свою добродетель; получение знания является добродетелью только одной ее части, а именно разума. Три добродетели соответствуют трем частям души: мудрость — добродетель разумной части, мужество — импульсивной, владение собой — подчиняющейся (управляемой). Однако требуется еще и четвертая добродетель — справедливость, которая связывает все части души воедино, устанавливая среди них порядок, «чтобы каждая исполняла то, что ей положено». Так развивалась классическая теория четырех добродетелей, которая оставалась главенствующей в течение веков.

Кроме того, Платон видел, что сами по себе знание и добродетель не делают человеческую жизнь более полной и совершенной. Знание без радости так же несовершенно, как и радость без знания. Очевидно, что не каждая радость тре-

бует того, чтобы о ней заботиться. Та, которую дают чувства, обычно смешана со злом и страданием. В то же время из знания прекрасного и гармонического формирования жизни происходит чистая радость. После односторонних теорий, с которых начиналась этика греков, это была первая попытка сопоставления и классификации различных ценностей и добродетелей. Был систематизирован материал, собранный в беседах Сократа, который получил развитие во взглядах Аристотеля.

2. *Учение о любви.* Не только в нем содержалось ядро платоновской этики: оно было в его идеалистическом взгляде на мир. Как бытие, так и благо Платон разделил на два мира: идеальный и реальный. Идеальные блага он ставил несравненно выше реальных.

Реальные блага, в сравнении с идеальными, казались ему преходящими. Что же тогда имеет ценность и может быть признано как благо? С этой точки зрения, взгляды Платона подверглись изменениям. Было время, когда он связывал свой идеализм с орфическим аскетизмом, призывая полностью жертвовать преходящими благами: его идеалом был философ, который возвышался над реальными вещами, жил рядом с ними, но не постигал их. Платон пессимистически полагал, что в реальном мире существует зло и оно превалирует над благом, поэтому единственным путем к всеобщему благу является уход из этого мира.

Однако этот взгляд не был окончательной точкой зрения Платона. Позднее, напротив, он признал реальные блага необходимыми для достижения идеальных благ. Его этика, подобно его теории познания, избежала со временем односторонности, и то, что он вначале отрицал, было осмыслено в дальнейшем как необходимый источник развития. Более совершенная этическая теория Платона состояла из трех положений: 1) блага составляют иерархию; 2) вершиной иерархии не является ни одно из реальных благ, на вершине идеальное благо — идея добра; 3) реальные блага являются в то же время началом и необходимым этапом на пути к вершине.

Об этом соотношении реальных и идеальных благ Платон говорил в своем учении о любви. Связь учения о благе с учением о любви заключается в том, что любовь, как ее понимал Платон, это не что иное, как присущее душе стремление к обретению и вечному постижению добра.

В силу этого изначальным объектом любви являются реальные блага, например красота тела. Со временем

в душе укрепляется осознание того, что красота души выше, чем красота тела, и предметом любви становятся тогда прекрасные мысли и поступки, ибо прекрасное творят души, одним словом, прекрасное (красота) духовно. Еще позднее пришло понимание того, что если предметы прекрасны, то потому, что они содержат в себе прекрасное, которое обще для всех, и любовь проявляется не к тому или иному прекрасному предмету, а к прекрасному всех предметов. И тот, кто постепенно совершенствуется в делах любви, тот постигает, наконец, то, к чему все остальное было только подготовкой: прекрасное вечно, будучи прекрасным всегда, и для каждого — идея прекрасна.

Обыденный язык воспринял понятие платоновской любви (или, как говорят, «платонической») в более приземленном, сугубо негативном значении реализации чувственных желаний без телесных объектов; для Платона, между тем, сверхчувственная любовь была настоящей целью, а чувственная любовь — путем к ней. Через реальные, относительно конечные цели можно достигнуть идеальных, абсолютных и вечных целей — в этом смысл учения о любви Платона.

Эта теория была не только этической теорией целей, но также психологическим описанием человеческих устремлений. Описание это сильно отличалось от такого описания, которое выделяет в человеке лишь эгоистические и гедонистические склонности. Платон не отрицал, что душа имеет и такие желания (не зря она связана с телом), вместе с тем он утверждал, что она также обладает стремлением к сверхчувственным вещам, вечным и абсолютным. Именно поэтому человек способен выйти за те границы, в которых замкнута его реальная жизнь. Благодаря своей любви к идее душа становится посредником между реальным и идеальным мирами. Поэтому в этике Платона, особенно в его учении о любви, заключено преодоление дуализма, который присутствует в его онтологии. Два различных мира становятся путями, по которым душа всякий раз может и должна пройти.

Этика Платона, и особенно его учение о любви, помимо своего поэтического полета и пафоса, были наиболее позитивными частями его философии; трансцендентальными были для нее цели, а не бытие. Отношение идей и явлений было не отношением двух миров, а отношением целей и средств. В этой части учения идеализм Платона имел наи-

более значимый и, вместе с тем, наименее метафизический вид.

В стремлении к идее блага Платон выделил черты, определяющие добродетель. Сократ определял добродетель как знание, однако Платон это определение не мог принять. Он сумел заменить его новым: стремление, например, к идеальной цели отличает добродетель от всех иных устремлений людей, поскольку они преследуют реальные цели.

Учение о благе имеет очень большое значение в философии Платона. В любом случае идея блага является изначальной для его философской системы и доминирует над всеми другими идеями. Это предпочтение, отданное благу, является особенностью его системы так же, как ранее предпочтение отдавалось идеям. Об идее блага Платон пишет, что она подобна солнцу, которое не только освещает вещи, но благодаря которому возможна и сама их жизнь, развивающаяся и умножающаяся; идея блага обусловливает также существование всех других идей, несмотря на то, что сама находится над существованием и вне его. Эти слова, которые Платон называл «божественным суеверием», отразились в более поздней, мистически ориентированной философии. Платон хотел выразить ту мысль, что благо, идея которого превосходит даже идею существования, есть основа всего. Благо есть начало и конец системы Платона; оно является исходным началом, в соответствии с которым возник мир, и конечной целью, к которой мир стремится.

3. *Учение о государстве.* Конкретные желания человека проявляются во всей полноте, по Платону, не в личной, а в общественной жизни. Поэтому основные положения своей этики он развивал на основе теории государства. Но не того государства, которое существует, а такого, каким оно должно быть. Тема была новой. Теория государства, которую создавали до него греки (например, софисты), придерживалась реальных отношений и стремилась, главным образом, к рационализации средств, но не ставила перед государством (обществом) целей. Платоновская же теория общества, изложенная в «Государстве» и «Законах», была нормативной теорией «наилучшего» общества, построенного в соответствии с идеями блага и справедливости:

а) наилучшее общество должно стремиться к наивысшим целям в соответствии с идеями; такими идеями Платон считал всеобщность и устойчивость. В связи с этим общество должно руководствоваться не индивидуальными замыслами и притязаниями, а общими принципами. Однако

(рограмма Платона не учитывала тех разнообразных усло-ий, в которых живут граждане в обществе, а также раз-ичия характеров людей. Она была единой для всех, не (одлежала никаким изменениям и развитию. От граждан ребовалось постоянство в способе мышления и чувств; (оэты же, для которых вообще характерна изменчивость увств, и поэтому своим непостоянством, выраженным в их (скусстве, они могут воздействовать на других граждан, олжны быть удалены из совершенного общества. *Одина-овость* гражданского характера была первой чертой его еории;

б) совершенное общество имеет одну цель, которая обя-ательна для всех: недопустимо, чтобы каждый гражданин (о-своему стремился к собственному благу. Общество дол-жно строиться как организм, в котором каждый обязан делать свое дело», а это означает, что каждый стремится к бщей для всех цели. Части общества должны зависеть от (елого, а не единое целое — от части. Только в этом случае нем будет порядок;

в) в своей деятельности общество должно опираться на нание, ибо для того, чтобы совершить благо, необходимо го знать. Общество будет совершенным лишь тогда, когда (а его вершине будут находиться представители высшего зна-ия — философы. Таким был интеллектуальный ло-унг этой теории государства;

г) к обществу могут принадлежать лишь те, кто ему необ-одим. Помимо правителей-философов, это воины государ-тва, то есть войско, а также производители необходимых атериальных благ, то есть ремесленники. Каждая из этих рех групп населения выполняет в обществе свои задачи и оэтому должна находиться в разных условиях; следователь-о, группы имеют различную общественную ценность. Иде-льное общество должно быть сословным. Три сословия, оторые его составляют, соответствуют трем частям, из ко-орых состоит душа; существует точная аналогия между об-ществом и личностью. Части общества должны обладать теми же добродетелями, что и части души: добродетель правите-ей — мудрость, воинов — мужество, ремесленников — вла-ение собой. Когда каждое сословие выполняет свою роль, огда возникает гармонический строй государства как госу-арства справедливости. Части общества, как и части души, е равны между собой: функция правителей выше функции оинов, воинов же — выше, чем ремесленников. Сословия оставляют иерархию, следовательно, идеальное государство олжно быть иерархичным;

д) идеальное общество а с к е т и ч н о, поскольку стремится к идеальной цели, достижение которой не дает гражданам ни богатства, ни роскоши, ни каких-либо благ. Напротив, оно требует отречения от индивидуальных благ. Для двух высших сословий не существует индивидуальной собственности; для них обязательно коммунистическое устройство, при котором исключено приобретение личных благ и они отрицаются. Низшее сословие не подлежит жесткой дисциплине и в силу этого — в духе греческого аристократизма — не участвует в стремлении к совершенству.

Эта утопия Платона опиралась на принцип подчинения личности обществу, цели же государства были исключительно моральными, идеальными, всеобщими и устойчивыми. Однако реализация этих целей носила чисто доктринерский характер, поскольку не принимались в расчет свобода и счастье человека.

VI. Эстетика. Взгляд Платона на искусство не был простым. Он сам был художником и поэтом в той же мере, что и философом, был способен к вдохновению и выше всего ценил творчество. В поэзии он видел божественное «сумасшествие», в поэте — «божественного мужа», посредника между Богом и людьми, устами которого говорят боги.

Но, с другой стороны, он не освободился от греческого взгляда, согласно которому искусства, особенно живопись и скульптура, по своей природе, всего лишь ремесла, а актер, живописец или скульптор — не более чем ремесленники. Также обстоит дело и в поэзии, если она не отмечена печатью божественного вдохновения. Платон воспринял идею, которая была известна еще софистам, идею о том, что основой всех искусств является подражание. Подражание всегда ниже того, что копируется. Следовательно, искусство, являясь результатом ремесла, не возвышает реальность, а принижает ее. Собственно говоря, оно копирует реальные вещи, которые, в свою очередь, по Платону, есть копии идей, то есть искусство является копией копии.

С одной стороны, Платон видел в искусстве, именно в искусстве поэта, наивысший род деятельности человека, а с другой — принижал искусства, носящие подражательный характер, хотел из своего идеального государства изгнать художников. В силу этого его влияние на потомков было двояким: Платон научил видеть в художнике пророка и научил видеть в нем подражателя. Платон положил начало двум полностью отличным друг от друга направлениям в истории искусства: с одной стороны, мистической, а с другой — натуралистической его трактовке. Мистическое понимание искус-

ства как пророчества и инструмента наиболее глубокого познания всякий раз все больше склонялось к натуралистическому пониманию, как подражанию, которое было в течение многих столетий наиболее распространено среди эстетических теорий.

Сущность платонизма. Платонизм есть идеализм, или теория, в которой утверждается, что во всех областях бытия и деятельности, кроме реальных элементов, которые, по своей природе, преходящи, присутствуют идеальные элементы, которые вечны, и эти идеальные элементы преобладают над реальными. В частности, платонизм означает:

— в онтологии: убеждение в том, что существует идеальное бытие, а реальное бытие зависит от него;

— в психологии: признание того, что душа существует независимо от тела и что тело является менее совершенным и зависимым от нее элементом;

— в теории познания: убеждение в том, что существует доопытное, врожденное и разумное знание и что чувственное знание, как зависимое и неистинное, должно ему подчиняться;

— в методологии: признание диалектического метода и подчинение ему любого эмпирического метода;

— в этике: признание того, что истинной целью человека являются идеальные блага, и что реальные блага, как низшие по отношению к идеальным, должны быть им подчинены и объяснены только как средства их достижения.

Как правило, говорят о системе Платона, поскольку она всесторонне охватывала разнообразные проблемы и разрешала их с единых позиций. Но эта система была программной, а исполнение ее идей разрывало систему. Исходным в его философии было понятие идеи, но также понятия души и блага; Платон был творцом не только идеализма, но и спиритуализма, а также метафизики на этическом основании. Подобным же образом дело обстоит и в теории познания: разум находится в привилегированном положении, как и интуиция, а также иррациональные элементы познания; и хотя «предположительное», гипотетическое знание Платон не слишком ценил, однако он проанализировал его более точно, нежели его предшественники. Платон был также пионером финалистического понимания природы, был основателем логики. Аристотель в том и другом случае имел уже перед собой открытую дорогу.

Школа Платона. Школа Платона, которую он основал, являлась прототипом древних философских школ. Платон ею руководил около 40 лет вплоть до самой смерти. Она раз-

мещалась в саду Академа и поэтому получила название Академии. Это была не школа в обычном значении этого слова, а, скорее, институт научного сотрудничества, поскольку в нее входили не только ученики, но и ученые. Более двадцати лет ее членом был Аристотель.

На первом плане в Академии были философия и применение диалектического метода. Однако не только это. Кроме того, как это следовало из эпистемологических взглядов Платона, в ней работали над математикой. Надпись над входом в Академию гласила, что те, кто не обучен математике, не могут в нее войти. Академия подготовила выдающегося астронома древности Евдокса. Известно, что в ней занимались классификацией растений и животных, что было связано с разработанной Платоном логической теорией разделения понятий. Как бы то ни было, чрезвычайно разнообразные научные работы не исчерпывали программы Академии, поскольку она не была чисто научным союзом, а в соответствии с притязаниями Платона должна была служить идее блага.

С точки зрения закона, эта научная школа была отнесена к религиозным союзам. Такое отнесение давало большую гарантию безопасности для ее членов и привело к тому, что она пережила все другие школы, и только в 529 г. н. э. была закрыта Юстинианом.

На долгое время после смерти своего основателя платоновская школа отошла от идей своего учителя. Внешне она была прочной, но внутренне была наименее устойчивой среди всех философских школ древности. В конечном счете, философия Платона, изложенная в литературной форме, оперировала больше намеками, в каждом диалоге давала все новые определения и, в силу этого, не могла стать общепринятой всеми школьной доктриной.

Спевсипп, последователь Платона в Академии (руководил школой в 347—339 гг.), и следующий руководитель *Ксенократ* (руководил школой в 339—314 гг.) управляли Академией в духе позднего учения Платона, усилив еще больше пифагорейские элементы таким образом, что его учение об идеях превратилось в метафизику числа. Три последующих руководителя, начиная с *Полемона* (314—268 гг.), в соответствии с духом времени сделали акцент на этических проблемах и значительно приблизились во взглядах к киникам. Это была первая фаза Академии.

Меньше всего можно было ожидать, что школу Платона охватит скептицизм. Однако это произошло в первой половине III в., когда ее возглавил *Аркесилай,* и продолжалось

достаточно долго, поскольку *Карнеад,* который на целый век был моложе Аркесилая, продолжал руководить школой в скептическом духе. Этот скептический период известен под названием средней Академии.

Академия и в дальнейшем примыкала к преобладающим течениям. После скептического периода Академии прошло время, во II в. до н. э., когда школой руководил *Филон из Лариссы,* наступило время эклектического периода. Она также подвергалась и религиозным влияниям. Так называемый неоплатонизм, великая религиозно-философская доктрина завершающейся античности, появился (в III в. н. э.) вне Академии, но Академия попала под его влияние, с тех пор как школой стал руководить *Прокл* (руководил школой в 450—485 гг.). Это была последняя фаза Академии.

Влияние Платона проявилось не сразу, поскольку Греция не пошла тем путем, который предсказал Платон, а теория Платона не принималась даже в его собственной школе. Однако его время пришло достаточно быстро, еще до конца античности произошли серьезные изменения в мировоззрении: бренные вещи и чувства потеряли ценность по отношению к вечным и сверхчувственным идеям, внешнее — по отношению к внутреннему, и «человечество обратилось к платонизму». Последующие века античной философии, начиная с I в. до н. э., прошли под громадным влиянием идей Платона; не только то течение, которое носило его имя, но без малого вся последующая философия была «неоплатонизмом». Одновременно под его влиянием возникает христианская философия, католицизм реализовал принципиальные положения платоновской программы, которая была изложена в «Государстве». На протяжении раннего средневековья, вплоть до XIII в., влияние Платона на европейскую философию трудно переоценить. В XIII—XIV вв. он также имел множество сторонников, и в XV в. в философии началось «Возрождение» под лозунгом поворота к Платону.

Каждый философский период и каждое течение в философии черпали из богатого наследия платоновской мысли различные мотивы и всякий раз интерпретировали их по-своему. Нечто свое видели в нем греки-александрийцы, основывая неоплатонические школы; свое усматривали христианские мистики средневековья; близкие им мотивы находили в его творчестве натурфилософы ренессанса. «Наивысшая красота, неизменные истины, строитель мира, идея Бога, сверхчувственная любовь, бессмертие души — все это из Платона»,— говорит один из современных историков, в то

время как другие, в свою очередь, видели в нем, главным образом, гениального творца логики. Одни принимали его и считали орфиком, другие — сократиком, одни отмечали в его работах культ экстаза и вечных сил духа, другие же — рациональную трезвость. Влияние Платона охватило не только науку, но в более значимом смысле, чем, например, взгляды Демокрита или Аристотеля, повлияло на европейскую культуру.

Оппозиция против Платона. Оппозиция против идей Платона возникла еще при его жизни, ее лучше всего демонстрировали Антисфен и мегарская школа. Однако наиболее радикальную позицию вскоре после смерти Платона занял Аристотель, один из выдающихся его учеников. Доводы Аристотеля, которые были типичны во все времена борьбы с платонизмом, можно свести к двум положениям. Во-первых, идеи являются фикциями; идеи, которым Платон приписывал существование вне вещей, являются, по мнению его противника, не чем иным, как гипостазированием понятий и удвоением реальности. Платон не смог даже показать, какие существуют идеи: только идеи субстанции, или качеств, чисел и отношений. Объяснение, которым он пользовался, приводит к абсурду, потому что если существует идея, соответствующая качествам всех людей, то, следовательно, должна существовать идея высшего уровня, соответствующая общим характеристикам людей, а также идее человека, и так до бесконечности. Второй довод Аристотеля основывается на том, что идеи — это не только фикции, но и фикции бесполезные. Их нельзя применять, поскольку они не объясняют фактов.

Аристотель

Последняя великая философская система этого периода избежала односторонности и крайностей материалистических и сенсуалистических, идеалистических и рационалистических доктрин. Картина мира в этой системе была сложной, поскольку включала в себя не только материальные, но и идеальные элементы. Таким же сложным было понимание познания. Эта система — философские взгляды Аристотеля — была, конечно, компромиссом, но он был достигнут на собственной оригинальной основе.

Жизнь Аристотеля (384—322 гг.). Аристотель родился в Стагире, на Тракийском полуострове, в семье, в которой профессия врача передавалась по наследству. Его отец, Никомах, был придворным врачом македонского царя. Из среды, в которой он вырос, Аристотель вынес определенный объем

эмпирического врачебного знания. В 367 г. Аристотель приехал в Афины и вступил в Академию Платона. Он провел в ней 20 лет, сначала как ученик, а затем как учитель и исследователь. Дух платоновского обучения отличался от эмпирически направленного воспитания Аристотеля. Соединение этих двух направлений создало особый тип философствования. Со временем он выступил против доктрины Платона, однако оставался в Академии вплоть до смерти своего учителя. После того как на место Платона был избран Спевсипп, Аристотель оставил Академию. Он уехал в Ассизи и там провел три года, занимаясь наукой и преподаванием. В 343—342 гг. он был приглашен Филиппом Македонским в качестве воспитателя к сыну царя Александру и оставался с Александром до того времени, пока тот не занял трон отца, однако и после этого Аристотель не покинул Македонии и жил в Стагире. Он оставил Александра, когда тот начал свой знаменитый поход в Азию. Затем он вернулся в Афины и основал там школу. Она была организована наподобие Академии, и отличалась всесторонностью и планомерностью работы, а также характерным для нее духом эмпиризма. В ней занимались специальными исследованиями как в гуманитарной, так и в естественнонаучной сфере. Школа находилась в Ликее. Обучение велось во время прогулок, и она получила название «перипатетической». Аристотель руководил школой с 335 по 323 г. В этот период собственные исследования Аристотеля отошли на второй план. Главным его делом стало обучение учеников. Когда после смерти Александра Македонского началось антимакедонское движение в Греции, Аристотель бежал из Афин и через год умер в Халкиде на Эвбее.

Громадное трудолюбие и огромный ум, любовь к истине, сосредоточение всех своих усилий в сфере науки, способность организовать труд и сплотить учеников вокруг научной работы, наконец, внешние условия и независимость — все это было необходимым условием для того, чтобы сделать в философии и науке то, что сделал Аристотель.

Его работы можно разделить на три группы:

1. *Работы, написанные им самим* и предназначенные *для широкого круга* читателей. Они были, как правило, созданы в тот период, когда Аристотель еще принадлежал Академии; это были преимущественно высокохудожественные диалоги. Благодаря им Аристотель еще в древности приобрел славу прекрасного стилиста. По своим темам и названиям работы связаны с Платоном: среди них был диалог «Эвдем», инспирированный «Федоном», диалоги о любви, о справедли-

вости, о риторике, были диалоги «Софист» и «Политика», диалоги о богатстве, о воспитании, о царской власти, о поэтах, о роскоши. К наиболее значительным принадлежал «Протрептик», который можно соотнести с платоновским «Евтидемом», содержащий защиту философии и восхваление жизни, посвященной познанию, а также большой диалог «О философии» в трех книгах. Из всей этой группы сохранились лишь отдельные фрагменты.

2. *Научные материалы* были по содержанию как исторического, так и литературного и естественнонаучного характера. Сбор этих материалов был начат в Стагире, но, главным образом, они относятся к более позднему периоду, ко времени Ликея, и принадлежат перу Аристотеля и его учеников. Среди них были выдержки из работ древних философов, лекций Платона; сборники теорий и образцов риторики, материалы по театру и поэзии, высказывания олимпийских чемпионов, собрание 158 греческих конституций, свод законов варварских народов, систематические исследования по зоологии, собрание определений и перечень научных проблем. Из этой группы работ почти ничего не сохранилось. Относительно больше дошло до нас материалов по зоологии. Из работы, посвященной конституциям, в 1891 году обнаружили часть, которая касалась Афинского государства. Перечень научных проблем дошел до нас в искаженном виде.

3. *Материалы, содержащие научные разработки* и *предназначенные для использования в школе.* Это тезисы лекций, записанные фрагментарно, принадлежат эпохе Ликея, однако позднее они были переработаны. Одни больше, другие меньше были подготовлены к печати, но ни одни из них не были готовы полностью. В таком незаконченном виде эти работы — наиважнейшие из тех, которые знает история европейской мысли,— сохранились и дошли до последующих поколений. Они сохранились в редакции Андроника из Родоса, который придал им удобную для чтения форму и, собственно, аутентичные тексты дополнил записями учеников. Все эти работы можно разделить на пять групп: логические, естественнонаучные, метафизические, практические и поэтические.

А) Логические работы получили во времена Византии название «Органона». К этой группе относятся следующие трактаты: «Категории», «О высказываниях», «Аналитики» («ранние» и «поздние»), включающие в себя теории предположений и доказательств, «Топика», посвященная проблеме истинности доказательства и искусству ведения спора,

и «О софизмах». Ядро логики Аристотеля содержится в «Аналитиках». «Топика» в большей степени, чем остальные работы, отредактирована. Работы о категориях и о высказываниях были недостаточно обработаны автором и впоследствии были дополнены, что дало повод для сомнений и их аутентичности.

Б) Естественнонаучные работы состоят из работ по физике, естественной истории и психологии. К ним относится «Физика» в восьми книгах. Составляющие ее книги написаны в разное время и, возможно, ранее представляли собой отдельные трактаты. Кроме того, сюда можно включить трактаты «О небе», «О возникновении и гибели», «Метеорологика»; естественная история животных включает в себя множество работ по зоологии: «О частях животных», «О происхождении животных», «О движении животных». Ботанические работы Аристотеля не сохранились; «О душе» — важный, относительно хорошо сохранившийся и обработанный трактат Аристотеля — является его главной психологической работой. Дополнен рядом небольших работ.

В) Метафизика стала центром философии Аристотеля, охватила, как называли раньше, «первую философию». Название работы «Метафизика» означает «работы, написанные после работ о природе». Эта работа состоит из 14 книг различной ценности и различного происхождения, которые нельзя достаточно строго связать друг с другом. «Метафизика» никогда не была ни единой книгой, ни единым курсом для преподавания до тех пор, пока комментаторы (Сириан и Псевдо-Александр) не стали трактовать ее как единую работу и постарались укрепить это мнение. Выразительная связь существует между книгами, в которых говорится об основах «Метафизики». Одна из книг содержит изложение теологии Аристотеля и является отдельным произведением; в «Метафизике» есть свой философский словарь; две книги содержат полемику с Платоном.

Г) Практические работы охватывают этику и политику. Этика дошла до нас в трех редакциях, но только две из них носят аутентичный характер: «Эвдемова этика» — более ранняя редакция и «Никомахова этика» — более поздняя. «Большая этика» (по-латыни — «Magna Moralia»), признанная большинством исследователей произведением более поздних столетий, является кратким изложением двух предыдущих. Политическая работа Аристотеля под названием «Политика» — обширный, но незаконченный труд,— так же, как и «Метафизика», не носит целостного характера.

Д) Поэтические работы. Из этой группы работ сохранился лишь фрагмент «Поэтики», речь в котором идет, главным образом, о трагедии.

Сохранившиеся работы Аристотеля составляют только часть того, что он написал, но часть важную, поскольку она дает точное и научное представление о всей совокупности его взглядов.

Научная ориентация Аристотеля. Областью науки, которой он занимался больше всего и в соответствии с которой создавал свои философские понятия, была биология. Говоря о бытии, он прежде всего имел в виду живые существа. Эта наука сыграла в его философской системе такую же роль, как математика и математическое естествознание в философской системе Платона; математику Аристотель знал меньше и меньше применял. Это различие в научной ориентации может объяснить и различие в философских взглядах обоих мыслителей.

Предшественники. Аристотель был учеником Платона и несмотря на то, что боролся с его основной доктриной идеи, все-таки воспринял от него неизмеримо больше. Даже такие специально аристотелевские понятия, как понятия цели, души, Бога, были результатом переформирования соответствующих понятий Платона. Творческая сила Аристотеля обнаруживалась не в сфере наиболее общих философских принципов, а в системе более частных. Платон был творцом принципов, а Аристотель — развитых теорий.

С другой стороны, Аристотель зависел от лекарских, врачебных школ, благодаря которым он получил не только свои биологические знания, но и усвоил эмпирический и реалистический стиль мышления. Это двоякое основание Аристотеля-мыслителя, берущего начало от Платона и от врачей, было очень трудным для согласования и стало источником многих неясностей в его философской системе.

Аристотель, историк науки и выдающийся эрудит, знал, как никто другой до него, философские и научные взгляды предшественников и современников. Он стремился обнаружить у каждого рациональное зерно и синтезировать полезное знание.

Развитие взглядов Аристотеля. 1. Аристотель начал свою деятельность в Академии как сторонник платоновской философской доктрины. В диалогах, которые он писал в то время, провозглашалась теория идей: «первую философию» он понимал как науку о вечном и независимом бытии, признавал учение об анамнезисе и бессмертии души, развивал нор-

мативную этику, которая ставила перед людьми трансцендентальные цели. В этот период им был задуман план своих собственных исследований; в «Метафизике» и «Физике», несмотря на то, что они подверглись редакции, некоторые главы имеют еще аутентичный платоновский характер. В этот период сформировались логические взгляды Аристотеля.

2. Еще при жизни Платона Аристотель выступил против науки об идеях. Этот отход от теории идей обозначился в некоторых диалогах, написанных еще в Академии, например, в диалоге «О философии». После ухода из Академии он сформулировал позитивное учение, которое заменило ему учение Платона, поскольку оно носило характер теологической доктрины. Самые главные метафизические идеи Аристотеля — теория трансцендентального бога и трансцендентального разума, телеологическое естествознание и теологическая этика — появились, собственно говоря, в этот период. Описание собственного взгляда на мир Аристотель дал в одной из книг «Метафизики»; спекулятивная третья книга «О душе» излагает его собственные психологические представления, «Эвдемова этика» — этические позиции, а некоторые части «Физики» и трактата «О небе» — естественнонаучные позиции.

3. В последующие годы, в период работы в Ликее, Аристотель еще дальше отходит от платонизма. В его философии преобладает устойчивый эмпирический подход. Он перестает даже заниматься наиболее общими проблемами мировоззрения; вместо этого он вместе со своими учениками строит эмпирические науки, особенно биологию, социологию, историю. Его психология из спекулятивной теории разума превратилась в эмпирически и физиологически ориентированную науку (в двух первых книгах «О душе»); естествознание, особенно астрономия, получило механистическую окраску; даже этика обнаружила эмпирическую меру для добродетели (ее понимание Аристотель изложил в «Никомаховой этике»); в метафизике выдвигалось утверждение, что не существует внематериального бытия (в некоторых книгах «Метафизики»). В этот период им написано наибольшее количество специальных работ.

Но ни первый, несамостоятельный, ни третий, обедненный философией, а именно второй период был наиболее плодотворным в собственно философском плане. Но все-таки в книгах этого периода его мысль не всегда была выражена в чистом виде, поскольку была пронизана как древними, так и наиболее современными ему представлениями, сложившимися в философии и науке того времени. То, что мы называем философской системой Аристотеля, является результатом его

взглядов среднего и позднего периодов, и такое соединение по своей природе наиболее целостно и последовательно.

Взгляды Аристотеля

Логика. 1. *Метафизика и логика.* Аристотель занимал двоякую позицию по отношению к миру: он воспринял идеализм Платона, а по характеру был реалистом. Из учения Платона (говорившего, что истинное бытие является идеальным, а истинное знание всеобщим) он воспринял только половину: сохранил теорию знания, но отбросил теорию бытия. Он отрицал, что существуют идеи вне единичных вещей; в то же время признавал, что знание содержится в общих понятиях. Аристотель основывался на том, что бытие единично, а знание обще.

Платоновский дуализм, делящий бытие на два мира — мир идей и мир вещей, отходит на второй план; вместо него создается новый дуализм — бытия и знания. Научные исследования разделились по двум направлениям: *учение о знании и учение о бытии; логика,* подразумевающая всеобщее знание, отделилась от метафизики, направленной на единичное бытие.

2. *Теория понятий и суждений.* Логика должна учить, как пользоваться понятиями и суждениями. Основанием истинности понятий является определение, а истинности суждений — доказательство. В силу этого определение и доказательство были для Аристотеля основными проблемами логики.

А) Понятия являются в большей или меньшей степени обобщающими категориями и в силу этого составляют иерархию все более общих понятий. Вершиной иерархии являются наиболее общие роды. Определение понятия производится посредством подстановки его в эту иерархию, включения в более высокий род (с обозначением только ему присущих отличий). В наивысших родах существуют предопределения; они являются основой любого определения, однако сами не могут быть определены; более высокого, чем род, определения не существует. По Аристотелю, следовало, что есть общие понятия, которые не имеют и не требуют определения.

Б) Аналогичные отношения существуют в теории суждений. Суждения также составляют иерархию, именно иерархию оснований и следствий, причем более общие суждения могут устанавливать правила для менее общих, но не наоборот. Вершиной иерархии суждений

являются наиболее общие суждения. Доказательство проводится посредством помещения суждения в эту иерархию и сведением его к более высокому суждению, а это значит, к такому, которое для низшего устанавливает основания. В самых высших суждениях есть пределы доказательства. Они являются основой любого доказательства, поскольку могут быть для них основанием. Таким образом, общим принципом доказательства является, например, принцип противоречия, и, более того, каждая отрасль знания имеет свои собственные принципы. Существенно то, что, по Аристотелю, существуют наиболее общие суждения, которые не имеют и не требуют доказательств.

Суждение для Аристотеля было совокупностью понятий; логической же единицей было понятие. Суждение включает в себя два понятия: одно — субъект, другое — предикат, и основывается на том, что менее общее понятие подчиняется более общему (говоря технически, речь идет о «соподчинении» понятий). Суждение «Сократ — человек» подчиняет понятие «Сократ» понятию «человек», а суждение «человек смертен» подчиняет понятие «человек» наиболее общему понятию, «смертное существо». Отношение соподчинения является преходящим: если смертность характеризует человека, то она характерна и для Сократа, который является человеком. На это опирается предположение, а также доказательство, которое есть не что иное, как вывод из истинных суждений. Простая форма, названная силлогизмом, является выводом из двух суждений, имеющих одно общее понятие. Теорию силлогизма Аристотель разработал практически исчерпывающе. Она составила существенную часть его логики, которая просуществовала века.

Развивая логику, Аристотель считал ее отдельной дисциплиной. Она вышла за пределы философии. Более того, он рассматривал ее не как самостоятельную науку, а как подготовительный инструмент наук, или, как позже привыкли говорить,— формальную дисциплину.

Она, однако, не была независима от того или иного решения общефилософских проблем. Логика Аристотеля была выражением его философской позиции. Она базировалась на убеждении, что бытие единично, а общие характеристики выражают его сущность. Отсюда следовало, что отношение соподчинения было предпочтительнее других логических описаний, и то положение, что за логическую единицу принимается понятие, включает в себя общие черты единичных вещей.

3. *Логика и психология познания.* Иерархическая структура понятий, связанная определениями, и иерархическая струк-

тура суждений, связанная доказательством, устанавливали идеальный образ знания, но знания не развивающегося, а носящего завершенный, абсолютный характер. Логика Аристотеля включала в себя, скорее, методы преподавания полученного знания, чем методы его получения. Что из общего следует частное, а не наоборот,— это лежит в природе вещей; в то же время в природе человеческого разума есть, напротив, идея о том, что только через знание частей можно дойти до знания целого. Силлогизм — это структура достигнутого знания, а структурой развивающегося знания силлогизм не является, ею будет индукция. Логика Аристотеля в таком случае представляла реальный порядок истин, не утверждая, тем не менее, что он является психологическим порядком, в котором мы познаем истины. Эти два порядка были даже для Аристотеля противоречивыми сами по себе, демонстрируя принципиальное противоречие в его философии: *путь от общего к частному* и *от частного к общему,* иначе говоря, направление, которое присуще природе вещей, и направление, присущее человеческому разуму, или логический и психологический порядки — и еще, иначе говоря,— метод изложения (преподавания) полученной истины и метод ее получения.

В вышеприведенном суждении проявляется отступление Аристотеля от позиции Платона, который добивался тождества обоих порядков, а не их противопоставления. Платон считал, что разум исходит из врожденных общих понятий и на их основе дедуктивно действует в знании.

В силу этого Платону было достаточно разума для познания. В то же время у Аристотеля чувства играли такую же важную роль, как и разум. Необходимо соприкасаться с реальностью, чтобы что-либо знать о ней; разум же может с ней контактировать только через чувства; врожденных понятий в разуме не существует, он как бы чистая доска, на которой фиксируются восприятия; с них должно начинаться познание. От них же, путем постепенного абстрагирования, выделения общих факторов, разум приходит к понятиям. Вот здесь и начинается работа разума: на основе материала, полученного чувствами, познается то, что обще для вещей, и поэтому, как считал Аристотель, существенно для них. Разумное знание является целью, в то время как чувственное знание есть его необходимое начало и основа. Таким образом, Аристотель воздавал разуму и чувствам «по заслугам» и компромиссно гасил взаимные претензии рационализма и сенсуализма. Го-

воря, что только разум может извлечь из ощущения то, что существенно, Аристотель стоял на позиции рационализма, но его рационализм был связан с генетическим эмпиризмом. Его философия, по сравнению с философией Платона, значительно усилила эмпирический фактор.

Никто не делал большего, чем Аристотель, акцента на том, что познание имеет пассивный характер. Вся власть принадлежит чувствам, если необходимо познавать внешние предметы, чувства должны быть рецептивными для того, чтобы с необходимостью подвергаться воздействию этих предметов. Это касается также и разума с той лишь разницей, что он сталкивается с объектами опосредованно, через образы, которые ему доставляют чувства.

Аристотель делал акцент на эмпирической основе познания, выступая против им же самим поддержанных врожденных факторов, но в еще большей степени — против мистических факторов. Ни одно вещее воображение не может заменить опыт. В противовес Платону, который видел бессилие разума по отношению к конечным принципам, Аристотель признавал не только силу разума, но и силу чувств. Он занимал позицию преклонения по отношению к врожденной власти разума. По Аристотелю, доказательства не могут идти в бесконечность, поскольку должны существовать первые (изначальные) предпосылки; это положение дало ему возможность обосновать веру в силу разума. Он считал, что общие истины, которые пытается постичь разум, можно принять на веру, и они не требуют доказательств. В силу этого они могут выполнять функции первых предпосылок. Философия Аристотеля опиралась на истины без доказательств и была догматической философией. Вера Аристотеля в разум позволяла построить метафизику, делая ненужной критику познания. К его системе философии принадлежат логика и психология познания; они выполняют в ней те же функции, которые в других системах отводятся критике или теории познания.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. **Разделение философии.** Философия, понимаемая в то время наиболее широко как «познание истины», получила в работах Аристотеля настолько широкое толкование, что стала актуальной конкретизация ее предмета. Аристотель вначале выделил логику как подготовительную дисциплину, а

затем разделил философию на две большие части: на *теоретическую* и *практическую*. Это деление надвое он обосновывал как тем, что разум выполняет двоякие функции (познание принципов бытия и принципов деятельности), так и тем, что мы можем вести двоякий образ жизни (жизнь исследовательскую и жизнь практическую).

В практической философии он выделял две главные сферы — *этику* и *политику*, которым подчинил такие вспомогательные дисциплины, как риторика, экономика и поэтика (хотя ранее он считал поэтику самостоятельной дисциплиной). Теоретическую философию он разделил на физику, математику и первую философию. Основой такого деления был уровень абстракции, наименьший в физике, больший в математике (которую он понимал широко и куда, кроме арифметики и геометрии, включал еще целый ряд наук, черпавших из арифметики и геометрии свои принципы,— имелись в виду музыка, оптика или перспектива, астрономия и механика).

Существует еще одна наука, которая даже больше, чем математика, вырабатывает абстракции. Своим предметом она имеет бытие как таковое, причем рассматриваются только общие характеристики бытия, а все частные проблемы его формирования остаются в ведении других наук. Эту наиболее общую из наук Аристотель назвал «первой философией», или просто **«философией»**, в строгом значении этого слова. Позднее для нее было найдено иное название, а именно то, что было одновременно названием аристотелевской работы — «Метафизика». Метафизика была истинным ядром философии Аристотеля, а ее выводы указывали на характер других специальных разделов, таких как учение о Боге, о природе или о душе.

2. **Субстанция.** Аристотель был убежден, что самостоятельным бытием, согласно более позднему латинскому термину — «субстанцией», обладают лишь конкретные вещи. В действительности же, бытие можно рассматривать различными способами: как совокупность вещей, либо как совокупность качеств, квантов или отношений иного рода. Однако из этих «категорий» только одна «вещь» является субстанцией, в то время как качества, кванты и отношения могут существовать только в связи с вещами, как их «принадлежности» (по-латыни — акциденции). Это убеждение, не признающее самостоятельного бытия вне реальных вещей, и, в силу этого, противоречащее платоновскому идеализму, было принципиальной позицией Аристотеля. Отсюда следовало более точное определение задачи «первой филосо-

фии»: она должна исследовать бытие само по себе и, следовательно, реальные вещи; она должна установить их всеобщие характеристики и атрибуты.

3. **Форма и материя.** Логические рассуждения привели Аристотеля к выделению в субстанции двух элементов. Если взять какую-то единичную субстанцию, например, какого-либо определенного человека, то отдельные его характеристики входят в понятие «человек», в его определение, а иные (например, что он небольшого роста) не входят в это понятие, в его определение. Можно и необходимо, с этой точки зрения, разделить каждую вещь на то, что включено в ее понятие, и то, что не входит в это понятие; на то, что принадлежит к определению и что не принадлежит. Иначе говоря, разделение идет на общие характеристики вещи, объединяющие ее с другими вещами того же класса, и на ее единичные характеристики.

Понятийно обобщенные, общие видовые качества вещи Аристотель назвал «формой», остальные — «материей». И субстанция, в его понимании, распалась на форму и материю. Название этих двух элементов «форма» и «материя» опиралось на определенную аналогию с тем, что, как правило, так и называлось. Тем не менее, «форма» у Аристотеля потеряла свое начальное значение и заменила его на переносное. В противоположность пространственной форме, Аристотель создал особое, в действительности совершенное понятие — понятийную форму.

И в понятии «материи» у Аристотеля произошли подобные изменения. Материя включила в себя все то, что в субстанции формой не является: то есть она стала тем, что, по своей природе, неопределенно, неоформленно. Это не относится к тому, что обычно называется «материей»,— такой, как бронза или мрамор. Бронза и мрамор, по словам Аристотеля, не есть чистая материя, поскольку она неоформленна. Только «первая» чистая материя не имеет в себе еще ни одной формы и не является действительно неопределенной. Таким образом появилось достаточно совершенное понятие «материи», как неопределенного основания явлений.

Аристотель создал новые понятия «формы» и «материи», однако он не полностью отбросил старое понимание: как примеры материи, приводил бронзу и мрамор, а как пример формирования — деятельность скульптора. В то же время форма и материя были у него предметом новых рассуждений, но часто достаточно непоследовательных и ошибочных. Аристотель объединил результаты двух видов анализа: логи-

ческого анализа субстанции с ее генетическим анализом, исследующим то, что происходит, когда скульптор формирует бронзу или мрамор. Содержание понятия субстанции он отождествлял с формой, которой субстанция достигла в своем развитии. Сделал он это для того, чтобы форма, как понятие, явилась проявлением единого в вещах: вещи, поскольку они материально сложны, всегда имеют одну форму и одно понятие. Своей неопределенной материи Аристотель приписывал, помимо всего прочего, очень определенные характеристики. А именно: материя является основанием явлений и любого их изменения, так как она есть то, из чего создается субстанция, и то, что она содержит, когда субстанция подвергается уничтожению (в этом случае имеет место уничтожение, форма уничтожается, а материя сохраняется); материя есть также то, что в субстанции есть множественного, разнородного, отдельного (поскольку из формы может происходить только единое).

Древние философы утверждали, что субстанция есть материя, Платон же — что субстанция есть идея. Для Аристотеля ни материя, ни идея не были субстанциями; однако в то же время и материя, и идея были элементами субстанции. Это был его способ согласования доплатоников с Платоном. Из материи доплатоники сделали конкретную субстанцию, подобным же образом Платон поступил с идеей. Между тем, материя не существует самостоятельно, так же как самостоятельно не существует идея,— все это абстракции. В действительности реальны лишь конкретные соединения материи и формы. Такой была принципиальная позиция Аристотеля, которая впоследствии получила название **«гилеморфизм».**

4. **Сущность вещи.** Аристотель считал оба элемента субстанции одинаково необходимыми, но не одинаково важными. Форма была для него несравненно важнее, ибо он понимал ее как реальное соответствие понятию, так же как Платон понимал трансцендентальную идею. Форма заняла в философии Аристотеля то место, которое в философии Платона занимала идея. Она выросла на основании размышлений Стагирита над принципиальными основами как познания, так и бытия.

А) Истинное познание имеет понятийную природу: любое понятие, которое мы имеем о вещи,— это не случайное ее восприятие, так как оно свидетельствует нам, чем данная вещь является на самом деле. Мы познаем в вещи то, что содержится в ее понятии. Следовательно, мы познаем только форму. Это было первым следствием того,

что форма отождествляется с понятием. В дальнейшем из этого следовало, что материя непознаваема. В действительности же, это утверждение не касается изменяемой материи, мрамора или бронзы, а относится лишь к первой материи, которая, в целом, неоформленна и непознаваема.

Б) Существенным элементом вещи является то, что в ней есть от понятия. Статуей является только то, что обладает характеристиками, которые содержатся в понятии «статуя», и только они существенны для статуи, все остальные характеристики случайны: она может их иметь, а может и не иметь. Все то, что содержится в понятии, является характеристикой целого, устойчивого, а то, что устойчиво — то существенно. Следовательно, форма как элемент, составляющий понятие об объекте, является существенным элементом, наиболее важной частью субстанции, сущностью вещи. Это было второе следствие отождествления формы с понятием.

Благодаря выделению в вещах формы в философии Аристотеля появились понятия «сущность вещи» и «существенные черты». Древние философы уже различали черты, характерные для природы вещи, и черты, которые ей не принадлежат, будучи конвенционально приписанными людьми. Изначально среди черт, принадлежащих природе вещи, отличали более или менее существенные черты. Двойственность в оценке идеи и вещи, введенную Платоном, Аристотель перенес внутрь вещи.

5. **Причина и цель.** Объяснение характеристик вещи можно искать четырьмя способами: обращаясь либо к форме вещи, либо к материи, либо к действующей причине, либо к цели — таким образом мы понимаем саму вещь. *Форма, материя, причина и цель* — это для Аристотеля четыре принципа объяснения. Из них первые два являются элементами вещи. А чем же являются два оставшихся?

Что является причиной того, что появляется, например, вот эта статуя? То, что скульптор ее задумал. Впоследствии из задуманной статуи (существовавшей лишь в разуме скульптора, и в силу этого нематериальной) появляется материальная статуя. Что было здесь узлом, связывающим причину и следствие? Не материя, поскольку причина была, собственно говоря, нематериальной; здесь их связывает общая форма. Подобная связь имеет место при создании любых человеческих творений. Но и в природе причинная связь имеет такой же характер: живая личность порождает другую личность того же вида и даже той же самой формы, хотя

материя у них различна. Аристотель отсюда сделал вывод, что действующая причина находится не в материи, а в форме. Следовательно, форма не является только формальным и идеальным фактором, но представляет собой силу, которая действует и вызывает следствия, являясь действительной предпосылкой субстанции.

Аристотель, как и Демокрит, принимал во внимание возможность чисто причинного толкования реальности: все, что происходит, происходит «по необходимости», а не ради достижения какой-то цели. Он развивал подобную концепцию, но считал ее недостаточной. У него были следующие аргументы: эта концепция представляет факты как результат случая, в силу этого нельзя объяснить природу, принципиальной основой которой являются закономерность и устойчивое направление развития. Ее удается объяснить лишь при допущении устойчивой цели. Целенаправленность известна из сферы человеческой деятельности, между тем к цели стремится также и природа, в которой преобладают те же закономерные связи, что и в человеческой деятельности, и даже — как и все в природе — целенаправленность в природе проявляет себя более полно, нежели в человеческой деятельности. Реальные причины действуют в каждом изменении, однако в направлении, которое обозначено целью, нож хирурга остр и не является причиной операции, но он остр настолько, насколько того требует цель операции — выздоровление больного. Подобные события происходят также и в природе. Таким образом, Аристотель пытался согласовать Демокрита с Платоном, каузализм с финализмом; однако в его компромиссном решении Платон сохранил некоторое преимущество: причины действуют на самом деле, поскольку они зависят от целей.

В понимании цели Аристотель отличался от Платона, утверждая, что цель не является трансцендентной и идеальной, что она не лежит вне вещи, а находится и в ней самой. То, что является целью вещи, наиболее наглядно видно на примере живых существ: они развиваются таким образом, чтобы достигнуть черт своего вида. То же самое происходит с любой другой вещью: целью ее развития является развитие качественных черт или формы. Форма является также целью вещи, как и ее причиной.

Такое сведение трех принципов к одному стало возможным благодаря модификации понятия формы: форма — это сила, действующая целенаправленно. В этой модификации выражалось присущее Аристотелю понимание формы: он отмечал ее двойственность; форма, с

одной стороны, понятийный элемент, а с другой же — активный фактор.

6. **Энергия и потенция.** Поскольку природой формы является действие, Аристотель характеризовал ее как энергию, а поскольку форма является существенным элементом бытия, следовательно, энергия, активность, действие становятся сущностью бытия. «Существовать» — не значит «занимать пространство», это означает «действовать». Такое воззрение не было, в целом, новой концепцией: уже у гилозоистов это входило в принципы природы, они представляли себе, что такое сила. Однако лишь Аристотель выразительно сформулировал энергетическую концепцию бытия.

Если форма — это энергия, то что же такое материя? **Материя** — это потенция (двуединое выражение: сила и возможность), в силу того, что потенция является противопоставлением, она дополняет энергию. В противовес действующей силе она есть склонность (предрасположение) к действию. Понятие потенций также было созданием Аристотеля. Оно опиралось на внутреннее ощущение силы, которое Аристотель объективизировал, применив его к материальным явлениям, и ввел в словарь философских понятий.

При помощи понятий «энергия» и «потенция», а также равнозначной пары «форма» и «материя» Аристотель разрешил разнообразные проблемы, объяснив как процесс становления, так и готовые его результаты, которые имели место в реальности. Становление он понимал как актуализацию потенции, а реальность — как актуализированную потенцию, когда процесс становления потенции уже завершен. Например, рост растения есть актуализация («энергия») потенции, содержащейся в зерне; взрослое растение полностью актуализирует эту потенцию. Этот процесс актуализации, его завершение Аристотель назвал «энтелехией».

7. **Применение общих принципов** (теория природы). Аристотель выделил из природы вещей те факторы, которые его метафизика признавала сущностными элементами бытия, а именно: субстанции, формы, энергии и цели. В его концепции природа была: 1) *субстанциальной,* 2) *качественной,* 3) *динамичной,* 4) *целенаправленной.* Иными словами, Аристотель видел основы явлений не в абстрактных отношениях, а в конкретных субстанциях. Он считал качественные характеристики вещи, относящиеся к форме, более существенными, чем количественные, искал в природе проявления действия самостоятельных сил. Действие сил он объяснял их стремлением к цели.

Такая концепция природы не во всем была нова, поскольку приближалась к исходным положениям древнегреческих мыслителей. Однако она имела активный характер и была обращена против тех взглядов, которые в греческой науке вызвали эти начальные представления. Она явилась реакцией на количественную трактовку явлений пифагорейцами и Платоном, а также была направлена против исключительно причинной трактовки их Демокритом. Вышеназванные философы освободились от чувственных свидетельств и преодолели тот образ мира, который возникал на их основе; Аристотель же обратился к картине мира, которая основывается на показаниях чувств. Она говорила ему, в частности, о необходимости порвать с начинающимся среди греков исключительно количественным рассмотрением явлений. Его теория была наиболее применимой к биологическим явлениям, однако в то же время в других естественных науках, в механике и астрономии она приводила к застою и отступлению назад.

Нормальное движение тел — падение камня или подъем дыма — Аристотель объяснял их целенаправленным стремлением к собственному для каждого месту. При этом он говорил, что расстояние, которое является отношением, а не субстанцией, не может оказывать влияния на тело и поэтому не может изменить силы этого стремления. Он исходил в механике в то время из ложных принципов и неправильно сформулировал закон движения, его же ошибочное мнение сохранилось, пройдя через тысячелетия.

В астрономии он также отступил назад, поскольку отбросил гипотезу движения Земли и обратился к системе Евдокса. Это заблуждение также привело к сохранению неверного взгляда на тысячелетия. У Аристотеля Земля вновь стала неподвижным центром мира, вокруг которого вращаются звездные сферы. Более того, поскольку он считал, что движение не может сохраняться, если оно не поддерживается устойчивым воздействием движущей силы, постольку вынужден был признать, что существуют силы, которые постоянно приводят в движение звездные сферы и, принимая во внимание точность этих движений, это силы божественных существ. Таким мифическим поворотом Аристотель создал немало преград для развития астрономии.

8. **Первопричина** (теология). Мир является вечным и, вместе с тем, пространственно ограниченным. Он вечен, поскольку материя, из которой он состоит, являясь условием любого развития, не может быть его результатом. Мир не возникает, ибо вечен, и вместо с ним вечен и

весь материальный мир. Он пространственно ограничен, с той точки зрения, что каждая стихия имеет свое место в мире, но за сферой последней стихии уже нет материи, нет даже пустоты, так как пустота — это такое место, которое не содержит материи, но могло бы ее содержать. В силу этого мир вечен, не было иного мира ни до него, не будет и после него, поскольку нет места вне его границ, следовательно, не существует миров, которые с ним сосуществуют. Значит, известный нам мир — единственный мир.

В нем всегда происходит один и тот же процесс постепенного формирования материи, реализация того, что в ней потенциально заложено. В результате Вселенная представляет собой цельную цепь причинно и целенаправленно связанных событий. Однако в этой целостности мира есть разрыв — все элементы имеют одну и ту же природу, кроме первого элемента. Каждая вещь имеет свою причину, а та, в свою очередь, свою, но цепь причин не может, по Аристотелю, уходить в бесконечность; принципиальным было то, что должна существовать первопричина. Первопричина должна обладать иными качествами, нежели известные нам вещи. Вещи есть результат действия причин, а первопричина не имеет своей причины и существует сама по себе. Вещи являются зависимым бытием, а первопричина — независимым. Вот характеристики этого независимого бытия: 1) оно неподвижно и неизменно, не может быть приведено в движение, поскольку не было бы первопричиной, если бы не могло двинуть само себя; в противном случае, оно было бы сложным бытием; 2) бытие является простым, так как объединение с какой-либо частью должно было бы иметь причину; 3) оно является нематериальным, ибо материя есть источник всех изменений, и все материальное мѐняется, является чистой формой, чистой энергией; 4) независимое бытие является духовной сущностью, поскольку иначе нельзя понять нематериальные формы; 5) оно является разумом; аналогия с духовной жизнью человека свидетельствует о выделении низшей психической функции как обусловленной внешними причинами; 6) каким образом разум может привести в движение материальный мир? Только единственным способом: установив цель, к которой мир стремится. Действуя подобно тому, как «влюбленный постигает любящего». Двинуть мир — является целью мира. Принцип действия независимого бытия — это принцип неподвижного притяжения; 7) проявлением (результатом) разума может быть только мышление. А предметом

мышления может быть, в таком случае, лишь сам разум, так как познающий уподобляется познаваемому, и если бы первопричина предметом своего мышления имела мир, то она уподобилась бы ему и приняла его непостоянные качества; 8) оно является единым; иначе не было бы единства в мире, мир был бы собранием эпизодов, в то время как реальный мир един; 9) оно необходимо, поскольку не содержит материи, которая заключает в себе различные возможности; 10) оно является совершенным, потому что наиболее совершенным и в бытии являются форма, разум, энергия. Такой ансамбль сущностей не был чужд греческим философам. Приблизительно те же характеристики Парменид относил к бытию, а Платон — к идеям.

Случайный, несовершенный, зависимый мир свидетельствует о наличии необходимого, совершенного, абсолютного бытия. Если существует мир, значит, существует и абсолют. Такой ход рассуждений отличал Аристотеля как от Демокрита, так и от Платона. Демокрит начал свои исследования с физического мира и на нем остановился; Платон же сразу начал с абсолюта. Аристотель начал с исследований физического мира, чтобы через него прийти к абсолюту. Он множество раз повторял в своих работах, что не существует формы без материи, однако, в конце концов, такую чистую форму признал; множество раз он критиковал Платона за то, что тот говорил о трансцендентном бытии, сам же, в конечном счете, остановился также на этом трансцендентном бытии.

Абсолютное, необходимое, совершенное бытие, которое, само будучи неподвижным, приводит мир в движение — это не что иное, как то, что все называют **Богом.** Космология привела Аристотеля к теологии. Через космологические проблемы он пришел к обоснованию существования Бога и к определению его природы. Его рассуждения стали прототипом тех доказательств существования Бога, которые со временем получили название «космологические».

В развитии греческой теологии взгляды Аристотеля были важным этапом: монотеизм, который со времен Ксенофана двигал греческую философию, нашел у Аристотеля наиболее полное выражение. Новой была концепция Бога как чисто духовной сущности. Хотя новая трансценденция Бога и имела образец в «разуме» Анаксагора и в идее блага Платона. Роль Бога по отношению к миру Аристотель понимал иначе, чем Платон: Бог не был для него творцом мира, мир вообще не был сотворен, ибо он вечен. Бог привел мир в движение — и в этом смысле является его первопричиной, однако в то же время выступает и его конечной целью. Но не является его

творцом. Аристотель приписал Богу частично особенности платоновского демиурга и отдельные характеристики платоновских идей. Теология заняла место идеологии, вместо противопоставления вещи и идеи пришло противопоставление мира и Бога.

9. **Круг небесный и круг земной** (космология). Дуализм мира и Бога, несовершенного и совершенного бытия отразился в космологии Аристотеля — и она стала дуалистичной. Бог действует неизменным образом, и поэтому движение, которое он сообщает миру, должно быть неизменным. Аналогичному же движению подвержено только небо постоянных звезд (внешний круг мира, так называемое «первое небо»). Лишь его движение получает импульс непосредственно от Бога. На эту единственную внешнюю сферу мира «первопричина» действует непосредственно. Но, между тем, движение остальных сфер подобно движению «первого неба», поскольку Аристотель допустил, что привести их в движение могут сущности, сходные с «первопричиной», только менее совершенные. «Первопричина движения», изначально единая, стала множественной в астрономии. Теология превратилась в астрономию или, скорее, наоборот, астрономия в какую-то астротеологию. Вся «надлунная» сфера была понята Аристотелем как область божественной деятельности.

В таком случае во Вселенной есть две сферы, природа которых принципиально отлична: *небесная сфера* и *земная*. Небесная сфера, приводимая в движение первопричиной с помощью скрытых в ней сущностей, которые вызывают движение сфер, несравнимо совершеннее земных. Движение, которое в ней преобладает,— это движение по окружности (движение по окружности наиболее совершенно, поскольку наиболее регулярно и целостно), материя же там эфирна. В земной сфере, которая находится в самом центре мира, господствующее движение прямолинейно, материя же состоит из четырех стихий. Небесная сфера является областью вечных и неизменных вещей в духе элеатов, а земная сфера — областью изменяемых и преходящих вещей в духе Гераклита. И если земной мир и содержит в себе нечто ценное, то лишь благодаря влиянию небесного мира посредством влияния звезд.

Трактовка естествознания как прикладной теологии увела Аристотеля с дороги, по которой до него шли греческие исследователи и на которой были получены ценные результаты. Он отверг пифагорейскую астрономическую систему и учение Демокрита о целостном строении мира. Теологически-естественнонаучные рассуждения Аристотеля в действительности восходили к его раннему периоду и отмечены вли-

янием Платона. Возможно, что он пришел к ним позднее, отдавшись специальным научным исследованиям, но, как бы то ни было, эти рассуждения в его работах сохранились и дошли до потомков. И все эти теории — противопоставление небесного и земного мира, теория влияния звезд вместе с учением о центральном положении Земли и о существовании божественных существ, которые приводят в движение мировые сферы,— пережили века под защитой научного авторитета Аристотеля.

10. **Душа** (психология). В психологии Аристотель применил общие принципы своей философии — понятия формы и материи — для того, чтобы понять соотношение души и тела. В результате он создал еще одну великую концепцию, которую греческая мысль породила в этой области. Согласно этой концепции, душа не является субстанцией, которая оторвана от тела, как это утверждал Платон, но не является также и телом, как это представлял себе Демокрит. Согласно Аристотелю, она является формой, или энергией, органического тела, а это означает, что душа и органическое тело составляют *неразрывное целое:* душа не может существовать без тела, тело же не может выполнять своих функций без души, которая его оживляет.

Определение, согласно которому душа является энергией органического тела, означало, что она является причиной самодеятельности органического существа. Это было динамическое понятие души, которое было подготовлено еще Платоном. Динамическое понятие было широким понятием, еще не ставшим специально психологическим, оно имело, скорее, общебиологическое значение. Душа, трактуемая таким образом, была основным фактором органической жизни, и вполне понятны рассуждения Аристотеля, поскольку естественник-биолог имеет дело, главным образом, с живым, а не с неодушевленными телами.

Сознание было только одной из функций таким образом понимаемой души, которая обладает столькими функциями, в скольких органических телах может себя проявить. Эти функции Аристотель изложил в виде иерархии. Высшими функциями он считал те, которые не могут быть осуществлены без участия нижних. В этом смысле мысль выше восприятия, а восприятие выше питания (поскольку и оно является функцией столь широко понятой души). Аристотель отмечал троякие функции и в соответствии с этим выделял три вида души. *Растительная душа* имеет наиболее простые функции, руководит питанием и ростом; она не обладает соответствующими органами и не способна к

восприятию. Этой способностью обладает душа более высокого порядка — *животная душа.* Но так как с восприятием связывается удовольствие и огорчение, а с ними желание приятного и стремление избежать огорчения, в силу этого животная душа — и только она — постигает чувства и желания. Только на этом втором уровне души появляются психические функции. Существует еще более высокий уровень — *мыслящая душа,* присущая лишь человеку. Ее способность — разум — наивысшая из способностей души. **Разум** познает одинаково как бытие, так и благо. Зная благо, управляет волей, в результате чего и воля становится разумной. Разум, когда управляет волей, называется *практическим,* в отличие от *теоретического,* или познающего. Поскольку высшие способности включают в себя низшие, человеческая душа соединяет в себе все способности души.

Аристотель сближал в данном случае противоположности: тело и душу, чувства и разум. Его психология была типичным примером того, как способный к компромиссам разум из факторов, которые для других мыслителей были противоречиями, создал понятия одного ряда. Однако и у Аристотеля протяженность этого ряда была разорвана в одном месте, а именно: наивысшая способность души — разум — имеет совершенно иной характер и является исключением в принципах психологии Аристотеля.

В понятии, которое Аристотель имел о разуме, была скрыта принципиальная трудность. Он был уверен, что любая познающая сила души должна быть р е ц е п т и в н а, если выделить познание, однако, с другой стороны, исключительно рецептивная душа была бы машиной, которая приводится в движение извне. Аристотель готов был признать, что машинами являются низшие души, но не разумная душа. Она должна быть с а м о д в и ж и м а, должна быть первопричиной своих действий. Эту трудность — разум, с одной стороны, рецептивен, с другой же стороны — *самодвижим,*— Аристотель разрешил, разделив разум на *пассивный* и *деятельный.* Пассивный разум дает удовлетворенность рецептивности познания, а деятельный выражает самодвижения души. Пассивный разум является как бы фильтрующим аппаратом души, а деятельный — ее двигателем.

Интенции этого учения понятны, но сама наука не ясна. Деятельный разум, чтобы стать первопричиной, должен быть чистой формой, чистой деятельностью. Все функции души, связанные с телом, разделяют судьбу тела, а деятельный разум — нет, поскольку, будучи свободным от материи, он неуничтожим и поэтому имеет скорее божественную, чем че-

ловеческую природу. Через деятельный разум душа является микрокосмосом с собственной первопричиной. И как Бог в макрокосмосе, так и душа в микрокосмосе являются исключением из общего принципа, который управляет системой Аристотеля, в ее основе лежит идея о том, что любая форма может существовать только в связи с материей. Бог и душа, между тем, являются формами самими по себе. Это был след платонизма в аристотелевском взгляде на мир. То, что он отрицал у Платона, он в ином виде ввел в свою систему.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. **Наивысшее благо.** И в этике Аристотель в платоновские рамки ввел реалистическую и эмпирическую доктрину. Платон стремился нормировать жизнь в соответствии с идеей блага. Аристотель же занимал позицию, согласно которой не существует иного блага, кроме реального. Платон выдвигал трансцендентные цели, а Аристотель же искал цели, которые можно достигнуть. Этика Платона была дедуктивной, у Аристотеля она стала эмпирической. Платон этику понимал сугубо нормативно, Аристотель связывал нормы с описанием человеческой деятельности. Происходило это потому, что Платон выводил нормы из идеи, а Аристотель из реальности, из природы человека. Платон признавал лишь всеобщие нормы, Аристотель же стремился всеобщность норм привести в соответствие с индивидуальной природой действующего человека. Для Платона мерой достаточности был лишь всеобщий закон, для Аристотеля — живой пример доброго и мудрого человека.

Исходя из этих принципов, Аристотель считал, что природа блага может быть найдена не путем абстрактного размышления, а через установку, какую в реальной жизни люди ставят перед собой посредством цели. Цели людей разнообразны, однако есть среди них высокие и низкие; высшими являются те, для которых низшие цели служат средствами. Последовательность средств и целей не может продолжаться до бесконечности, а должна, как Аристотель предполагал в соответствии со своим финитным способом мышления, существовать какая-то наивысшая цель, которая не является средством ни для чего. Такая цель и есть наивысшее достижимое благо. Согласно Аристотелю, им является *эвдемония*. Она является той конкретной целью, которая в его этике заняла центральное место, какое в этике Платона за-

нимала абстрактная идея блага. Эвдемония, в понимании греков, была тем совершенством личности или достижением того оптимума, которого человек в соответствии со своей природой может достигнуть. В соответствии с традицией, однако не без столкновения с некоторыми недоразумениями, можно перевести слово «эвдемония» как «счастье».

Эвдемонизм, полагающий эвдемонию наивысшим благом, утверждал, что наивысшим благом не является ни идеальное благо, ни внешнее, ни общественное,— это исключительно совершенство личности. Что же такое совершенство? Эвдемонизм представляет собой обобщенную и несовершенную теорию и пока этого не объясняет. Эвдемонистами были почти все греческие этики, но каждый по-своему понимал эвдемонию. Аристотель усматривал ее в деятельности, которая присуща человеку. А природе человека, с точки зрения рационализма Аристотеля, присущ разум. Поэтому эвдемония содержится в деятельности разума и является основой совершенной жизни.

2. **Добродетели.** Деятельность разума охватывает две области: область познания и область практической жизни. В соответствии с этим добродетели разумного человека двоякие: одни называются *дианоэтическими,* например, мудрость и рассудок, а вторые — *этическими добродетелями,* например, щедрость и мужество. В чисто теоретической деятельности эвдемония может быть полной, поскольку действует только разум как наиболее совершенная сила человека. Но жить чистой теорией — это дело Бога, и для человека недоступно, так как ему в жизни необходимо не только знание, но и здоровье, пища, материальные блага. Жить только разумом — это идеал, а не реальная программа, это реминисценция из Платона. Природа человека сложна, и все ее потребности должны быть удовлетворены; человек должен предпринимать практические действия, но речь идет о том, чтобы он их выполнял разумно, а это означает, чтобы он жил в соответствии с этическими добродетелями.

Систему добродетелей нельзя вывести дедуктивно, но ее можно установить на эмпирической основе. Добродетелей столько же, сколько у человека видов деятельности, поскольку каждая деятельность имеет свою добродетель. Например, когда человек имеет дело с внешними благами, тогда добродетелью является щедрость; когда человек преодолевает страх, тогда добродетелью является мужество. Страх как таковой не является плохим, плохим может быть только отношение к нему, лишенное моральной интенции и не соответствующее разуму, когда кто-либо пугается там, тогда и по такому пово-

ду, где и когда пугаться не должно, либо не пугается там, где испугаться бы следовало. Ценным, разумным отношением к страху является, например, мужество; оно является серединой между трусостью и дерзостью. Щедрость также является достаточно удачным отношением к внешним благам, она есть нечто среднее между расточительностью и скаредностью. Подобным же образом в каждой области можно и необходимо обнаружить соответствующую «с е р е д и н у». На этой основе Аристотель определил добродетель как «стремление сохранить середину». Это была «теория середины», наиболее известная из этических теорий Аристотеля.

Добродетель, понятая таким образом, удовлетворяет потребностям разума. В любом случае человек не только разумное, но и телесное существо. Удовлетворение телесных потребностей требует иногда таких внешних условий, над которыми человек не властен. В силу этого сама добродетель не может гарантировать эвдемонии. Человек не способен полностью овладеть практической жизнью, а теоретическая жизнь, которая удовлетворяет эвдемонии, ему недоступна.

3. **Искусство.** Характерным для Платона было то, что он искал более высокую реальность, чем известная нам: над вещами — идеи, над опытом — интуитивное познание, над искусством — пророчество. Особенностью Аристотеля было то, что он отбрасывал эти надстройки как нереальные и иррациональные: отбрасывал идеи, интуицию, а также пророчества как претензии поэтов.

При таком понимании исчезала та двойственность, которую греки видели в искусстве и которую Платон еще подтверждал, разделяя божественно вдохновенную поэзию и обычное искусство, которое является лишь подражанием. Поскольку нет искусства провидящего, есть лишь подражательное. Только при жизни Аристотеля в Греции созрели условия для всеобщей, целостной теории искусства, которая охватывала бы все виды произведений — от поэзии до пластики. Эта первая теория была натуралистической, так как она усматривала основу искусства в воссоздании природы. Аристотель же понимал искусство более широко и либерально; как и в остальных своих теориях он и в эстетике был далек от односторонности. Он включал в произведение искусства не только формальные факторы, но также (особенно в своей теории трагедии) чувственные факторы. Только в более поздние времена эстетики перешли к исключительно одностороннему натурализму.

Сущность аристотелизма. Аристотелизм — это философская доктрина, которая избегала крайних решений и была

склонна к признанию той части истины, которая содержится в каждом из них. В метафизике аристотелизм избегал как идеализма, так и материализма; в теории познания как чистого рационализма, так и чистого сенсуализма; в этике — как морализма, так и гедонизма.

В метафизике утверждается, что (вопреки идеализму) нет иных субстанций, кроме материальных, однако (вопреки материализму) основой субстанции является их идеальная сущность; субстанции являются единичными, а сущность их общая. Стремление в единичных вещах обнаружить общую сущность — это аристотелизм.

В теории познания аристотелизма утверждается, что (вопреки априоризму) происхождение познания эмпирическое, однако (вопреки эмпиризму) результаты его рациональны. Эмпирическим путем находить рациональное знание — это аристотелизм.

В этике утверждается, что (вопреки морализму) наивысшим благом является не добродетель, а счастье, однако (вопреки гедонизму) основой счастья является не достижение удовольствия, а деятельность, характерная для человека, которая должна быть разумной и добродетельной. С помощью добродетели достигнуть счастья — это аристотелизм.

Огромно количество тех идей, теорий, рассуждений, которые Аристотель ввел в философию и утвердил в ней. Разделение философии на части, выделение логики как вспомогательной дисциплины и «первой философии» как исходной дисциплины; разработка логики, трактуемой как силлогистика, а также разработка психологии как теории психических сил; сопоставление категорий и принципов (четыре принципа или причины: формальная, материальная, действующая и целевая); новые метафизические понятия: формы, материи, энергии, потенции, сущности вещей; новое понятие Бога как первопричины мира и новое понятие души как формы органического тела; новая теория разума, деление на активный и пассивный разум — все это и множество других научных и философских идей берет начало от Аристотеля.

Последователи Аристотеля

1. Перипатетическая школа. Лицей, основанный Аристотелем, в соответствии с духом последних лет жизни основателя стремился служить исключительно научным целям. В этой связи философские интересы перипатетиков отошли на второй план относительно их строго научных интересов. *Теофраст* (362—287 гг.), руководитель

школы после смерти ее основателя, оставил после себя эпохальные, равные по значению зоологическим работам Аристотеля, работы по ботанике («История растений» в 9 книгах и «О причинах растений» в 6 книгах). Он продолжил также начатые Аристотелем исследования по истории философии: «История физики» Теофраста стала основой всей более поздней греческой доксографии. *Евдем из Родоса* был ближайшим учеником Аристотеля, известен своими энциклопедическими знаниями, в частности, в области истории математики. *Аристоксен из Тарента* довел до совершенства античные знания о музыке; он продолжил исследования пифагорейцев, но применил к ним эмпирический метод Аристотеля. *Дикеарх из Мессины* имел большие заслуги в области географии, истории культуры и политики. В последующих поколениях перипатетиков специальные исследования обретали все бóльший вес: «александрийские эрудиты» в большинстве своем вышли из этой школы.

В философии перипатетики в целом были верны своему учителю; однако они интерпретировали его учение двояким образом. Одни превозносили идеалистические, платоновские предпосылки его системы,— так поступал, например, Евдем, делая акцент на трансцендентности Бога и разума. Другие, в свою очередь, напротив, стремились вытеснить платоновские элементы из аристотелизма. Это второе направление брало свое начало от Теофраста, но наиболее решительное выражение нашло у *Стратона из Лампсака,* который после Теофраста стал руководителем школы (287—269 гг.) и был, возможно, наиболее самостоятельным мыслителем из всех, кого дал Лицей. «Стратонизм» был материалистической интерпретацией Аристотеля, отрицающей существование нематериальных и трансцендентных объектов: не существует форм вне материи, нет Бога вне природы, нет разума вне способности постижения.

2. Комментаторы. К концу античности, начиная с I в. до н. э., когда потребность в авторитете и традиции овладела умами, в школе Аристотеля пробудился ранее утраченный интерес к учителю. С этого времени школа занялась обсуждением и комментированием его работ. В это время Тиранион подверг их филологической критике, а Андроник из Родоса систематизировал и издал сочинения Аристотеля, другие исследователи работали над их истолкованием.

Перед комментаторами Аристотеля была поставлена задача не только объяснить, но и дополнить его взгляды. Только логические, естественнонаучные и этические работы были оставлены им в более или менее завершенном ви-

де, метафизические же взгляды Аристотель едва обозначил. В частности, было непонятно, как он понимал природу Бога и человеческого разума. В эпоху бурного интереса к вопросам религии, которая наступила на закате античности, эти проблемы должны были найти свое объяснение. Желая их истолковать, комментаторы должны были их не только реконструировать, но и развить идеи Аристотеля; его текст, особенно о теории рассудка, стал исходным пунктом для различных доктрин. Дополнение осуществлялось в двух направлениях: в соответствии со взглядами Теофраста и в соответствии со взглядами Евдема,— в естественном (натуралистическом) и в идеалистическом. Знаменитым представителем первого направления был Александр, а второго — Фемистий.

Александр из Афродизи (около 200 г. н. э.) дал натуралистическую интерпретацию Аристотеля, которая по его имени получила название «александризм». Пассивный разум (он называл его «материальным») является формой тела, а форма не может существовать отдельно от материи, следовательно, разум погибает вместе с телом. Александр во имя однородности души не хотел делать исключения для разума; разумная душа должна быть так же уничтожима, как растительная и животная. Если активный разум не уничтожим, то это означает, что он имеет нечеловеческую природу; человеческая душа не бессмертна.

Теория такого рода не могла удовлетворить религиозно настроенные умы. Для них *Фемистий* (IV в. н. э.) проинтерпретировал учение Аристотеля в религиозном духе. Пассивный разум он понял как самостоятельную, независимую от материи субстанцию, которая, не будучи результатом физического развития, не подлежит физическому разложению. Пассивный разум в этой интерпретации становится таким же устойчивым, как и активный, а активный — таким же врожденным, как и пассивный. Отсюда следовало, что разумная душа бессмертна.

3. Дальнейшее влияние аристотелизма. Это влияние было совершенно другим в античности, нежели в христианскую эпоху. В античности знали из аристотелевского наследия только ранние произведения, которые были предназначены для широких кругов; поздние, более специальные произведения оставались неопубликованными. Поэтому Аристотель оказал влияние в духе своих ранних взглядов как философ и теолог, находящийся под влиянием Платона. Оригинальные моменты его зрелого учения не были распространены вне его школы.

Христианская эпоха, наоборот, использовала только поздние работы Аристотеля, которые были найдены и изданы на закате античности; ранние работы к тому времени были утеряны. Но и то, что сохранилось, не сразу было усвоено. Раннее средневековье знало только его логику, и то частично; Аристотель был в этой области в то время большим авторитетом. Его работы были найдены после упадка Греции вначале в Сирии, а затем и в других арабских странах. Когда государство Магомета овладело Испанией, арабские ученые принесли с собой учение Аристотеля на запад Европы. Благодаря им только в XII и XIII вв. латинская Европа познакомилась со всем наследием Аристотеля. В то время он пользовался наибольшим авторитетом во всех отраслях философии. Если тогда писали слово «философ» без каких-либо дополнений, то оно означало лишь одно — Аристотель. Его философия благодаря своей структуре и особенно догматизму и рационализму была как бы предназначена для того, чтобы стать философией схоластики. Великим воскресителем аристотелизма был Фома Аквинский. Он крепко связал католическую философию с философией Аристотеля.

До конца средних веков значение Аристотеля было огромным; впоследствии творческая мысль пошла, в целом, другими путями, хотя и было достаточно много обращений к нему. Собственно говоря, в учебных заведениях философия Аристотеля долго сохраняла свое главенствующее положение, а его формальная логика до сегодняшнего дня является школьным предметом.

4. О п п о з и ц и я. При жизни и сразу после смерти Аристотеля ее не было, поскольку аристотелизм не выходил еще в то время за пределы школы. Оппозиция появилась только тогда, когда аристотелизм стал ведущей философией, а это произошло через шестнадцать веков после смерти Аристотеля. Оппозиция появилась поздно, но зато она была более мощной и соответствовала силе средневекового аристотелизма. Она появилась уже на закате средневековья в среде схоластов-модернистов. В особенно острой оппозиции по отношению к Аристотелю находился Ренессанс, однако впоследствии философия Нового времени развивалась в борьбе с аристотелевски-схоластическими концепциями.

Оппозиция была направлена, главным образом, против формализма, который был не целью, а следствием аристотелизма; против вербализма и расширения фикций, к чему приводили поиски сущности и форм вещи; против финализма, который затруднял развитие естествознания; против догматического понимания движения в геоцентрической астро-

номии, против разделения природы на земную и небесную. Противники Аристотеля выдвигали против него также и формальные обвинения, утверждая, что внешне целостная философская система появилась благодаря скрытым непоследовательностям (отвергали существование чистых форм, а Бога и разум считали чистыми формами) и многозначностям (особенно в понимании эйдоса, обозначавшего как форму, так и вид).

ВЫВОДЫ
Философские проблемы второго периода

Философские проблемы в системах Платона и Аристотеля решались с беспрецедентной до сих пор полнотой.

1. В логике все начиналось у Сократа с наиболее простых принципов определения понятий, а завершилось у Аристотеля специальными трактатами по формальной логике.

2. В этике принципиальными были проблемы: чем является истинное благо? Можно ли ему научиться? Если уже Сократ описывает отдельные добродетели, то Аристотель смог своей этике придать вид солидного трактата, в котором рассмотрены достаточно исчерпывающим образом различные виды благ, добродетелей и моральных отношений.

3. В философии государства, начинавшейся у Протагора с попытки определения природы государства и рационализации гражданских отношений, которые в нем имеют место, уже через полвека была готова утопия Платона, которая определяла целостное строение государства в соответствии с этическим принципом блага, и вскоре появилась обширная «Политика» Аристотеля.

4. В психологии проблемы касались как эмпирической, физиологической, так и рациональной психологии, охватывали как частный анализ психических функций, так и попытки описать бессмертие души и ее судьбу после смерти тела. Платон только ставил проблемы, Аристотель же собрал психологический материал в систематический трактат.

5. В теории познания: разнообразные проблемы этой сферы охватывали как вопросы предмета познания, так и истинности и происхождения самого познания. Шли принципиальные споры между абсолютизмом и релятивизмом, сенсуализмом и рационализмом, априоризмом и эмпиризмом, номиналистским и реалистским толкованием понятий,

шел спор о первичности чувства или разума, разума или интуиции, понимания или вдохновения.

6. В философии природы выделились направления, которые использовали спекулятивный и эмпирический методы, провозглашающие качественное и количественное понимание природы, бесконечную и исключительно конечную делимость материи, статическую и динамическую концепции, каузализм и финализм.

7. В метафизике принципиальной была одна проблема: в чем сущность бытия? Но в связи с ней возникали разнообразные дискуссии и споры: между релятивистской концепцией бытия Протагора и абсолютистской концепцией его противников, между идеализмом Платона и реализмом других философов; между сторонниками и противниками трансцендентного бытия; между теми, кто признавал объективность явлений, и теми, кто их отрицал.

Понятия и термины. В классический период греческой философии закончился процесс формирования наиболее фундаментальных понятий метафизики; они были выделены и противопоставлены друг другу: *материя и душа, вещи и идеи, Бог и мир*. Необходимо иметь в виду, что когда философия зарождалась, то эти понятия еще не были выделены: ионийские гилозоисты приписывали материи духовные черты, душу не отделяли от материи и фактически еще не имели ни чистого понятия материи, ни чистого понятия души. До Платона не шла речь о разделении реального и идеального бытия. Также и Бог первоначально не противопоставлялся миру, боги жили в мире, как и люди. Наконец, как только эти понятия были выделены, были предприняты попытки свести их друг к другу: душа была сведена к материи материалистом Демокритом, идеальное бытие — к реальному Аристотелем и даже Бог был сведен к миру стоиками.

Подобных различий и противопоставлений было значительно больше в философии того периода и не менее фундаментальных. Платон различал бытие и становление, реальность и явление, анализ и синтез. В сфере познания еще ранее выделилось чувственное и рациональное, Платон выделил дополнительно интуитивное и дискурсивное познание.

Древние обвиняли Платона в отсутствии строгой терминологии; существенно, что его стиль был иного рода, что, скорее, у него речь шла об образности и поэтичности, чем о строгой терминологии. У Аристотеля дело обстоит уже подругому. Кроме присущих его системе терминов типа «энергия», «энтелехия», «сущность вещи», «конкретная личность»

и даже «материя», которая только у него стала термином,— его делом была основная терминология формальной логики. У него мы впервые встречаем ряд доказательных различий: действия и потенции, субстанции и случайных черт, активного и пассивного разума, а также рода и качества, противоречия и противоположности, индукции и силлогизма.

Итоги периода. Два вида утверждений являются в философии постоянными, или, по меньшей мере, внешне постоянными. Один вид — это истины, которые когда-то были открыты и не вызывают сомнения (хотя бы у тех, кто их осознал). Но это частные, особенные, недостаточные для решения крупных философских проблем утверждения. Но в то же время они могут войти как элементы решения основополагающих проблем и применяться для их усовершенствования.

Второй вид — это те утверждения, которые в действительности не имеют широкого признания, сомнительны, но, однако, они постоянно воспроизводятся и находят сторонников. Это те утверждения, которые удовлетворяют определенным потребностям разума; они формируют некий взгляд на мир и делают это до сих пор наилучшим, «классическим» способом. Они не имеют всеобщего признания, поскольку люди по-разному смотрят на мир и воспроизводятся теми, кто обладает одинаковыми способностями. Поэтому они устойчивы.

Итог рассматриваемого периода развития греческой философии демонстрирует нам множество утверждений обоих видов. К первым, несомненным, принадлежат: введение дефиниции и индукции (Сократ), соотнесение многих истин с человеком и усмотрение конвенций в теории и практике (софисты), отделение понятийного знания от чувственного и выделение понятийного элемента даже в восприятии (Платон), разработка правил силлогистики, сопоставление категорий, выделение психических функций (Аристотель); противопоставление целевых и причинных связей (Платон и Аристотель); анализ понятия «удовольствие» (киренаики); классификация моральных ценностей и желаний (начатая Сократом и завершенная Аристотелем); анализ эстетических переживаний (проведенных как софистами, так и Аристотелем).

Не менее важным результатом этого периода, если речь идет о постоянных утверждениях второго рода, являются классические определения философских позиций. К ним принадлежат определения идеализма, а также спиритуализма Платоном, такого же классического, как и определение про-

тивоположной позиции, а именно, механистического материализма Демокритом. Классическим результатом является определение компромиссной позиции, а именно, гилеморфизма, данное Аристотелем. Таким же классическим является определение противоположностей в теории познания: априоризма у Платона и эмпиризма у его противников. Нечто подобное происходило и в этике: классическое определение гедонизма киренаиками и моралистического Сократом, Платоном и киренаиками. Все эти онтологические, эпистемологические, этические теории, несмотря на то, что последующие поколения стремились их откорректировать или приспособить к своим взглядам, остались в своем роде непревзойденными.

Хронология. Классический период охватывал, собственно говоря, лишь три поколения философов: к первому из них, поколению людей, живших во второй половине VI в., принадлежали, главным образом, софисты во главе с Протагором и Сократ; это поколение создало новую, гуманистическую ориентацию в философии и релятивистское движение, которое было достаточно творческим в развитии философии природы: к нему принадлежал Демокрит. Второе поколение, выступившее в первой половине IV в., было поколением Платона, а также младших софистов и полусофистски приспособившихся сократиков, Антисфена и Аристиппа; к нему принадлежали наиболее выдающиеся ученые пифагорейцы, Архит и другие. Третье поколение дало Аристотеля.

Исторические события. Этот период был великим не только в философии: то, что всех удивляло в различных отраслях культуры, как наиболее совершенное произведение греков, произошло в годы, которые, с точки зрения философии, были эрой софистов и Сократа (вторая половина V в.), Платона (первая половина IV в.) и Аристотеля (вторая половина IV в.).

Эра софистов и Сократа началась во времена *Перикла* (он находился у власти в 460—430 гг.), была общепризнанной эпоха расцвета *классической* греческой культуры. Она дала крупнейшие памятники афинской архитектуры: Парфенон (447—432 гг.), Пропилеи (437—432 гг.), Эрехтейон (434—433 гг.). Это была эпоха великих афинских скульпторов: Фидия (ум. в 438 г.) и Поликлета (ум. в 423 г.). Это была переломная эпоха в живописи, благодаря Полигноту и Микону, Зевксису и Паррасию; эпоха великих трагиков Софокла и Еврипида, умерших на ее закате в 406 г. («Антигона» Софокла написана приблизительно в 442 г., «Медея» Еврипида — в 431 г.), а также эпоха великого комедиографа Аристофана (творившего в 427—390 гг., «Облака» были написаны в 423 г.); эпоха великих ис-

ториков Геродота (его работа была завершена приблизительно в 430 г.) и Фукидида (ум. в 400 г.); это также было время великого врача Гиппократа (род. примерно в 460 г.).

В греческой культуре доминировали в то время Афины, которые около 440 г. стали также самым крупным государством континентальной Греции. Со времен Перикла в Афинах у власти была демократия; каждый гражданин принимал участие в общественных делах. Однако граждане составляли меньшинство по отношению к метекам и рабам. Политически Афины властвовали над морями и союзными городами, экономически черпали силы из обширной морской торговли. Свою великую культуру они создали в неспокойное время. Несмотря на то, что угрозы извне для Греции в это время не существовало, внутренние трения всегда были значительными. Присутствовал постоянный антагонизм между объединенными государствами, и в особенности между Афинами и Спартой. Пелопоннесская война продолжалась с 431 по 404 г., имели место внутренние противоречия, борьба против властей, свержение Перикла (429 г.), процесс Алкивиада (415 г.).

Эра Платона на всем своем протяжении была эпохой великого искусства, особенно великих скульпторов Скопаса (творил в 390—340 гг.) и Праксителя (время творчества 390—330 гг.). Это была эпоха расцвета ораторского искусства от Исократа (436—338 гг.) до Демосфена (384—322 гг.); время развития не только философии, но и частных наук: Архит из Тарента, создатель механики, работал приблизительно в 370-х годах.

Эра Аристотеля также дала миру выдающихся художников (живописец Апеллес, ум. в 306 г.; скульптор Лисипп, ум. в 300 г.), были созданы великие произведения архитектуры (Мавзолей в Геликарнасе и театр в Эпидаре); творили выдающиеся поэты (комедиограф Менандр, например, начиная с 324 г.), выдающиеся ученые (Гераклид, создавший гелиоцентрическую гипотезу, около 350 г.); Аристоксен из Тарента, творец теории музыки, около 330 г.); выдающиеся ораторы (Демосфен умер в том же 322 г., что и Аристотель). Это уже были времена Филиппа Македонского (359—336 гг.) и Александра Великого (336—323 гг.).

Спорные проблемы. Работы Платона и Аристотеля, ведущих философов классического периода, сохранились, однако литературный стиль Платона, любящего скорее приближенные, чем точные формулировки, не способствовал пониманию его теории, поэтому многие проблемы остались неясными. Работы Аристотеля были неясными по другой при-

чине: им не хватало окончательного редактирования. Сократ не писал вообще, а после софистов, киников и киренаиков остались очень небольшие фрагменты.

Во взглядах *Протагора* даже исходная позиция о «человеке-мере» подтверждена различными интерпретациями: является ли понятие «человек» родовым или индивидуальным, мерой существования вещей или их особенностей, мерой истины или действительности?

Учение Сократа спорно в своей основе; мы знаем о нем не из первоисточника, а лишь по свидетельствам учеников, и эти свидетельства серьезно отличаются друг от друга. Чье из них более приемлемо — Ксенофонта или Платона?

Также и у *Платона* спорно самое важное: теория идеи. Понимал ли он ее онтологически, как внемировое бытие (старая школа с Целлером во главе), или как логическое понятие, как принципиальное понятие разума (Лотце, Марбургская школа, возможно Лютославский)? Кроме того, придерживался ли он сам своего учения об идеях или впоследствии отказался от него, либо, как минимум, изменил его трактовку (вначале понимал ее онтологически, как предполагали Барнет, Стюарт и другие)? Это первый великий платоновский вопрос, вторым же является интерпретация исходной идеи блага: идентична ли она с Богом — создателем мира?

Помимо этого, стоял вопрос о целостности учения Платона, как и в каком направлении изменил Платон принципиальные положения своей философии. Далее возникает вопрос зависимости от Сократа: развивают ли сократические диалоги мысли Сократа или же, собственно говоря, самого Платона (согласно Барнету, все, что говорит Платон, говорится устами Сократа и, следовательно, это относится к учению об идеях в его первоначальном виде)? Неверно, что Платон был первым, кто провозгласил теорию идей. Он сам полемизирует в «Софисте» со сторонниками этой теории, которые признавали ее в примитивном, наиболее догматическом виде, возможно, речь шла о Мегарской школе, но это также достаточно спорно. Относительно меньшие сомнения вызывает вопрос аутентичности его работ: после столетий исследований и споров сомнительным признается авторство лишь нескольких, как правило, мелких работ (Алкивиад I, Гиппий Больший, Ион, Менексен, Эпиномис). Вопрос очередности написания работ: в результате исследований Кемпбелла, Диттенбергера, Лютославского и других разнообразие мнений уменьшилось и касается, главным образом, времени создания «Фед-

ра». Спор также идет о том, писал ли Платон при жизни Сократа.

При анализе взглядов Аристотеля спорные вопросы касаются больше всего эволюции его философии, хронологии его работ, их исходной редакции (особенно «Метафизики»), их аутентичности. Кроме того, обсуждались степень самостоятельности Аристотеля (особенно его зависимость от Платона) и последовательность его взглядов. Но в то же время их интерпретация содержит меньше спорных вопросов.

ТРЕТИЙ ПЕРИОД АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Эллинизм. Греческая культура, которая длительное время развивалась обособленно и независимо от чужеземных влияний, во времена Александра Великого столкнулась с чужой культурой и частично ее восприняла. Поэтому из эллинской культуры она превратилась в *эллинистическую,* поскольку состояла уже не только из элементов собственно греческой культуры, но и тех элементов, которые проявляли себя не только в Греции. Она потеряла свою чистоту, зато выиграла в широте влияния.

Эллинистический период начался с III в. до н. э. Философы этого периода не обязательно были греками по рождению, а область распространения философии вышла далеко за пределы Греции. Однако в философии роль греческого фактора была настолько велика, что инокультурный элемент проявлялся в ничтожно малом объеме. Собственно говоря, основные идеи этого периода разрабатывались еще в Афинах на рубеже IV и III вв. до н. э. Правда, начиная со II в. до н. э., афинское философское общество начало терять свое влияние, а в Риме и Александрии появились новые центры, но в них еще очень долгое время развивались лишь идеи афинян.

2. Разделение философии. В этот период философия перестает быть единой наукой. Специальные исследования, которые Аристотель связывал с ней, теперь отделились от нее и были признаны независимыми.

Философия также перестала быть единственной наукой: она подверглась расчленению и разделению на части, которые были внешне независимыми друг от друга. Разделение, проведенное Ксенократом из Академии, было повсюду признано. Он различал три части философии: *логику* (известную в некоторых школах как «каноника»), *физику*

и этику, или теорию познания, теорию бытия и теорию блага.

Значение, которое придавалось этим частям философии, было неодинаково, ибо перевес был на стороне этики. Начало греческой философии было отмечено преобладанием космологии, однако уже во времена Сократа интерес к этическим вопросам возобладал; Аристотель еще пытался сохранить паритет в вопросах космологии и этики, равно как и проявлял стремление уравновесить общие рассуждения и специальные научные исследования. Но к этому времени главные идеи, составляющие греческий взгляд на мир, были уже высказаны, и творчество в этой сфере начало угасать. Зато оно проявилось в области этики.

Составление популярных греческих поучений о том, как лучше жить и достигнуть доступных человеку благ, или «эвдемонии», стало главной задачей философов. Философы этого периода занимались также физикой и логикой, в коих областях ими были получены значительные результаты; между тем, этические положения были главным связующим звеном в их философских системах, и это нашло отражение в логических и естественнонаучных взглядах. От философии в этот период ждали чего-то необычного, отличающегося от того, чем она была в классический период, поскольку ситуация в Греции менялась очень быстро и радикально. После серии триумфов во времена Перикла наступила череда поражений, после свободы — рабство. Необходима была помощь и моральная поддержка, и ее надеялись обрести в философии. Если ранее, в прежние времена, главное место в философии занимала наукообразная теория природы, то теперь на ее место встала философская теория жизни.

3. Философские школы. В эллинистический период развитие философии было сосредоточено в школах. Это придает ему особый характер, так как каждая школа представляла собой замкнутое философское сообщество. Существовавшие ранее платоновская Академия и аристотелевский Ликей продолжали функционировать и развиваться. В начале рассматриваемого периода появились еще три школы: стоическая, эпикурейская и скептическая. Школа скептиков не имела формальной организации, однако имела традиции и все внутренние характеристики школы. Каждый, кто был философом, в тот период принадлежал к одной из этих пяти школ.

Эпоха школ была, вместе с тем, эпохой философской борьбы. Скептики боролись со всеми и противопоставляли себя всем «догматикам». В свою очередь, догматические школы

также боролись между собой. Наиболее обособленными были эпикурейцы, поскольку тот позитивный способ мышления, которым они обладали, значительно отличал их от остальных — платоников, перипатетиков и стоиков. Во всяком случае, между этими школами не было недостатка в попытках поиска согласия и создания эклектической философии. Эклектизм никогда прежде не имел столько сторонников как в этот период.

Некоторые из этих философских доктрин поздней античности сыграли большую практическую роль: широко распространившись, они вошли в жизнь даже тех людей, которые философией не занимались. Речь идет, прежде всего, о кинической, стоической и эпикурейской доктринах. Меньшей степенью влияния обладала скептическая доктрина, воздействие которой ограничивалось кругом профессиональных философов, ученых и немногочисленного слоя интеллигенции. Аналогичным было влияние Платона и Аристотеля, Академии и Ликея. Теперь, когда эти школы и идеи стали в одинаковой степени далекими от нас, мы их оцениваем по тому, что знаем об их более поздней роли, и в особенности по тому, что думаем о них как о философских достижениях. Поэтому мы склонны Платона и Аристотеля поставить выше всех остальных. Но если мы будем утверждать также, что они больше, чем другие, повлияли на историю греческой философии, то мы фальсифицируем эту историю.

Стоики

Стоики создали в эллинистический период новое направление, которое боролось с двумя ранее сложившимися: с Академией и перипатетической, аристотелевской, школой. Их монистическая и материалистическая философская система была противопоставлением тем идеалистическим системам, которые сформировались в предыдущее время. Стоики занимались всеми философскими проблемами, но особый акцент в духе времени был сделан на этике. Стоическая школа была основана Зеноном приблизительно в 300 г. до н. э. и просуществовала пять столетий.

Предшественники. Стоицизм в своей строгой этике и в своей эмпирической логике унаследовал взгляды киников, в частности, он перенял у них взгляд самодостаточности добродетели и никчемности того, что добродетелью не является; через них он воспринял сократический дух и традиции. В то же время в физике, которой киники не занимались, стоики

возобновили традиции ионийских натурфилософов, особенно Гераклита.

Стоическая школа вышла непосредственно из киническ: основатель школы изначально принадлежал к киникам, затем создал собственную теорию и основал свою школу.

Философская позиция стоиков была принципиально отличной от позиции *Аристотеля,* однако они считались с его взглядами, наиболее совершенными из тех, которые дала Греция. Стоики систематизировали их в той же мере, в какой сам Аристотель некогда использовал взгляды Платона. Эти три философские системы — Платона, Аристотеля и стоиков — выстраивались в такой ряд, когда в каждом последующем учении уменьшалась доля идеальных факторов во взглядах на мир за счет усиления материалистических подходов.

Основатели. Стоическая философия появилась в III в. до н. э. в Афинах. С самого начала ее существования — в так называемой «старой стоической школе» — была разработана стоическая доктрина, которую начал создавать *Зенон,* а систематизировал *Хрисипп*.

Зенон из Китиона на Кипре (жил около 336—264 гг.) не был чистокровным греком. Китион, где он родился, был финикийским поселением. В 314 г. Зенон приехал в Афины, где в этот период с энтузиазмом воспринимался культ Сократа, превознесенного работами Платона и Ксенофонта. В Афинах он слушал многих эпигонов Сократа, которые были выходцами из Мегарской школы. Киник Кратет показался ему наиболее близким к Сократу, и Зенон примкнул к кинической школе; ее духом были проникнуты его первые работы. Однако позднее он модифицировал этические позиции, дополнив их новыми теоретическими положениями, и приблизительно в 300 г. основал свою школу. Она размещалась в афинском «Пестром портике» (от греч. Stoa — портик)— зале, где собирались стоики; по названию этого зала школа и получила свое название. Зенон руководил ею около 35 лет.

Затем его сменил *Клеанф из Асса* (руководил школой в 264—232 гг. до н. э.). В этот период некоторые члены школы вернулись в лоно кинизма, а доктрина стоиков стала предметом критики со стороны скептиков и академиков. Клеанф был самоучкой, развивал чувственные и религиозные истоки стоицизма, однако не мог защитить его научные позиции.

Ситуация изменилась, когда во главе школы стал *Хрисипп* (род. около 280 г., руководил школой с 232 до 205 г.). Он был человеком необыкновенной эрудиции, диалектиком, способным к систематизации и обладающим писательскими спо-

собностями. Он сумел своими умными замечаниями защитить стоицизм от скептиков. Хрисипп развил школьную доктрину в систему, дал ее наиболее точные формулировки и создал канон школы, который с минимальными отклонениями был законом до конца ее существования. «Без Хрисиппа не было бы Стои»,— говорили в древности. Удивительно, что свои философские взгляды он разработал настолько основательно, что его последователям почти ничего не осталось. Хрисипп оставил после себя более семисот работ.

Взгляды стоиков

I. Физика. 1. *Материализм.* Физика стоиков выросла из убеждения, что мир имеет целостное строение, является *материальным* и, вместе с тем, живым и, в силу божественной меры,— *совершенным.* Благодаря этому убеждению стоики смогли создать *монистическую* систему в противоположность древним системам Платона и Аристотеля, которые были проникнуты дуализмом тела и духа, материи и жизни, Бога и мира.

В соответствии с энергетическим пониманием бытия, введенным Аристотелем и сохраненным стоиками, бытием является только то, что действует и подлежит воздействию; действовать и подвергаться воздействию могут только тела, и только они являются бытием. Следовательно, душа, если она существует, является телесной. Не только вещи, но и характеристики вещей являются телесными, телесными являются добродетели, боги. Стоики отрицали, что якобы существует нематериальное бытие, духовное или идеальное,— это означает, что они были материалистами. То, что нематериально — небытие: небытием является пустота; пространство и время стоики также признавали небытием. Они считали, что предметом общих понятий являются не материальные вещи, а отвлеченные обобщения, однако в то же время — в явном противопоставлении Аристотелю и даже Платону — отрицали, что объектом общих понятий было реальное бытие; эти понятия были для них результатами речевой деятельности, которые не имеют аналогов в реальности. Стоики занимали — в силу своего материализма — ту позицию, которую позже назвали **номинализмом.**

2. *Динамизм.* Тела, из которых состоит мир, не обладают простым бытием, а включают в себя два элемента, два фактора: *пассивный и активный.* Эти два элемента соответствовали аристотелевской материи и форме. Стоики материю понимали так же, как Аристотель, а форму, или действую-

щий элемент, который свидетельствует о качестве каждого тела, они понимали иначе: материально. Такое понимание следовало из их исходной позиции. Форма по своей сути не была, по их мнению, отлична от материи, поскольку оба элемента были одной и той же природы. В учении стоиков состоялся процесс материализации аристотелевской формы, равнозначный тому процессу в самой перипатетической школе, который был начат Стратоном.

Форма была в понимании стоиков материей, но более тонкой, чем обычная: они представляли ее себе наподобие огня и ветра, сходной с теплым ветром, как дыхание, и называли ее «пневмой», или дыханием. Она пронизывает тела пассивной материи подобно тому, как огонь пронизывает расплавленное железо; проникая в материю, формирует ее, устанавливает «качества» неподвижных вещей, «природу» растений, «душу» зверей, «разум» человека. Поэтому неодушевленные объекты по своей сути не отличаются от одушевленных, как и одаренные разумом — от неразумных тел. Пневма везде и всегда одна и та же: нет различных видов тел, есть только различные уровни напряжения одной и той же пневмы. Кроме того, пневма активна и обычно присутствует во всех телах, что делает все тела действующими, а не инертными. Любая материя имеет в себе, а не вне себя источник движения и жизни. Где есть материя, там есть деятельные силы. Концепция мира носила у стоиков динамический характер. Их материализм был иного типа, чем материализм атомистов; он был динамическим, а не механистическим.

Для того чтобы доказать, что все есть материя, стоики вынуждены были принять существование ее неизвестного вида (пневмы), и опять-таки для того, чтобы показать, что везде действуют силы, они ввели неизвестный ранее вид движения: *«тоническое»* движение. Это движение отличается от того, которое мы обычно наблюдаем, и основывается на давлении (тонусе) материи, оно было представлено стоиками как внутреннее движение вещи. Оно было движением, которое присуще пневме, и, собственно говоря, от его интенсивности зависит состояние пневмы; там, где оно наименьшее, тела мертвы, а наибольшее — характеризует разумные существа.

Значит, стоики, разрушив платоновско-аристотелевские тонкие различения, касающиеся строения мира, обратились к первоначальному взгляду, к ионийскому гилозоизму: мир однороден, всегда и везде исключительно материален, кроме того, движение неотрывно от материи. Материя и движение принимают различные виды, но кроме материи и движения

ничего не существует. У ионийцев материя и движение (а также тело и душа) еще не были понятийно выделены, здесь же, несмотря на то, что они уже были выделены, тем не менее, остались, как и прежде, слитыми воедино. После дуалистических систем Платона и Аристотеля стоики благодаря функции «пневмы» и «тонуса» смогли обратиться к *«монистическому»* образу мира. «Вселенная едина,— писал Марк Аврелий,— и Бог един во всем, и субстанция едина, и закон един, разум общ у всех разумных существ, и истина одна, и одна цель для всех единородных существ, имеющих один разум».

3. *Рационализм.* Все находится в движении, ни одно движение невозможно без причины. Причина для того, чтобы действовать, должна быть телесной и действующей или должна быть пневмой. Пневма же везде едина, обладает единой причиной и одной и той же природой; события в мире связаны одной цепью причин и представляют собой целостный процесс.

В любом случае пневма является причиной, которая действует не слепо и механически, а целенаправленно. Она является в вещах тем зародышем, который осуществляет их развитие в определенном направлении. Стоицизм не отступил от платоновско-аристотелевского *финализма,* и в то же время по-своему материализовал его, трактуя целенаправленность не как действие духовных или надприродных сил, но как естественную характеристику материи. Стоицизм смог этого добиться благодаря универсализму тех качеств, которые он усматривал в пневме: она была материей, однако обладала всеми характеристиками платоновской и аристотелевской души. Рациональность формировала ее так же, как и материальность, поскольку наряду с «пневмой» ее можно было назвать и «логосом» (разумом). Она действовала необходимым образом, но, вместе с тем, и целенаправленно, являясь не только судьбой, но и провидением. С ее помощью мир сформирован целенаправленно.

Понимание пневмы как разумной имело бесконечно большое значение в стоическом взгляде на мир. Ничто лучше не характеризует этот взгляд, чем связь материализма и рационализма. У стоиков разум пронизывает мир и управляет им. В противовес платоновско-аристотелевской концепции, по которой разум — это надприродный демон, привносимый извне в природу,— для них разум был насквозь природным. Закон разума и закон природы в понимании стоиков был одним и тем же законом. Разум для них (как когда-то и для Гераклита) не был человеческой характеристикой,— это кос-

мическая сила; человеческое мышление подчиняется тем же законам, что и вся природа. Этот взгляд очень сильно отразился на этике стоиков и их теории познания.

4. *Пантеизм.* Мир составляет одну большую целостность, представляющую собой как бы огромное органическое тело. Он является живым, разумным, целенаправленным и при этом целостным, подчиняющимся единому закону, как и любое разумное существо. Это была организмическая концепция природы, которая противостояла атомизму, понимавшему мир как механическое объединение частей. Кроме того, мир неограничен, вечен и бесконечен, является единственным; кроме него ничто иное существовать не может. Эти характеристики указывали на то, что мир имеет божественную природу. Точнее говоря, божественной является пневма, которая выступает как источник жизни, единства мира, так как она пронизывает каждую вещь; следовательно, каждая вещь божественна. Можно сказать, что стоики признавали лишь природный мир, однако в нем подмечали действия сверхприродных сил. Они знали лишь материю, но наделяли ее характеристиками души, разума, Бога. В силу этого их материализм не был последовательным. Платоновского Бога-творца они включили в мир. Божество, по их мнению, существует, но не в надприродном мире, а здесь, в окружающем нас мире,— этим выражался пантеизм стоиков. Для них, понимавших мир как божественный, легче было защищать совершенство мира.

5. *Теория вечного обращения.* Стоики пытались также объяснить *становление и историю* Вселенной. И здесь в ответах на эти вопросы их взгляды были также возвращением к древним ионическим философским космогониям. Божественная пневма, живая огненная материя, была для них началом мира, из которой как пассивный осадок восстают три оставшиеся стихии; огонь играл у них ту же роль, что и у Гераклита. Они различали два периода истории и полагали, что после периода формирования, во время которого праматерия становится все более разнообразной, следует период, когда эти образовавшиеся различия вновь исчезают в единой праматерии. Происходит это в период «мирового пожара»: что из огня возникло, то в огне и погибает. Затем все начинается сначала, и в течение длительного периода мир вновь развивается в соответствии с одними и теми же законами: появляются те же самые вещи и погибают в том же самом порядке.

Но Вселенная разумна и целенаправленна, управляема логосом, и поэтому должна существовать некая цель ее из-

менений. Эту цель устанавливают существа, в которых праматерия достигает своего наивысшего расцвета и совершенства,— разумные существа — боги и люди. Души людей на самом деле телесны, однако же являются пневматическими телами, тоническое движение в которых имеет высокое напряжение. Они не вечны, но более устойчивы, чем другие тела, и способны просуществовать в большем или меньшем временном интервале, в зависимости от уровня напряжения, полученного душой в период жизни; души мудрецов сохраняются дольше, вплоть до мирового пожара. Отсюда задача для человека: являясь частью разумной и божественной Вселенной, он должен жить в согласии с ней и следовать тому закону, которому подчиняется вся природа.

II. Этика. 1. *Независимость от природы и соответствие с природой.* Взгляды на мир в Греции были различны, но остался единым взгляд на жизнь, который восходил к Сократу: имеется в виду его убеждение во взаимосвязи счастья и добродетели.

Нельзя быть уверенным в счастье, пока есть зависимость от внешних обстоятельств. Есть только два пути, чтобы его себе обеспечить: либо овладеть внешними обстоятельствами, либо быть независимым от них. Овладеть внешними обстоятельствами не под силу человеку, остается лишь одно — стать независимым. Поскольку нельзя властвовать над миром, необходимо властвовать над собой. Из этой идеи исходит широкое объединение этиков эллинского периода: стремясь к счастью, они взывают к отречению. Для того чтобы все иметь, надо от всего отказаться. Тот мудр, кто этого достигает.

Мудрец будет беспокоиться о внутреннем благе, которое только от него зависит и поэтому является истинным. Таким внутренним благом является добродетель. Ценя добродетель и только добродетель, мудрец независим от любых обстоятельств, которые могут возникнуть; тем самым он обеспечивает себе счастье. Эта связь мудрости, добродетели, независимости и счастья была общей основой послесократовской этики в Греции; между тем, никто не занимался ею специально и не разработал ее так глубоко, как стоики. Полагая, что лишь добродетель — и только она одна — является достаточным для счастья условием, стоики отождествляли, в конечном итоге, добродетель со счастьем и усматривали в ней наивысшее благо, более того — единственно истинное благо.

Этот «моралиэм» был только лицевой стороной этики стоиков, той, которая была созвучна эпохе, а вторая же ее

половина была собственно стоической: она основывалась на культе природы, берущем начало в стоическом взгляде на мир. Первая половина теории возвышала добродетель, вторая объясняла, на чем она основывается. В соответствии со взглядами стоиков природа разумна, гармонична, божественна. Наивысшим благом для человека является его соотнесенность с этой всеохватывающей гармонией. Жизнь должна, прежде всего, соответствовать природе самого человека. Но ведь в этом случае она будет также соответствовать и общей жизни природы в целом, поскольку всем управляет единый закон, как природой, так и человеком. На этом жизненном соответствии основывается добродетель. Жить добродетельно и жить в соответствии с природой — это одно и то же. Стоики считали благо зависимым от природы, то, что должно быть, они определяли в зависимости от того, что есть в реальности. В добродетели, понимаемой таким образом, стоики видели наивысшее совершенство, которое личности может выпасть по своей судьбе (совершенство личности греки называли эвдемонией), которая также обладает чувством совершенства и которое мы называем «счастьем».

Добродетельная жизнь — это жизнь *свободная*. В действительности же во Вселенной везде господствует необходимость, однако (в соответствии со стоическим пониманием свободы, которое стало классическим в этике) необходимость не исключает свободы. Всякий, кто, предположим, действует в соответствии со своей природой, свободен. В целом же, добродетельная деятельность соответствует природе.

Жизнь в соответствии с природой является в то же время жизнью в соответствии с разумом. Не страсти, а разум лежит в основе природы человека. С этой точки зрения, разумность была для стоиков мерой поступков, а их натурализм был одновременно рационализмом. Добродетель они определяли чаще всего как разум. Разум же управляет не только человеком, но и всем космосом, является связью между человеком и космосом, между человеческой добродетелью и законом природы. Рационализм стоиков был как бы общим знаменателем их понимания добродетели и почитания природы. Они восприняли сократовский принцип зависимости блага от разума и дали ему обоснование в своей теории природы.

2. *Добро, зло и нейтральные вещи.* Жить в соответствии с природой и жить разумно, счастливо, добродетельно, свободно — это для стоиков было одно и то же. Их идеалом был

«мудрец», человек разумный и добродетельный, который в силу этого счастлив, свободен, богат, ибо обладает тем, что наиболее ценно. Противоположность ему составляет безумец — злой и несчастливый человек, раб и бедняк.

Между мудрецом и безумцем нет ступеней перехода. Добродетель представляет собой способ действия, который не подлежит градации; тот, кто не достиг полной добродетели, не имеет ее вообще. Это был первый парадокс стоической этики, и таких парадоксов было достаточно много. Люди делятся на добрых и злых. Тот, кто идет путем добродетели, тот еще не достиг ее. Добродетель едина и неделима: не существует различий между справедливостью, мужеством и расторопностью: то же разумное поведение проявляется при выделении таких добродетелей, как справедливость в отношении страдания, мужество в разрешении своих проблем, расторопность. Добродетель едина для всех и на все случаи жизни, и ее нельзя понять с одной точки зрения и не понять — с другой. Все эти рассуждения были подготовлены учением Сократа и следовали у стоиков из их понимания добродетели, которая не имела никаких особенных черт, ничего того, что могло бы стать основанием для ее деления по уровням, дробления или деления на части.

Добродетель — единое благо. Все, что, помимо этого, люди называют благами, такими как божественность, слава, может быть дурно использовано, и может так оказаться, что они благом не являются. Добродетель же является благом, которое формирует *самодостаточность*. Для счастья и совершенства ничего, кроме добродетели, не нужно. За исключением добродетели и ее противоположности — зла — все остальное нейтрально: богатство, сила, красота, разнообразные стремления и даже здоровье и жизнь. Все эти неустойчивые, исчезающие вещи не столько нужны для счастья, сколько их отсутствие не может повлечь за собой несчастья; в этом смысле они нейтральны. Стоики стремились склонить людей к тому, чтобы они стали по отношению к ним (богатству и т. п.) индифферентными еще в другом значении, а именно, чтобы (богатство и т. п.) не возбуждали ни желаний, ни отвращения. Мудрец игнорирует их и поэтому на самом деле независим. Это был кинический мотив, который стоики включили в свою этику.

Однако эти нейтральные ценности являются поводом для наших поступков; в результате можно получить как доброе, так и дурное следствие. Между тем, нейтральные вещи вовсе не равнозначны друг другу; не будучи «благами», они обладают, тем не менее, большей или меньшей «ценностью»; ра-

зум осуществляет выбор между ними и вырабатывает правила обращения с ними в соответствии с природой уже не разумной, а телесной, животной природой человека. Оказывается, что одни из них «стоят выбора», а иные же «стоят отрицания». В этом пункте своей теории стоики вошли в противоречие с крайними позициями киников.

Вещи, стоящие выбора, делятся на: а) духовные, такие как талант, память, быстрота мышления, достижения в сфере знаний (они — наивысшие); б) телесные, такие как точность восприятия чувственных органов, даже сама жизнь, и в) внешние, такие как наличие детей, родственников, любовь, признание, знатное происхождение, большая власть. В противоположность благу, которое абсолютно, ценность всех этих характеристик относительна. Например, богатство, данное нам судьбой, имеет ценность, в то время как богатство, в котором судьба нам отказала, не имеет ее; какие-то государственные или военные должности нейтральны, однако их значение возрастает, когда они исполняются добросовестно. Блага достойны стремления к ним, поэтому их стоит принять. Действие, имеющее своей целью благо, является добродетельным; те же действия, целью которых является «выбор», добродетельны лишь «соответственно с выбором». Духовным ценностям принадлежит верховенство над телесными: поскольку душа, а не тело, обладает «собственной ценностью» для человека, подобно тому, как в прекрасном скульптурном изображении имеет «собственную ценность» искусство, а не стоимость статуи. Тело, в целом, не имеет цены, но его ценность зависит от ценности души.

3. *Аффекты* (страсти). Нейтральные вещи не благо, но и не зло. Злом является лишь жизнь, которая ведется вопреки добродетели, природе и разуму. Источником зла являются чувства, которые сильнее разума. Чувства (или страсти), согласно Зенону, это неразумные движения души, и в силу этого они противоречат человеческой природе. Есть четыре основных чувства, из них зависть и жадность пекутся о мнимом благе, а два других — скорбь и опасения — предохраняют от мнимого зла. Это те чувства, на основе которых формируются устойчивые состояния души, они являются для нее тем, чем болезнь является для тела, как, например, скупость будет стремлением к мнимому благу либо мизантропией, основывающейся на уклонении от мнимого зла.

Ни одно чувство не является естественным и ни одному благу не служит; следовательно, необходимо от них избавиться. Речь идет не об умеренности по отношению к ним, которую провозглашают перипатетики, а, вообще говоря, об

освобождении от них, не о «метропатии», а об «апатии». Эта **апатия,** или беспристрастность, характеризует мудреца. Она и становится ближайшей задачей моральной жизни. Собственно говоря, самое худшее из чувств — скорбь — никогда не должна постигать душу мудреца, также и скорбь по поводу чужого страдания, т. е. сочувствие. По отношению к другим (людям) необходимо руководствоваться разумом, а не сочувствием; поступать иначе неразумно, подобно врачу, который избегает болезненной операции из-за сочувствия больному.

Эти усилия, предпринятые для того, чтобы овладеть чувствами и отрешиться от всех земных благ, связанные с радикальным порицанием всех тех, кто с этим не справился, вызывали ту суровость и решительность, которые были характерны для стоической теории и жизни, этики и морали.

Стоики понимали моральное значение намерения. Поступок является добрым, если имеется доброе намерение. Если оно имеется, то поступок, который внешне выглядит плохим, является хорошим. Они различали также действия, которые имеют внешнюю моральную окраску (черты), и такие действия, у которых внутреннее намерение является благим; первые действия являются «правильными», а вторые — «благородными». Это деление соответствовало впоследствии кантовскому различению законности и моральности. К какой категории можно отнести тот или иной поступок, не зная его внутренней интенции, решить сразу и однозначно нелегко.

4. *Общественная этика.* Этика стоиков, вопреки распространенным взглядам, носила общественный характер: их индифферентность к благу не была безразличием по отношению к людям. Страсти имеют эгоистический характер, однако разум, который управляет моральными поступками, преобладает над эгоистическими склонностями; те, кто руководствуются в жизни принципами разума, мудрости и добродетели, не впадают в противоречия между личными и общественными интересами.

В понимании общества так же, как и в понимании природы, стоики были одинаково далеки от атомизма, который трактовал части самостоятельными по отношению к целому; напротив, они трактовали общество так же, как органическое соединение. В создании такого соединения они усматривали желание общества. Каждый человек принадлежит к различным более узким или более широким группам общества, и он должен выполнять свои обязанности по отношению к ним. Эти обязанности окружают его наподобие

концентрических кругов, всякий раз более широких, центром которых является он сам. Круги — это собственное тело, родственники, друзья, народ. Последний, наиболее широкий круг охватывает все человечество. Идеальным для человека будет сведение этих кругов к центру, в котором может быть достигнута близость взглядов всего человечества и собственных взглядов человека. Человечество было лозунгом стоиков, которые от киников восприняли космополитические идеалы. Они стремились к уничтожению границ между государствами для того, чтобы разрушить традиционное противопоставление полноправных эллинов и варваров. Римская империя реализовала эти идеи стоиков.

Этика стоиков формировала суровые правила, рассудочную трезвость, но также и оптимизм, веру в возможность и даже легкость достижения добра. Ибо добро находится не вне нас, а в нас самих и только от нас зависит. Кроме того, мир построен разумно, и человеческая природа по своей сущности также добра и разумна. Только добродетель легка, и легка радость. «Как же легко потерять и отбросить от себя беспокоящие нас ощущения и вместо этого добиться согласия духа»,— писал властитель-стоик Марк Аврелий.

III. Логика. Стоики первыми употребили термин «логика». Они употребляли его в широком значении, охватывая им те предметы, которые древние философы называли диалектикой, аналитикой, топикой, а также и те, которые современные им школы называли каноникой, или наукой о критериях истины. Они понимали логику как науку о логосе в обоих значениях: как науку о разуме и как науку о языке. В качестве науки о языке логика охватывала также риторику и даже грамматику, составляя достаточно большой и не совсем целостный комплекс дисциплин. Однако в этом комплексе стоики видели общий предмет, на основании которого стало возможным дать целостное определение всего комплекса, а именно: они определили логику как науку о знаке и о том, что он обозначает. Из этого комплекса они выделили часть, трактующую об истинности того, что обозначается; эту наиболее важную часть они называли *диалектикой*. Стоики, ценившие лишь то, что служит добродетели, признавали, тем не менее, необходимость логики и собственно диалектики: добродетель должна опираться на знание, мудрец должен в совершенстве владеть диалектикой. И действительно, добродетельные мудрецы-стоики оставили свой след в диалектике: создали новые и зрелые теории понимания понятий и суждений, истины и ее критериев и даже, вообще, новую теорию формальной логики.

1. *Происхождение знания.* В теории познания стоики так же отошли от платоновской традиции, как и в метафизике: в платоновской традиции они не признавали идеальных элементов бытия, а в метафизике — ее априорных элементов,— стоики не признавали доопытных элементов знания. Происхождение знания они понимали сенсуалистически: *Клеанф* признавал даже очень грубый сенсуализм, поскольку понимал восприятие как оттиск предметов в душе; *Хрисипп* сделал эту идею более утонченной, говоря уже не об оттисках, а об изменениях, которые происходят в душе, и считал, что мы воспринимаем не предмет и даже не состояние души, а лишь изменения, которые происходят в ее состоянии.

Из восприятий, которые являются первым основанием знания, возникают понятия. Понятия бывают разных видов: одни из них *«натуральны»,* созданы как бы автоматически при помощи разума, другие же *созданы сознательно* путем рефлексии. Среди «натуральных» понятий есть такие, которые специально соответствуют человеческой природе и в силу этого являются общепринятыми, *всеобщими,* например, понятия добра и Бога. Они являются натуральными и общепринятыми, но не врожденными; эти понятия не становятся исключением в сенсуалистических устремлениях стоиков, так как и они вырастают на основе опыта. Разум был основным элементом стоической философии, но он не был властен над врожденными понятиями. Рационализм стоиков был связан с генетическим сенсуализмом.

2. *Критерий истины.* Исходным началом стоической логики было обоснование критерия и средства распознавания истины, ее отличия от фальши. Критерием могут служить лишь те истины, которые непосредственно и независимо проявляют свою истинность; сами они критериев не требуют, а по отношению к другим утверждениям выступают критериями.

Стоики полагали, что такие истины существуют и что мы их познаем при помощи чувств. Нечто подобное утверждали и эпикурейцы, но лишь в то время, когда считали, что любые ощущения независимы и могут служить поэтому критериями истины; стоики признавали такие возможности только для некоторых ощущений. На самом же деле не все, а лишь некоторые ощущения являются вполне ясными и убедительными и в силу этого гарантируют, что воспринимаемые вещи таковы, какими они являются на самом деле. Эти ощущения, которые мы имеем в нормальном состоянии, достаточно долго сохраняются и подтверждаются дру-

гими ощущениями. Такие ощущения стоики называли *каталептическими.*

Самостоятельно классифицируя познавательные способности, стоики в качестве особой способности отдавали предпочтение суждению. Суждение — не только производное от ощущения, оно является генетическим действием, актом признания. Поэтому одни ощущения мы признаем, а другие — нет. Каталептические — это лишь те ощущения, которым нельзя отказать в признании. На их основе мы создаем соответствующие и очевидные познавательные или каталептические суждения.

Греки занимали в философии объективные позиции; их теория познания была анализом объекта познания, а не субъекта. Они не дали собственного названия для обозначения субъекта. Стоики были теми, кто частично освободился от этого ограничения. Собственно говоря, их склонность к этической рефлексии направила их внимание на субъект; достаточно того, что они дошли до создания таких понятий, как очевидность, сознание, и до противопоставления, уже довольно близкого противопоставлению «субъект» — «объект».

3. *В формальной логике* стоики были инициаторами создания одной из двух великих концепций, оставленных античностью: первая была заслугой Аристотеля, вторая — стоиков. Исходным пунктом для стоиков было убеждение, что каждая истина и ложь и, вместе с тем, каждое суждение составляют неразрывное целое, их нельзя трактовать как простое соединение терминов, как это делал Аристотель. Не термин, а суждение необходимо признать за логическую единицу. Таким образом, стоики начали развивать *пропозициональную* трактовку логики. Так, понимая суждение, они обнаружили определенные законы и различия, которые не были приняты во внимание Аристотелем, выделив среди сложных суждений копулятивные (обобщающие), гипотетические и дизъюнктивные суждения. В противовес Аристотелю, исходный пункт суждения стоики видели не в категоричном утверждении «S есть P», а в гипотетическом — «если А, то В».

Сущность стоицизма состояла в связи рационализма с материализмом. Рационализм объединял стоиков с платоновско-аристотелевской философией, материализм их от нее отделял. Материальная природа является единственным реальным бытием, единой мерой блага в этике и истины в логике. Но природа рациональна и подчиняется законам разума. Картина мира, которая создавалась на этой основе, была материалистическим монизмом, но таким, который материю понимал как живую, разумную, целенаправ-

ленно развивающуюся и божественную, иными словами, материалистический монизм был проникнут идеями гилозоизма, финализма и пантеизма.

Между тем, стоицизм даже в том случае, когда он заимствовал принципы из древней философии, в их развитии и следовании им продемонстрировал много оригинального, особенно в этике (оригинальной была идея природных способностей, идеала мудреца, понимание свободы и моральных стремлений, теория страстей). Нечто подобное происходило и в логике: теория каталептических ощущений, естественных понятий, суждений как акта познания, языковой концепции логики, а также иная, отличная от Аристотеля классификация суждений.

Твердость, с которой стоики проводили свои идеи добродетели в жизнь, имела очень большой резонанс, получив ставшее широко популярным название стоицизма.

Стоическая школа прошла в своем развитии через три этапа: 1) старшая афинская школа, к которой относились творцы стоицизма; 2) средняя школа, достигшая наивысшего расцвета на рубеже II и I вв. до н. э., но не в Афинах, а на Родосе, и перешедшая от подлинно стоического учения к эклектике; 3) младшая школа, развивавшаяся в Риме и на территории империи, отчасти возвратившаяся к исходной стоической доктрине.

Средний период стоицизма начался, когда руководство школой принял в 129 г. *Панеций с Родоса* (180—100 гг. до н. э.). Наиболее выдающимся мыслителем того периода был *Посидоний* (135—50 гг. до н. э.). Он родился в сирийской Арамее и был немного старше Цицерона. Утрата его работ привела к тому, что его заслуги были забыты, и только самые последние исследования показали, что Посидоний был переходной фигурой в истории позднегреческой мысли. Утраченных работ, как мы теперь можем судить, было не меньше по количеству, и они были не менее разнообразны, чем в наследии Аристотеля. Существенным в его философии было то, что он опирался на достижения точных наук. Методы, которые были в них проверены, он использовал в теологии, истории культуры, педагогике. Как для объяснения материи, так и для духа он применял такие физические понятия, как природа, сила, причина, действие. В силу этого его картина мира была необычайно целостной. Душа интерпретировалась как сила природы, которая проявляет себя одновременно и как жизненная сила. Посидоний вдохнул в стоицизм новую жизнь, подняв его до уровня науки того времени. Он как синтетик (а не эклектик) завершает эллинисти-

ческую философию, так же как Аристотель завершает ее классический период.

Но со временем начался в философии стоиков довольно существенный поворот, который был естественным в тот период. Стоики приблизили свой способ мышления к идеалистическим и дуалистическим доктринам, прежде всего к доктрине Платона. Более того, они также приблизились к восточному способу мышления. Традиционный греческий интерес к внешнему миру начал уступать место интересу к внутреннему миру человека. В духе надвигающейся религиозной философской эры они ввели в философию стоиков теологические и мистические элементы.

В Младшей Стое взяло верх не это религиозное направление, а римско-моралистическое. Стоики ограничили свою философию исключительно этическими проблемами и жизненной мудростью. Наиболее известными среди них были *Сенека* (4 г. до н. э.— 67 г. н. э.), государственный деятель времен Нерона, автор множества популярных этических работ («О счастливой жизни», «О гневе» и т. д.); *Эпиктет* (ок. 50—130 гг. н. э.), раб, родом из Фригии, став вольноотпущенником, преподавал философию в Риме. Эпиктет был очень близок в своих взглядах к старостоической традиции. Его взгляды дошли до нас в пересказе Арриана Флавия, в сокращенном виде изданы его «Диатрибы» как учебник морали; наконец, стоиком был император *Марк Аврелий* (правивший в 161—160 гг.), автор «Размышлений». Эти стоики, особенно Сенека и Марк Аврелий, отошли от изначального стоического материализма; их взгляд на мир склонялся к дуализму и спиритуализму. Они занимались, как правило, исключительно этическими проблемами и в этой области были верны стоической традиции. В их трактовке философия становилась жизненно необходимой, поскольку приобретала статус советчицы и опоры в жизни. Их работы были адресованы широким массам людей и до сих пор представляют интерес.

Эпикур и эпикурейцы

Эпикурейская эллинистическая философская система еще дальше отошла от идеализма и была выражением крайне трезвого и позитивного способа мышления. В этике школой провозглашался гедонизм, в физике — материализм, в логике — сенсуализм. Теоретическая философия подчинялась практическим целям жизни, приоритет отдавался этике, иные раз-

делы философии трактовались как вспомогательные. Эта система была создана Эпикуром в то же время, что и система стоиков. Эпикурейская школа, основанная в Афинах в начале III в. до н. э., имела своих сторонников вплоть до конца эллинистического периода.

Предшественники. Атомисты и киренаики были главными предшественниками эпикурейцев. У *атомистов* Эпикур перенял *материалистическую и механистическую* физику, у *киренаиков — этику* и *сенсуалистическую* логику. Множество теорий, особенно в области философии природы, было заимствовано из древней философии, однако им была дана новая оценка и, собственно говоря, им был придан новый жизненный смысл.

Развитие школы. Доктрина Эпикура была разработана им самим достаточно всесторонне и обнародована в окончательном виде. Она не имела задатков для своего развития, поэтому ученики смогли очень немногое добавить к идеям учителя.

Большего развития достигла теория познания. Эпикурейская школа была несравнимо устойчивей и последовательней в своих воззрениях, чем другие школы этого периода.

Жизнь Эпикура. *Эпикур* (341—270 гг. до н. э.) родился на острове Самос в семье выходцев из Афин, в 18 лет перебрался в Афины. В то время Ксенократ руководил Академией, и Аристотель был еще жив. Эпикур слушал философов различных направлений: последователь Демокрита Навсифан познакомил его с атомизмом, он также познакомился со взглядами скептика Пиррона. В 306 г. он основал собственную школу, которой и руководил до самой смерти. Вопреки сплетням своих врагов, Эпикур был человеком высоких нравственных качеств с ровным характером и простым стилем жизни.

Он оставил после себя множество работ, весьма разнообразных по содержанию. Диоген Лаэрций говорит о 300 написанных им книгах и приводит сорок названий; благодаря Лаэрцию сохранились «Основы» Эпикура, а также три его работы, дающие очерки физики, метеорологии и этики. Кроме того, в Геркулануме были найдены части его большой работы — 37 книг о природе. Остальные работы Эпикура не дошли до нашего времени.

Взгляды Эпикура

I. Этика. 1. *Гедонизм и радость жизни.* Исходное положение и цель философии эпикуреизма были теми же, что и у других философских систем эллинизма: исходным пун-

ктом был тезис о том, что счастье есть наивысшее благо, а цель — объяснить, на чем основывается счастье и как его можно достигнуть. Объяснение, которое дал Эпикур, было самым простым из всех объяснений: счастье основывается на наслаждении *удовольствием,* а несчастье — в *претерпевании страдания.* Это объяснение не было тавтологией, поскольку греки понимали счастье как наилучшую жизнь (эвдемонию), в которой достигается доступное человеку совершенство. Само совершенство Эпикур понял абсолютно гедонистично, в то время как другие школы видели совершенство жизни в чем-то ином, чем получение удовольствия. Гедонизм прочно соединился с именем Эпикура, хотя он не был его изобретением, ибо он был давно известен еще от Аристиппа. Эпикур придал гедонизму оригинальный вид, который был очень далек от заурядного гедонизма Аристиппа.

Основной мыслью Эпикура была та, что для счастья достаточно отсутствия страдания; отсутствие страдания мы уже ощущаем как удовольствие. Это объясняется тем, что человек по натуре добр, а несчастным же его делает страдание. Естественное состояние человека состоит в том, что он ничего хорошего и ничего плохого не встречает на своем жизненном пути, а это уже приятное состояние, поскольку сам процесс жизни, сама жизнь являются радостью. Это врожденная радость, о которой не надо заботиться, мы носим ее в себе. В качестве врожденной, она независима. Пусть лишь тело будет здоровым и душа спокойной, тогда и жизнь будет прекрасной.

Это существенное место в эпикуреизме, поскольку здесь гедонизм связывался с культом жизни. Жизнь есть благо, единственное, которое дано нам в собственность. Эпикурейцы в форме религиозного культа поклонялись жизни, это была как бы секта почитателей жизни. Тем не менее, они сознавали, что это благо ограниченно и кратковременно. В сравнении с природой, которая бесконечна, устойчива и возрождается всякий раз вновь, человеческая жизнь лишь эпизод. Эпикур считал заблуждением веру в метемпсихоз и периодическое возвращение души. Так сложилось, что древняя философия осознала для себя ценность жизни одновременно с осознанием ее незначительности. Вывод, сделанный из этого открытия, был следующим: благо, которое мы постигаем, необходимо оценить и сразу же воспользоваться им, поскольку оно временно и преходяще. Необходимо им воспользоваться сразу, не надеясь на будущее бытие. Это была насквозь земная этическая доктрина.

2. *Внешние удовольствия.* Радость жизни является главным элементом счастья, но не единственным. Кроме этой внутренней радости, существуют удовольствия, вызываемые внешними причинами. Они (единственные, на которые Аристипп обратил внимание) в целом иного рода, чем это стихийное удовольствие от жизни. Требуется воздействие позитивных причин, если для них достаточно отсутствия страдания (они могут быть названы «позитивными» в отличие от «негативных»), несмотря на то, что любые чувства являются положительными. «Позитивные» мы носим в себе, а «негативные» зависят от обстоятельств и поэтому влияют на судьбу счастья; в силу этого они не постоянны. Для достижения положительных удовольствий должны быть выполнены два условия: необходимо иметь потребности и необходимо, чтобы они были удовлетворены. В то же время радость жизни проявляется не через потребности и их удовлетворение. Причем, одни удовольствия проявляются при отсутствии потребности, а другие же — при их удовлетворении. Негативное удовольствие испытывает тот, чье спокойствие не требует стимула и измениться не может, позитивные же удовольствия может получить только тот, кто подвергается воздействию и изменению.

Названные выше два вида удовольствия не равны между собой. Только при отрицании удовольствия, при отсутствии потребностей человек неизменно свободен от страдания. Там, где есть потребности, там всегда существует угроза их неудовлетворения; однако и само удовлетворение связано со страданием. «Больше всего удовольствия испытывает тот, кто имеет меньше всего потребностей». Следовательно, отрицание удовольствия является более значимым. В таком случае оно составляет, собственно говоря, цель жизни. Для того, чтобы этой цели достигнуть, не нужно беспокоиться об удовольствии, необходимо лишь избегать страдания; не удовлетворять потребности, а избавляться от них. Позитивное удовольствие является не целью, а лишь средством, именно средством для приглушения страданий, когда они беспокоят человека. Необходимо порвать с исходным инстинктом, предписывающим то, что необходимо избегать любого удовольствия, которое можно получить; необходимо выработать в себе искусство умеренности в удовольствиях и выбирать те из них, которые не влекут за собой страданий.

Позитивные удовольствия бывают двоякого рода: либо *физические,* либо *духовные.* Соотношение их таково, что физические удовольствия более значимы, поскольку духовные не могут существовать без них; еда (как удовольствие

насыщения) связана с поддержанием жизни, жизнь же — первое условие счастья. Эпикур говорил, что «удовольствие желудка является основой и источником любого блага». В то же время духовные блага являются высшими, ибо доставляют больше удовольствия; и это происходит благодаря тому, что душа содержит в себе не только современность, а присущая ей сила воображения в одинаковой степени как прошлое, так и будущее.

Эпикур не признавал качественных различий между удовольствиями. Не существует более или менее значимых удовольствий, есть только более или менее приемлемые. Он понимал, что если бы он допустил качественные различия между ними, то последовательный гедонизм не удалось бы провести. «Если не нарушать закона, не нарушать хороших обычаев, не обижать ближнего, не повреждать тело, то не потеряешь необходимых средств для жизни и можешь удовлетворять свои желания». Однако он признавал определенный стиль жизни: стремился к удовлетворению духовных радостей, возвышая культ удовольствия и изысканности жизни (собственно говоря, эту изысканность жизни и называют сейчас эпикуреизмом). «Не игры и праздники, роскошь любви и роскошь аппетита при уставленных яствами столах делают жизнь сладкой, а трезвый разум, который... отбрасывает ошибочные мнения и более всего беспокоит деятельную душу». Наиболее скромные удовольствия — круг друзей и цветы в саду — были для эпикурейцев высшими удовольствиями.

3. *Средства для счастья.* Существует два основных способа быть счастливым: быть *добродетельным* и быть *разумным.* «Нет приятной жизни, которая не была бы разумной, морально совершенной и справедливой, но также нет разумной жизни, морально совершенной и справедливой, которая не была бы приятной». Жизненные примеры, которые приводил гедонист Эпикур, были, кроме крайне отличающегося исходного пункта, идентичными с определениями идеалистов. В то же время обоснование их Эпикуром было другим. Согласно его мнению, к добродетели следует стремиться, потому что добродетель есть средство к счастью. В то же время было бы нонсенсом воспринимать ее как ценность саму по себе, и нонсенсом было бы что-либо для нее как таковой делать.

Дружба также ценна, но нельзя жить беспечно и спокойно, не будучи в дружбе с людьми, и нельзя, в свою очередь, жить достойно, не живя спокойно и беспечно. Тем не менее, дружба есть только средство, а цель — всегда и исключительно — удовольствие. И только личное (индивиду-

альное удовольствие). Все возвышенные эпикурейские предписания опираются на эгоизм. И тот же альтруизм никому и ни для чего, согласно Эпикуру, не нужен. Обществу не требуются незаинтересованные граждане, наилучшими гражданами являются заинтересованные эгоисты, если они, естественно, являются разумными. Эпикур стремился к трезвой философии, на основаниях которой он думал построить человеческие поступки, мораль и право, общественное устройство и хорошие отношения между людьми.

Разум необходим для счастья, однако лишь для того, чтобы удачно выбирать между удовольствиями, а также управлять мыслями. Мысли часто ошибочны и вызывают заблуждения и страхи, которые больше всего нарушают покой человека и делают его счастье невозможным. Нет худшего страха, чем тот, который вызывает мысль о всемогущих богах и неизбежной смерти. Но, может быть, этот страх необоснован? Может быть, мы боимся напрасно? Для того, чтобы в этом убедиться, необходимо исследовать природу вещей, и с этой целью *Эпикур* занимался физикой. Для того, чтобы дисциплинировать разум, он занимался логикой. Таким образом, эти два раздела вошли в его философию.

II. **Физика.** По мнению Эпикура, природу не стоит исследовать ради нее самой. Исследование необходимо для того, чтобы стало возможным счастье человека и, прежде всего, спокойствие разума. А его можно успокоить лишь тогда, когда мы скажем, что природа не угрожает человеку. С этой мыслью Эпикур строил свою теорию природы.

1. *Физика без богов.* Эпикур был убежден в том, что истинное объяснение природы есть только причинное объяснение и в силу этого он не мог использовать ни платоновскую, ни аристотелевскую, ни даже стоическую теорию природы. Он мог обратиться только к Демокриту. Эпикур, единственный в период эллинизма, создал чисто причинную систему природы, тогда как все другие школы развивали финалистический метод платоновского «Тимея».

Теория природы Эпикура была в общих чертах демокритовской. Она была *материалистической:* постулировала, что не существует ничего, кроме тел и пустого пространства; была *атомистической* в оппозиции к платоновской, аристотелевской и стоической концепции природы, трактовавших мир как органическую целостность. Эпикур полагал, что тела состоят из множества независимых друг от друга атомов. То же, что, по нашим представлениям, не является ни атомом, ни союзом атомов,— это их свойство или, как, например, время является свойством свойства. Свойством атомов явля-

ются лишь величина и форма; чувственные характеристики не относятся к свойствам атомов, однако в то же время — и в этом было различие взглядов Демокрита и Эпикура — они не являются субъективными, проявляясь лишь в группах атомов.

В целом, материализм объединял Эпикура и стоиков, однако в конечном счете его отделяло от них то, что, будучи материалистами, стоики испытывали влияние идеализма и делали ему различные уступки, Эпикур же был твердым противником идеализма. Его каузализм противостоял стоическому финализму, его атомизм — органической концепции природы, которую признавали стоики, его механистическое истолкование природы — стоическому динамизму.

Теория Эпикура в понимании причин была *механистической*. Движение атомов он объяснял исключительно их механистически истолкованным весом; собственно говоря, именно поэтому их движение происходит по направлению «верх — низ». Если бы все атомы падали равномерно в одном и том же направлении, то их строение не подвергалось бы изменениям. Для того, чтобы объяснить изменения, происходящие в окружающем мире, Эпикур допускал, что атомы падают, отклоняясь от вертикали; он полагал, что наличия этого отклонения достаточно, чтобы объяснить все разнообразие в системе мира и его истории. Вместе с тем, он вводил через отклонение атомов свободу, делая для нее исключение из жестко детерминированной, механистической концепции мира.

Помимо этого, единственного исключения из жестко детерминированной системы, Эпикур полагал, что объясняет мир как результат механически действующих материальных сил. Это положение было наиболее важным, поскольку из него он делал вывод о том, что природа может быть объяснена из самой себя, без участия богов. Эпикур не был атеистом; боги существуют, вечны, счастливы, свободны от зла, но они обитают в потустороннем мире — в благом и нерушимом покое. Они не вмешиваются в судьбу мира, ибо вмешательство предполагает усилия и волнения, а это не соответствует совершенному и счастливому бытию богов; близоруким является наделение их функцией, которая им не присуща. Боги являются лишь примером для мира.

Если же боги не принимают участия в судьбе мира, то нет необходимости их бояться. Учение Эпикура освобождало человека от одного из самых больших страхов — страха перед богами.

2. *Психология без бессмертной души.* Наибольшей трудно-

стью для материалистической системы стало объяснение психических явлений, и с этой трудностью Эпикур, как и огромное большинство древних, не вполне справился. Он был уверен, что душа как реально существующая и действующая должна быть *телесной*. Она телесна, но, в соответствии с распространенным в древности взглядом, она иной природы, чем тело. Эпикур понимал ее как некий коллоид, как равномерно распространенную по всему телу, наподобие тепла, материю. Душа и тело — это две материи, два рода атомов, взаимно влияющих друг на друга. Душа, как и все телесное, находится в движении, а результатом ее движения являются жизнь и сознание, ощущения же — это изменения, которые происходят в душе в результате воздействия на нее внешних предметов. Многообразие психических функций Эпикур не смог объяснить иначе, как допустив, что душа складывается из разных материй: одна материя — причина покоя, вторая — причина движения, третья — причина тепла, поддерживающего жизнь, четвертая же — наиболее тонкая материя — причина психической деятельности.

Душа является сложной телесной структурой, подверженной уничтожению, поскольку со смертью заканчивается ее существование. Вера в бессмертие — это ошибка. Но боязнь смерти необоснованна, она — источник беспокойства, и в силу этого — всех человеческих несчастий. «Смерть нас не минует, так как зло и добро есть только там, где можно что-либо ощущать чувствами,— смерть же есть конец чувственного ощущения». Тот, кто это понимает, лишен страха перед смертью, убежден, что нет перед ним бесконечных перспектив страдания и, сконцентрировав свое внимание на земной жизни, единственной, которая нам дана, сумеет соответственно ею распорядиться и достигнуть счастья, для которого бессмертия не нужно.

Как физика Эпикура, обошедшаяся без вмешательства богов в природу, избавляла от страха перед божествами, так и его психология, лишенная бессмертной души, смогла освободить человека от другого страха — страха перед смертью.

Согласно Эпикуру, четыре проблемы делают несчастным человека, четыре страха: 1) перед невозможностью достижения счастья; 2) перед страданием; 3) перед богами; 4) перед смертью. «Учетверенным лекарством» для этих четырех страданий должна стать философия Эпикура: два первых страха лечила его этика; два последних — физика. А) Радость, которая является единственным благом, легко заполучить, если человек живет разумно; Б) страдание, которое является един-

ственным злом, легко перенести, поскольку когда оно сильно, то непродолжительно, а когда долговременно, то не сильно; и, наконец, не страдание докучает людям, а страх перед страданием; В) богов нечего бояться, ибо они не вмешиваются в жизнь людей; Г) и смерти нет, так как «наибольшее зло, смерть, не касается нас нисколько: покуда мы существуем — нет смерти, а когда есть смерть — нас нет». Человечество благодаря культуре, которую оно создало, должно уже получить определенное количество счастья. Вопреки Платону и стоикам, Эпикур не верил в «золотой век», который якобы был началом человеческой истории; напротив, никогда человек не был более несчастным, чем в это время, поскольку он подвергался в большей степени страхам, чем в первобытном состоянии. Исходя из этого состояния, он достигал относительного покоя в отношении природы и к другим людям. В конечном счете, он достигает этого в хорошей философии.

Ученики превозносили Эпикура как первого философа, который познал, что не благодаря вымышленным условиям человек счастлив; что счастье заключается не в условиях, а в самом человеке. Нет высших сил, которые бы занимались его судьбой; никто ему не вредит, но и не помогает; он может надеяться лишь на себя и сам за свое счастье ответствен. Эпикур был не только ученым, но и — в большей даже степени — апостолом счастливой жизни; его школа представляла собой скорее секту, чем научный союз, члены которой стремились вести лишенную предрассудков жизнь, пребывая в уверенности, что она будет безмятежной и счастливой.

III. **Логика.** В таком случае источником несчастья являются предрассудки, а условием счастья — наличие просвещенного разума. Для счастья необходима культура мышления и применение логики. Но углубление в частности напрасно: теорией понятий и суждений, силлогизмом, доказательством, определением, классификацией — всем тем, что со времен Аристотеля составляло сферу логики, Эпикур не занимался. Речь шла только об умении отличить истину от фальши. Таким образом, понятая логика выступала как критериология, которую он называл каноникой (от греческого слова «канон» или мера, критерий).

1. *Эпистемологический сенсуализм.* Направление, которое Эпикур занял в логике, было сенсуалистическим, так как посредством чувственных впечатлений и только, по его мнению, с их помощью можно обнаружить истину. Ощущения отражают реальность такой, какая она есть, ее прояснение дает нам чувство реальности. О вещах, которые мы не вос-

принимаем, мы можем судить только опосредованно, на основе других впечатлений; ощущение есть мера любого познания и является его критерием.

И это касается каждого впечатления. Если хотя бы по отношению к одному из них возникает подозрение в том, что оно ошибочно воспроизводит вещи, ощущения перестали бы быть критерием. Эпикур не отступал даже перед абсурдным взглядом, согласно которому сны и галлюцинации сумасшедших также являются истинными. Никто никогда не продвигал так далеко сенсуализм в теории познания. Однако Эпикур суть дела трактовал не столь наивно, поскольку знал, что мы подвержены ошибкам и заблуждениям. Трудности он разрешал следующим образом: ошибки и заблуждения, приписываемые чувствам, он относил исключительно на счет рассуждения; в силу этого он смог непосредственные ощущения признать безошибочными. Тем не менее, оставалось фактом, что один и тот же реальный предмет вызывает совершенно различные впечатления. Для того, чтобы это объяснить, он обратился к демокритовской теории «подобия». Впечатления никогда не обманывают, но касаются не самих предметов непосредственно, а подобий, которые отрываются от предметов и достигают органов чувств постигающего. Сами предметы познаются только опосредованно, через подобия. Переход от подобия к предмету может быть выполнен только при помощи рассуждения. И здесь грозит ошибка тому, кто не считается с тем, что подобия: а) изменяются в пути; б) сталкиваются с подобиями других предметов, создавая смесь, не соответствующую ни одному из предметов, и, наконец, в) органы чувств по своему строению не воспринимают любые подобия. Эта теория, из которой Демокрит делал вывод о субъективности ощущений, служила его ученикам для объяснения их объективности. Сенсуалистическая теория Эпикура охватывала также и чувства. Чувственные ощущения, удовольствия и огорчения никогда не ошибаются; ошибка может произойти лишь тогда, когда мы на ее основе строим суждение, когда на основе ощущения удовольствия и огорчения судим о добре и зле. Сенсуалистическая теория дала Эпикуру то, что ему было нужно,— фундамент для гедонистической этики.

2. *Психологический сенсуализм.* Эпикур и особенно его ученики занимались не только проблемой критериев познания, но также и проблемой его развития. Они исследовали, как формируются общие понятия и суждения. И в своем исследовании они также опирались на чувственные ощущения,

поскольку видели в них не только критерий познания, но также и его источник, из которого все наши понятия и суждения могут быть выведены. Это означает, что Эпикур и его ученики признавали сенсуализм также и в генетически-психологическом смысле. Их понимание того, каким образом из ощущений возникает в разуме общее понятие, получило название «эпикурейской индукции». В ней объяснялось, что в формировании понятий принимают участие воображение, память, мысль; как впечатления формируются четвероякий путем: случайно, по аналогии, наподобие, синтетически; как из первоначальных ощущений возникают «типичные впечатления» и следующие за ними понятия, суждения и допущения; как границей процесса является обнаружение всеобщих и необходимых качеств вещи.

3. *Индуктивная логика.* Эпикурейцы также занимались индукцией с точки зрения логики. Здесь речь шла уже не о психологическом описании процесса обобщения, а о логическом предписании, о том, как нужно правильно обобщать. Индуктивная логика была единственной, которой эпикурейцы занимались; в античности она была их областью исследования, так же как дедуктивная логика областью Аристотеля и стоиков. Это было вполне естественно при их сенсуализме. Эпикурейцы стремились обнаружить основания индуктивного предположения и нашли их в подобии одной вещи другим вещам. Они называли индукцию «предположением согласно подобию», считая, что ее обобщение охватывает не только доступные нам явления, но также и недоступные нам вещи, чем вызывали у скептиков упреки в догматизме.

Эпикуреизм вышел из двух источников: 1) *из культа жизни* и *желания счастья* и 2) *из трезвой позиции разума,* который верит только тому, что ему непосредственно дано, и оперирует исключительно конкретными ощущениями. Из этих же источников берет начало как гедонистическая этика, так и материалистическая физика, а также сенсуалистическая теория познания Эпикура.

Эпикуреизм, главным образом,— это этика, которая признает лишь земные блага, считает человека ответственным за собственные счастье и несчастье, ценит покой как наиболее совершенное состояние человека; просвещение разума выступает в ней единственным средством против сил, которые нарушают его покой, являясь результатом его собственной глупости, наконец, видит парадоксальное в разумном, в культурном стиле жизни наилучшее средство для достижения эгоистического счастья, а в эгоистической основе — наиболее верный путь к счастью как таковому.

Эпикуреизм — это также философия природы, которая решительно отказалась от сверхъестественных сил и признает любой вид бытия телесным, тела, состоящими из атомов, события — причинно обусловленными, а причины — действующими механически.

Эпикурейская школа просуществовала до IV в. н. э., но и она несколько развила учение своего основателя. Эпикур нашел в Греции, а впоследствии в Риме множество последователей. Его любимым учеником был *Метродор из Лампсака*. Среди членов школы наукой в области индуктивной логики занимались *Зенон из Сидона* (ок. 100 г. до н. э.) и его ученик *Филодем*. В Риме нашлось значительное количество людей, которые в эпикуреизме обнаружили соответствующий их представлениям взгляд на мир. В частности, к ним принадлежал Гораций. В I в. до н. э. эпикуреизм дал выдающегося представителя в лице *Лукреция* (Лукреций Кар, 95—55 гг. до н. э.), поэма которого «О природе вещей» сохранилась благодаря Цицерону и является наиболее полным памятником античного эпикуреизма.

Влияние и оппозиция. Эпикуреизм имел широкую популярность благодаря наиболее оригинальной своей части — этике. Эпикур во все времена считался отцом гедонистов и не только благодаря своим идеям, а за тот всеохватывающий гедонизм, не столько за то, что он сам создал, сколько за то, что он воспринял от Аристиппа.

В истории науки наибольшее значение имела физика Эпикура, несмотря на то, что она не была оригинальной. Эпикурейцы были известны в этой области больше как продолжатели взглядов античных атомистов. Однако, начиная с III в. до н. э., эпикурейцы были единственной школой, которая придерживалась исключительно причинной и механистической трактовки природы. Благодаря этому обстоятельству, они сыграли выдающуюся роль, став посредниками между старогреческой наукой и наукой Нового времени. Они заслужили похвалу Канта, который назвал их «лучшими философами природы среди греческих мыслителей».

В христианскую эру эпикурейская традиция была прервана. Слишком велика была противоположность христианским принципам, чтобы сохранить какое-либо влияние. В средние века эпикуреизм был синонимом атеизма и материализма, отрицающих существование бессмертной души; механического понимания, отрицавшего свободу, и гедонизма, отвергавшего любые этические идеалы. В течение многих веков эпикуреизм трактовали как превратную и вредную доктрину, и ни один мыслитель не мог к нему открыто присоединиться.

Однако так было не всегда: в самом начале христианской эры этот антагонизм еще не был выявлен. Его установили только более поздние Отцы Церкви. В сознании общества того варварского времени христиане вместе с эпикурейцами принадлежали к одной категории людей — категории врагов религии. Одни были врагами господствующей в то время религии, другие — врагами всякой религии вообще. Для обыкновенного человека это было одно и то же.

Несмотря на установившийся более поздний антагонизм между христианством и эпикуреизмом, в XII в. была переведена поэма Лукреция, и под ее влиянием некоторые мыслители, такие как Аделяр из Бата или Гийом из Конша, оставались сторонниками атомистического взгляда на природу материи. Однако это был только эпизод. Второе рождение эпикуреизма произошло лишь в эпоху Возрождения в работах Гассенди. Воскрешенный атомизм Эпикура оплодотворил естествознание нового времени, а его сенсуализм оказал влияние на некоторые течения теории познания этого периода.

Скептики

Последним большим направлением эллинистической философии был скептицизм. Он появился почти одновременно со стоицизмом и эпикуреизмом на рубеже IV и III вв. до н. э. Школы, как таковой, скептики не создали, как это сделали стоики и эпикурейцы, однако идеи скептицизма сохранялись и развивались около пяти столетий. Скептицизм стоял несколько в стороне от других школ и всем им противопоставлял собственные философские доктрины, философы других направлений создавали теории, скептики же их только критиковали и отрицали. Они называли своих противников «догматиками», или «утверждающими философами», а себя — «воздерживающимися от суждений» (эффектиками), только «ищущими» (сейтетиками) или «рассматривающими» (скептиками). Последнее название закрепилось, и скептицизмом стала называться философская позиция, которая отрицает возможность познания истины. В античности эта позиция чаще называлась «пирронизмом» по имени ее создателя, а его менее радикальная форма, которая развивалась в Академии,— «академизмом».

Предшественники. Главными предшественниками скептицизма были софисты во главе с Протагором. Они своим релятивизмом и конвенционализмом подготовили скептицизм. Софисты, а также младшие элеаты дали, по мнению скептиков, образцы аргументации. Но и другие философы

критической частью своих теорий подготовили скептицизм. Демокрит, подающий чувственно воспринимаемые качества как субъективные, и даже Платон, суровый критик чувственного знания, вложили оружие в руки скептиков. Последние, стремясь еще дальше распространить свое генеалогическое древо, считали своими предками Гераклита и Ксенофана.

Развитие. Античный скептицизм прошел через многие изменения и фазы в своем развитии. Вначале он имел практический характер, то есть выступал не только как самая истинная, но и как наиболее полезная и выгодная жизненная позиция, а затем превратился в теоретическую доктрину; изначально он ставил под сомнение возможность какого-либо знания, затем критиковал знание, но лишь полученное предшествующей философией. Практический и радикальный скептицизм провозглашался пирронистами, а теоретический и критический — представителями Академии. В античном скептицизме можно выделить три периода:

1) *Старший пирронизм,* развивавшийся самим Пирроном и его учеником Тимоном из Флиунта, относится к III в. до н. э. В то время скептицизм носил чисто практический характер: его ядром была этика, а диалектика только внешней оболочкой; с многих точек зрения, он был доктриной, аналогичной начальному стоицизму и эпикуреизму; однако Пиррон, который был старше Зенона и Эпикура, выступил со своим учением раньше их и, скорее всего, он влиял на них, а не наоборот.

2) *Академизм.* Собственно говоря, в тот период, когда прервался ряд учеников Пиррона, скептическое направление господствовало в Академии; это было в III и II вв. до н. э. «в Средней Академии», наиболее выдающимися представителями которого были Аркесилай (315—240 гг.) и Карнеад (214—129 гг. до н. э.).

3) *Младший пирронизм* нашел своих сторонников, когда скептицизм покинул стены Академии. Изучая работы представителей Академии более позднего периода, можно видеть, что они систематизировали скептическую аргументацию. Исходная этическая позиция отошла на второй план, на первый план выдвинулась эпистемологическая критика. Главными представителями этого периода были Энесидем и Агриппа. Множество сторонников скептицизм обрел в этот последний период среди врачей «эмпирической» школы, в числе которых был и Секст Эмпирик.

Скептицизм, который хотя и сохранил верность своей исходной позиции, в ходе развития подвергся существенным

изменениям: требовательный, морализаторский скептицизм Пиррона нашел свое применение по прошествии множества веков в позитивистском эмпиризме.

Основатели. *Пиррон* жил приблизительно в 376—286 гг. до н. э., был художником и уже в зрелом возрасте занялся философией. На формирование его взглядов наибольшее влияние оказало учение *Демокрита* (он был учеником Анаксарха из Абдеры, который, в свою очередь, был учеником Метродора, ученика Демокрита), затем на него повлияли индийские маги и аскеты, с которыми он встречался, когда принимал участие в походе Александра в Азию; в их индифферентности к жизни и страданию Пиррон увидел наилучшее средство для достижения счастья. Эту мысль он развивал не только в теории, но и руководствовался ею в собственной жизни. Позиция равнодушия, квинтэссенция мудрости Востока, была тем чужеродным мотивом, который с помощью Пиррона был введен в философию греков.

Вернувшись из Азии, он обосновался в Элиде и там основал школу. Своей жизнью он заслужил всеобщее уважение, и благодаря ему жители Элиды освободили философов от налогов, а его самого, скептика, избрали высшим священнослужителем. Пиррон не оставил после себя работ, поскольку он считал, что знания нельзя получить. Он стал покровителем более поздних скептиков, а они приписывали ему свои собственные идеи так же, как пифагорейцы Пифагору. Ученики Пиррона унаследовали скорее стиль его жизни, его теорию развивал только *Тимон из Флиунта.* Он прожил 90 лет (325—235 гг. до н. э.), учился в Мегаре, но, познакомившись с Пирроном, переехал в Элиду. Позднее осел в Афинах, где и прожил до конца жизни. Тимон зарабатывал себе на жизнь преподаванием риторики и философии. Он был человеком иного склада, чем Пиррон. Его скептицизм имел как бы двоякий источник: с одной стороны, пирроновское образование, а с другой — присущий ему сарказм говорил ему, что во всем надо подозревать ложь. В отличие от Пиррона, он писал много, причем не только философские трактаты, но и трагедии, комедии и сатирические стихи.

Аркесилай (315—241 гг. до н. э.), руководитель Академии, который ввел в нее скептицизм. Он был младшим ровесником Тимона и учеником перипатетика Теофраста. Академия и Ликей боролись за талантливого философа друг с другом. Академия перетянула его на свою сторону, но затем Аркесилай перетянул Академию на сторону Пиррона. Он представлял иной тип личности, чем уважаемый Пиррон и саркастический Тимон; он был типом скептика — светского челове-

ка, и в силу этого изящество должно было быть доминирующей чертой его мышления. Аркесилай был человеком, который умел устроить свою жизнь, был любителем прекрасного, искусства и поэзии, был известен независимым и рыцарским характером.

Карнеад был руководителем Академии примерно на сто лет позже Аркесилая (214—129 гг. до н. э.). После Пиррона он больше всех сделал для развития скептицизма. Многие из наиболее сильных скептических аргументов восходят к нему, и, в частности, критика религиозного догматизма. Он представлял собой еще один тип личности: этот скептик был занят борьбой с догматизмом и, в соответствии с античными обычаями, не имел времени на то, чтобы стричь бороду и ногти. Карнеад, подобно Пиррону и Аркесилаю, не писал. Но как Пиррон имел Тимона, Аркесилай — Лакида, так и он имел своего Клейтомаха, который писал за него. О более поздних скептиках нет каких-либо персональных данных.

Работы. Из произведений скептиков сохранились работы позднего представителя школы *Секста,* по прозвищу *Эмпирик,* который жил в III в. Две его работы, дошедшие до нас полностью, дают ясный и систематический обзор античного скептицизма. Одна из этих работ «Пирроновы положения» написана в трех книгах в форме учебника, где Секст изложил взгляды скептиков, сопоставляя сначала их общие аргументы в пользу невозможности знания в целом, а затем последовательно демонстрировалась невозможность логического, физического и этического знания. Вторая работа — «Против математиков» — в одиннадцати книгах имеет сходное содержание, но она полемична по форме и состоит из двух частей: пять книг — обращены против догматизма философов и шесть книг — против догматизма ученых-специалистов как из области математики, так и астрономии, музыки, грамматики и риторики.

Взгляды. Исходно основы скептицизма имели практическую природу: Пиррон занимал в философии скептическую позицию, говоря о том, что только она одна обеспечит счастье, даст спокойствие, а счастье заключается в спокойствии. Именно скептик, убедившись, что он не способен к удовлетворительному решению какого-либо вопроса, нигде не имеет голоса, и эта сдержанность обеспечивает ему спокойствие. Учение Пиррона включало два элемента: этическую доктрину спокойствия и эпистемологическую скептическую доктрину. Первая свидетельствовала о принципиальной позиции Пиррона в философии, вторая была ее доказательством. Первая стала всеобщей характеристикой эллинистической фило-

софии, а вторая стала специальностью Пиррона и его учеников.

Пиррон поставил три принципиальных вопроса: 1) Какими являются качества вещей? 2) Как мы должны вести себя по отношению к вещам? 3) Каковы следствия нашего поведения по отношению к ним? И отвечал: 1) Мы не знаем, каковы качества вещей. 2) В силу этого мы должны воздерживаться от суждений по их поводу. 3) Это воздержание дает покой и счастье. Для Пиррона была наиболее важной последняя позиция, однако его последователи перенесли центр тяжести на первое положение. В нем представлено обоснование всей доктрины, и именно в нем заключалась оригинальность скептицизма, а не в эвдемонизме, который был в духе времени и к которому склонялись другие школы, особенно эпикурейцы. Отдельной проблемой, вставшей перед скептиками в тот период, была критика человеческого знания, мнение, что ни в каком виде и ни в какой сфере знание невозможно. В соответствии с этой задачей скептики воспитывали критические, негативные, деструктивные качества разума и старались эти «скептические способности» культивировать в себе. От сдержанной позиции Пиррона его последователи перешли к вызывающей позиции.

Они отбрасывали научные суждения, ибо все они неистинны. Только суждения о явлениях скептики не пытались подвергать сомнению. Например, если я ем что-то сладкое или слышу какой-то звук, то это несомненно. Но наука и наши обычные суждения касаются не явлений, а их реальной основы, то есть того, что является их причиной. Мед не есть то, что есть мое ощущение сладкого. Зная лишь собственное состояние, нет необходимости нечто предполагать относительно его подобия чему-либо, так как, зная только портрет, нет способа узнать, похож он или не похож на оригинал. Причины явлений — в противоположность самим явлениям — нам неизвестны, и поэтому суждения о них всегда неистинны.

Свою позицию античные скептики обосновывали не с помощью психологического анализа человеческого разума, так как такой анализ продемонстрировал бы неспособность разума к познанию, а посредством логического анализа утверждений. Общая их установка была следующей: каждому суждению необходимо противопоставить суждение, имеющее «не большую» силу, «не большую» истинность. Результатом их критики, в наиболее общем плане, явилась *изостения* или «*равносильность суждений*». Ни одно суждение не является логически более сильным, либо более истинным,

чем другое. Метод скептического их понимания основывается на том, что, желая подвергнуть сомнению какое-либо утверждение, скептики противопоставляли ему иное, противоречащее ему, но «равносильное» суждение. Кроме этого общего метода, более поздние скептики разработали для опровержения суждений определенные специальные устойчивые аргументы, которые они называли «тропами» или способами.

Эти аргументы были сведены когда-то к двум («два тропа» сформулированы, возможно, еще Менодотом); любое суждение, если оно истинно, является таковым либо непосредственно, либо опосредованно, но, во-первых, *непосредственной* истины не существует в силу многообразия и относительности взглядов, а во-вторых, *опосредованной* истины не может быть, поскольку не существует непосредственно-истинных суждений, которые могли бы служить предпосылками доказательства.

Каждый из этих тропов скептики специально развивали: 1) непосредственную истину нельзя искать: а) ни посредством восприятий; б) ни посредством понятий и 2) опосредованно: а) ни посредством дедукции; б) ни посредством индукции; в) ни посредством применения критериев.

I. А) Аргументы против возможности познания вещей при помощи чувств дал *Энесидем* в своих классических десяти тропах: 1) Одни и те же вещи будут по-разному восприниматься различными видами существ. Человек иначе воспринимает, чем животное, поскольку имеет другие органы чувств, иначе устроенный глаз, ухо, язык, кожу. Нельзя решить, чье восприятие лучше соответствует воспринимаемой вещи, поскольку нет оснований отдавать человеку предпочтение. 2) Одни и те же вещи по-разному воспринимаются разными людьми. Также нет оснований, чтобы одному отдать предпочтение перед другим. 3) Одни и те же вещи по-разному воспринимаются разными органами чувств. Один и тот же человек воспринимает вещь совсем иначе в зависимости от того, какой орган чувств используется, нет оснований для того, чтобы отдать предпочтение одному чувству перед другим. 4) Одни и те же вещи воспринимаются по-разному, в зависимости от субъективных состояний воспринимающего. Поэтому даже одним и тем же чувством воспринимать одну и ту же вещь можно по-разному: больному желтухой мед кажется горьким, а когда он здоров — кажется сладким. 5) Одна и та же вещь воспринимается по-разному, в зависимости от ее положения и расстояния до воспринимающего. Весло в воздухе прямо, а полупогру-

женное в воду имеет излом; башня издалека кажется круглой, а вблизи — многогранной; каждый объект мы должны рассматривать с какого-то расстояния, в каких-то обстоятельствах и в каждом положении, и на определенном расстоянии он будет нами восприниматься иначе, и здесь также нет оснований для того, чтобы допустить, что то, а не иное положение, то, а не иное расстояние дает истинный образ вещи. 6) Вещи воспринимаются не непосредственно, а через среду, которая находится между ними и воспринимающим, и в силу этого ни одна вещь не может быть воспринята в чистом виде. 7) Одни и те же вещи вызывают различные впечатления в зависимости от того, в каком они количестве и какова их структура: песок в малом количестве жесток, а в большом — мягок. 8) Любые восприятия относительны и зависят от природы воспринимающего и от условий, в которых находится воспринимаемая вещь. 9) Вещи воспринимаются иначе, в зависимости от того, как часто до этого мы их воспринимали. 10) Суждения человека о вещах зависят от его воспитания, обычаев, веры и убеждений.

Эти тропы удается свести, и более поздними скептиками они были сведены, к одному — к относительности восприятий. Смысл понимания везде один и тот же: нельзя удовлетворяться восприятием, поскольку восприятия одной и той же вещи отличаются друг от друга, и нет такого смысла, ради которого можно удовлетвориться одним восприятием, а не другим; восприятия отличны друг от друга потому, что они относительны и зависимы как от субъективных (тропы 1—4), так и объективных (5—9) условий.

Б) Аргументы против возможности познания вещи посредством понятий. Здесь приводится уже другой аргумент. Объектом, который мы должны познать посредством понятий, является вид. Вид либо включает в себя все подпадающие под него единицы, либо их не включает. Последнее допущение нельзя принять, ибо если бы он их не включал, то не был бы видом. Но и первое невозможно, так как, охватывая все единицы, вид должен был бы иметь характеристики их всех, например, дерево должно было бы быть одновременно и платаном, и каштаном, иметь и иглы, и листья, листья — и круглые, и заостренные. А поскольку каждое дерево принадлежит к определенному виду деревьев, то каждое должно было бы иметь все качества вида, но качества не соединимые и противоречащие друг другу. Следовательно, вид в чем-то противоречив, и в силу этого несуществен. Следовательно, ни один предмет не соответствует понятиям, и мы ничего при помощи понятий не по-

знаем. Следовательно, метод познания при помощи понятий, провозглашенный большинством философов, в частности Сократом, Платоном, Аристотелем, должен быть отброшен.

II. Ни один метод опосредованного обоснования суждений не удовлетворителен — ни дедуктивный, ни индуктивный.

А) Дедукция опровергает некоторые из тропов Агриппы. Этих тропов пять: 1) противоречивость взглядов; 2) незавершенность доказательства; 3) относительность восприятия; 4) использование недостаточных условий; 5) наличие ложного круга в доказательстве.

Эти положения были сформулированы позже, чем положения Энесидема, и охватывают в меньшем количестве тропов большее количество материала. Здесь первый троп соответствует последнему у Энесидема, а третий троп — остальным девяти. Три оставшиеся, не имея аналогов в положениях Энесидема, обращены против возможности дедукции и доказательства. Второй и четвертый представляют собой дилемму. Разыскивая основания для следствий из какого-либо суждения, мы прерываем дальнейшее доказательство и в таком случае оставляем все доказательства на необоснованных предпосылках (4-й троп), либо не прерываем доказательства, но тогда мы вынуждены идти в бесконечность, однако ни одну бесконечность нам не удается реализовать (2-й троп). Но этого недостаточно: в соответствии с пятым тропом, в каждом доказательстве мы идем по ложному кругу в том случае, когда вывод уже содержится в посылках. В соответствии с этим утверждением, если все люди смертны, то мы делаем вывод, что Дион смертен, однако в утверждении, что все люди смертны, уже заложено суждение, что Дион смертен.

Эти вопросы не ставили под сомнение отношение следования между посылками и умозаключением, но они касались самих посылок, которые никогда не бывают ими, чтобы их можно было положить в основу рассуждения; они специально обращены против аристотелевского учения о непосредственно истинных предпосылках.

Б) Против индукции аргументация скептиков была следующей: индукция бывает либо полной, либо неполной, но полная индукция невозможна (поскольку не имеет окончательного решения, поэтому она невыполнима), неполная же индукция ничего не стоит (в силу того, что не предусмотренный ею случай может свести на нет полученные результаты).

В) Следовательно, знание мы не можем получить ни непосредственно, ни опосредованно, ни при помощи чувств, ни с помощью понятий, ни посредством дедукции, ни посредством индукции. Мы обречены лишь на перечисление множества существующих суждений, противоречащих друг другу, и не способны среди них выбрать те, которые являются истинными. Ни одно суждение не является истинным само по себе; *не существует внешних отличий,* которые бы отделяли истинное суждение от ложного. (Это утверждение было направлено против стоиков и их каталептических представлений.) Также *не существует внешних критериев,* которые были бы мерилом истинности суждений. Учение о критериях, которое развивала эллинистическая теория познания, по мнению скептиков, приводит к необычайным трудностям.

1. Критерий должен быть дополнен доказательством, что он истен. Однако, доказывая его истинность, мы либо используем его самого и тогда попадаем в ложный круг доказательства; либо применяем другой критерий, который в свою очередь, мы вывели, и так до бесконечности, до тех пор, пока не впадем в ошибку доказательства, в бесконечность.

2. Существуют разнообразные взгляды на критерий, и каждая школа предлагает свой, однако отсутствует критерий выбора между ними. Необходимо сделать выбор, но кто может быть судьей, какая сила разума должна судить и в соответствии с какой нормой? И в то же время отсутствует способ, с помощью которого можно разрешить эти проблемы.

III. Не удовлетворившись общим отрицанием возможностей познания, скептики старались опровергнуть частные теории и суждения как в теологии, так и в естествознании, как в математике, так и в этике.

1. Все теологические проблемы весьма противоречивы, так как в них содержатся, как правило, противоречивые высказывания. Одни теологи-догматики считают божество телесным, другие — бестелесным; одни считают его имманентным миру, другие — трансцендентным. Нельзя отдать предпочтение ни одному из этих взглядов.

Следовательно, понятие божества полно противоречий. Если божество совершенно, то оно неограниченно, если неограниченно, то неподвижно, если неподвижно, то бездушно, а если бездушно, то несовершенно. Если оно совершенно, то должно обладать всеми добродетелями. А некоторые

добродетели (например, терпение в страдании является проявлением несовершенства, так как лишь несовершенство может подвергаться страданию). Особые трудности содержат в себе понятие божественного провидения. Если бы провидение распространялось только на некоторых людей, то это было бы несправедливо, поскольку оно возможно лишь для всех. Всеобщее божественное провидение раскрывается следующим образом: Бог либо желает и может, либо может, но не желает, либо желает, но не может. Три указанные возможности не соответствуют божественной природе, а первая не соответствует фактам, именно: факту существования зла в мире.

Любые доказательства существования Бога (посредством всеобщего согласия, гармонии мира, высказывания явно абсурдных следствий, например, что существовала бы вера в Бога без существования Бога) являются недостаточными. Тем не менее, скептики не утверждали, что Бога нет: в силу того, что доказательства отсутствия Бога так же недостаточны, как и доказательства его существования.

Остается лишь одно существование в вещах, такое же, как и в характеристике божества: признать, что мы о них ничего не знаем, и воздержаться от выводов и суждений.

2. Основные понятия естествознания не менее противоречивы, чем теологические. Что касается материи, то существует огромное разнообразие во взглядах на ее природу; признание всех этих взглядов достаточными приводит к абсурду, а признание лишь некоторых — к необходимости выделить критерий и, следовательно, к ошибочному кругу либо к бесконечности в доказательстве.

Понятие причины, которым больше всего пользуются естественники, также является противоречивым. Его можно истолковать одним из трех способов: либо как одновременное со следствием, либо имеющее место до него, либо после него. Она (причина) не может быть одновременной, поскольку нельзя создать нечто, если оно уже существует; она не может проявить себя раньше, ибо в этом случае не было бы никакой связи между причиной и следствием: нет следствия, пока существует причина, и не было бы причины, пока существует следствие; тем более что причина не может проявить себя позднее следствия, это был бы еще больший нонсенс. Если же невозможен ни один из этих трех случаев, то невозможно существование причин. Подобным образом скептики стремились показать, что невозможна ни телесная, ни внетелесная, ни движимая, ни неподвижная, ни действующая самостоятельно, ни в совокупности с другими причина. Поэтому причина есть нечто, о чем мы думаем и гово-

рим, но о чем в действительности ничего не знаем. С другой стороны, отрицание того, что в природе действуют причины, также приводит к абсурдным следствиям. Ничего нельзя ни утверждать, ни отрицать.

Подобные трудности скептики обнаруживали как в признании, так и в отрицании и других исходных понятий естествознания, которые касаются движения, времени и пространства.

3. Рассуждения математиков также неистинны, их понятия также полны противоречий. Противоречива точка, противоречива линия как множество точек, линия как величина, лишенная ширины, плоскость — лишенная глубины.

4. В этике скептицизм опирался на те же аргументы. Прежде всего на многообразие, имеющее место как в моральных обычаях, так и в этических теориях; нет ничего такого, что могло бы быть всеми признано как благо. Следовательно, никто не знает, что такое благо, поскольку никто не может его определить; определения же, которые даются либо вообще не имеют отношения к благу, либо относятся лишь к вещам, которые с ним связаны (например, когда его определяют как пользу), либо настолько абстрактны (когда определяют его как счастье), что каждому удается интерпретировать его по собственному усмотрению. Наконец, нет ничего такого, что бы по своей природе было благом, таким определенным, как, например, вещи, которые по своей природе либо горячи, либо холодны, поскольку, например, огонь всегда и всех греет, а снег всегда и всех охлаждает, а ни одно из так называемых благ не дает всегда и везде ощущения блага.

В конечном счете, благо так же, как и зло, непознаваемо, как Бог, природа или математическая фигура; каждый имеет о них иное представление. Единственно приемлемая позиция по отношению к нему — воздержаться от суждения. Это касается, в конечном счете, теоретического знания, вещи, а не явления: существует сомнение, что данная вещь есть благо, но, несомненно, что м ы ее принимаем за благо.

В любом случае необходимо как-то жить и сосуществовать с другими людьми; скептики не признавали никаких принципов познания, но должны были иметь и имели определенные принципы жизни, а именно: довольствовались тем, к чему каждого из них приводят естественные склонности и обычаи. В практической жизни не требуется уверенности, достаточно разумно понятого правдоподобия.

В таком вероятностном духе пошло развитие академического скептицизма, а также более позднего пирронизма; вероятность позже проникла в теорию. Карнеад утверждал, что

на самом деле ни одно суждение не является истинным, но оно в одинаковой мере является и неистинным. Существуют уровни истинности: 1) только истинные суждения; 2) истинные и непротиворечивые; 3) истинные непротиворечивые и подтвержденные. Карнеад полагал, что не обязательно воздерживаться от суждений, можно высказать их, если они истинны. В силу этого характер учения скептиков претерпел изменения: оно потеряло свой радикализм и приблизилось к здравому рассудку.

Значение скептицизма. Несмотря на это, задачи, которые перед собой ставили скептики, носили негативный характер. Речь в их работах шла не об установлении истины, а о вскрытии лжи и демонстрации неистинности человеческих суждений, их роль в философии была скорее позитивной и даже значительной. Они обнаружили множество заблуждений и ошибок в признанных философских взглядах; использовали и систематизировали все, что было в критической мысли Греции, увеличив свою славу. Они были «теоретической совестью» своей эпохи, подняли уровень доказательности науки в целом. Развивая в течение нескольких веков со скрупулезной систематичностью свои воззрения, они собрали истинную сокровищницу скептических идей и аргументов, из которой многое почерпнули более поздние эпохи.

Оппозиция, направленная против скептицизма, из-за трудности прямой атаки боролась с ним, как правило, окольными путями: 1) стремилась продемонстрировать отсутствие последовательности в скептической позиции; показать, что жизнь скептика не может развиваться в соответствии с его теорией; 2) обвиняла скептиков в использовании скрытых, догматических принципов, без которых их аргументация теряла свою силу; 3) выявляла явно губительные моральные следствия скептицизма.

Влияние пирронизма. Пирронизм вышел из античности и кроме своей школы оказывал влияние на другие. Помимо Академии в ее «средний период» (III и II вв. до н. э.) под его влиянием находилась «эмпирическая школа» лекарей, которые применяли в медицине принципиальную идею скептиков: признавали, что причины заболеваний непознаваемы, и поэтому ограничивались регистрацией болезненных симптомов.

Античный скептицизм был высшей точкой развития скептицизма; в более поздние времена его дополняли только в частностях, и никогда не развивали дальше. Он не был столь уж влиятелен, однако последовательный скептицизм находил своих сторонников. В средние века скептицизм выступал как вспомогательная доктрина, служащая догмати-

ческой мысли: для того, чтобы усилить веру, некоторые схоласты скептически унижали знание. В чистом виде скептицизм проявился в Новое время в эпоху Возрождения непосредственно во Франции в XVI в. во взглядах Монтеня. Собственно говоря, начиная с этого времени, скептицизм имел сторонников во все века (Бейль — в начале XVIII в., Шульце — в конце XVIII в.), во всех случаях это были отдельные мыслители, у которых не было большого количества сторонников и влиятельной скептической школы. Идеи античного скептицизма использовались не только сторонниками скептицизма, но и критицизма: *Декарт, Юм* и *Милль* обновили трактовку и аргументацию скептиков, но не сделали таких крайних выводов, как они.

ЗАВЕРШАЮЩИЙ ЭТАП ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Эклектика. В этот период философского многовластия должно было появиться — и оно появилось — стремление к согласованию борющихся теорий и созданию компромиссной теории. Видя, что в течение ряда поколений философское сообщество не склонялось безоговорочно в пользу той или иной школы, все больше появлялось таких мыслителей, которые спорные проблемы стремились разрешить эклектически.

Скептическая школа слишком отличалась от других школ, чтобы можно было их теории согласовать друг с другом. Это замечание относится также и к эпикуреизму. Три другие школы в то время все-таки могли думать о соглашении. Аристотелизм, принципиально избегавший крайних решений, был примером компромиссной позиции в философии. Аристотелевская школа была подвержена постоянным колебаниям, которые приближали ее то к материализму, то к его противникам — идеалистам. Программа эклектической философии была развита стоической и академической школами.

Эклектичной философией отличалась «Средняя школа» стоиков, организованная *Панецием и Посидонием,* которые ограничили стоический монизм и ригоризм и приблизили философскую доктрину школы к платоновской и перипатетической теориям. Это течение преобладало среди стоиков, начиная со второй половины I в. до н. э. Приблизительно в это же время, но в еще большей степени эклектика захлестнула Академию. *Филон из Лариссы* (ок. 160—80 гг. до н. э.) был первым, кто отступил от преобладавшего до него в Ака-

демии скептицизма и воспринял идею согласования борющихся теорий. Еще дальше в этом направлении продвинулся *Антиох из Аскалона* (ум. в 68 г. до н. э.). Он считал, что платонизм, аристотелизм и стоицизм являются наследниками одной и той же теории — учения Сократа — и отличаются друг от друга лишь в определениях, но не по существу. В основу своих взглядов он положил стоическую философию, однако в этике, помимо моральных норм, рассматривал и телесные блага, а в метафизике, кроме материальных факторов, духовные. Один из его учеников, *Потамон,* пытался даже сформировать особую эклектическую школу.

Вообще надо отметить, что для эклектизма благодатной почвой оказался Рим. В его ученой среде философы, не дав новых идей, сопоставляли и разрабатывали старые. Рим дал несравненных мастеров эклектики: прославленного Варрона и еще более известного Цицерона.

Марк Туллий Цицерон (106—43 гг. до н. э.) в молодости слушал эпикурейца Федра, академика Филона и стоика Дионисия, затем учился еще у эпикурейца Зенона, академика-эклектика Антиоха из Аскалона и у платонизирующего стоика Посидония. Теории, которые он изучал, были так же разнообразны, как и его учителя. Он искусно связывал между собой взгляды всех этих философских школ. В зрелые годы своей богатой событиями жизни он не занимался философией, зато увлекался ею в молодости и старости. Многие его философские работы написаны только за три последних года жизни. Все они опираются на греческие источники. В этих работах он описал взгляды Антиоха и современных ему стоиков и эпикурейцев: об условиях счастья — Панеция, Посидония, Антиоха и Хрисиппа; о природе — взгляды Федра, Клейтомаха, Карнеада и т. д. В своей работе «Государство» он следовал за Платоном и выражал также взгляды Панеция и Посидония. Цицерон никогда не был творящим философом, всегда и везде он был выразителем эклектического духа, преобладавшего на закате античности. Поскольку источники, которые он использовал, в основном погибли, постольку его работы сами стали незаменимыми источниками для последующих поколений.

2. Философия в Риме. В более поздний период эллинизма Афины, потеряв свое политическое значение, лишились и своего научного статуса. Появилась новая среда, а в ней и новый научный стиль. Главных центров образовалось два — Рим и Александрия. Каждый центр имел свой стиль: Рим демонстрировал утилитарное и дилетантское отношение к философии, а стилем Александрии была эрудиция.

Римляне довольно длительное время с подозрением относились к философии. Еще в 173, 161, 155 гг. до н. э. по предложению Катона Старшего и по распоряжению Сената из Рима изгоняли философов вместе с риторами, однако в конце II в. до н. э. положение изменилось. Римская молодежь стала посещать центры греческой науки, чтобы слушать выступления философов. Вскоре философские школы появились в Риме. Возникла мода на философов, и состоятельные люди считали за честь принимать их в своих домах. Большую популярность приобрели философские диспуты, а участие в них вошло в моду: одни принимали участие в них из любви к ним, другие, как это описывал Тацит, из любопытства. Наиболее благодатную почву нашла в Риме стоическая школа — ее ригоризм соответствовал староримской добродетели. В эпоху Цезарей стала стремительно возрастать популярность эпикуреизма и скептицизма в их усредненном академическом виде, который Цицерон определил как «наиболее скромный, наиболее последовательный и наиболее элегантный способ философствования». Каждый мало-мальски светский римлянин принадлежал к какой-либо философской школе или хотя бы был в числе ее сторонников. Иначе и быть не могло: быть образованным в то время означало быть философом, а быть философом означало принадлежность к одной из философских школ. Например, Сципион Младший и Младший Катон были стоиками, Стилон — филологом, Страбон — географом, а Сцевола — основателем юриспруденции. Гораций относил себя к школе Эпикура, близки к которой были Вергилий и Овидий. Кассий — убийца Цезаря — был эпикурейцем, Брут принадлежал к академической школе, а в этике придерживался стоицизма. Триумфатор Красс был перипатетиком. Интерес к философии проявляли и Цезари. Они сами философствовали: Август написал философскую работу, Траян, Адриан, Антоний занимались философией, а Марк Аврелий был одним из известных стоиков.

Вся их философия была проникнута дилетантизмом. Все были философами, но никто в Риме философию не продвинул вперед. Те, кто ею занимался, занимались не ради знания, а для того, чтобы, используя ее результаты, достигнуть счастья и добродетели. Римские философы не создали новой школы, они озвучивали только то, о чем оповещала та или иная школа. В то же время философия этого периода в своей основе оставалась греческой.

3. Наука в Александрии. Александрия, основанная во второй половине IV в. до н. э., уже в III в. стала не только

столицей государства, но и центром специальных научных исследований. Исследования подобного рода кое-где проводились, главным образом на Сицилии, где сохранилась пифагорейская математическая традиция; здесь великий Архимед (ум. в 212 г. до н. э.) создал основы механики, и в это же время Аристарх из Самоса, родственник Пифагора, выдвинул в астрономии гелиоцентрическую гипотезу, однако вскоре научная деятельность сконцентрировалась в Александрии. Произошло как бы разделение наследия Аристотеля: философия осталась в Афинах, специальные науки развивались в Александрии. Более мелкие научные центры шли в своем развитии либо в афинском, либо в александрийском направлении: Пергам ориентировался на Александрию, Родос же, а затем и Рим придерживались, скорее, философии афинского типа.

Отношения в Александрии были подобны современным нам отношениям в Америке, имея в виду неограниченность средств, которыми располагала наука. Александрийский «Музей» был огромной научной организацией, которая содержалась за счет общества. Он обладал прекрасной библиотекой, зоологическими коллекциями, ботаническими садами, астрономической обсерваторией. В нем (до 300 г. до н. э.) работал выдающийся математик античности Евклид, создатель «Элементов геометрии», гармонии, оптики и катоптрики, там жил также Аполлоний, автор трактата о частях конуса. В Александрии выдающийся астроном античности Птолемей создал астрономическую теорию, господствующую до времен Коперника, и написал географию, которой пользовались в Европе вплоть до Нового времени. В Александрии работал выдающийся географ Эратосфен. Трудами александрийских ученых античность обязана усвоением идеи шаровидности Земли, осознанием механизма фаз Луны, установлением большинства понятий, которыми и сегодня пользуется космография.

Одновременно в Александрии развивались и гуманитарные науки. Были заложены научные основы философии и истории литературы. Библиотека в Александрии содержала в начале нашей эры 700 000 томов. Александрийская ученость носила особый характер, отличалась эрудицией. Необходимо было дожить до XIX в., чтобы вновь возродился подобный культ науки и накапливание эрудиции.

Исторически наука александрийских ученых охватывала также и философию. В этот период наука, как никогда прежде, находилась с философией в очень свободных отношениях. Собственно говоря, философия в Александрии начала

развиваться лишь в следующий период, начиная с I в. новой эры, и в соответствии с духом времени. Это была религиозная метафизика; в соответствии со своим географическим положением Александрия воплотила в себе связь мышления Запада и Востока.

ВЫВОДЫ

Проблемы эллинистического периода. Основными и характерными для рассматриваемой эпохи были три проблемы. В физике: в чем коренится скрытая причина явлений? В логике: что является критерием истины? В этике: что дает счастье? Этим трем проблемам подчинялись все остальные.

Теоретический фундамент для новых философских школ был заложен сразу же после кончины Платона и Аристотеля. Новые философские школы пытались решить те же проблемы, что и их предшественники, однако список проблем стал более длинным (это выразительно проявилось у скептиков). Рост нерешенных вопросов произошел, главным образом, в области этики. А эти вопросы принципиально отличались от тех, которые принесла с собой христианская эпоха. Существенной чертой античной этики было то, что для нее наибольшим благом и целью жизни человека было счастье, а между благом и счастьем не было противопоставления и даже различия. Отсюда вытекали важные следствия: в античной этике не было ни требований, ни обязанности в точном значении этого слова. Античная этика давала советы, как достигнуть счастья, и не выдвигала требований морального порядка. Этика носила «оптативный», а не императивный характер. Она предлагала описание желаний, а не обязанностей. Она не знала греха, существовали лишь заблуждения и ошибки. Она еще не выработала понятий морального поощрения и порицания.

Понятия и термины. Больше всего понятий и терминов появилось в тот период в области теории познания, а инициатива в создании новых терминов чаще всего исходила от стоиков. В теории познания были найдены термины для наиболее важных понятий, таких как противопоставление субъекта и объекта, установлены термины для обозначения сознания, действительности, самопознания, ощущения, познавательного действия, суждения, наблюдения. Были установлены технические названия для понятий и критериев. Вошли в обиход такие термины философии скептиков, как «скептик», «догматик», «неразрешимая проблема» и т. д. Некоторые терми-

ны имели различное значение в зависимости от философской школы, которая их употребляла. Много было нового в важных этических категориях: поступок, морально-нейтральное отношение, моральная интенция и множество других. Показательно, что классическая греческая философия Платона и Аристотеля обходилась без этих категорий.

На этот период выпало создание латинской терминологии — очень важной для последующего тысячелетия. Латинская терминология, как правило, была переводом греческой и часто просто заимствовала ее термины, такие как, например, диалектика или история. В это время на латинском языке появились понятия «форма», «материя», «опыт», «элемент», «индукция», «интеллект», «интеллигибельность», «рацио» и «рациональность» и множество других, которые входят не только в латинский, но и во все культурные языки современной Европы.

Итоги периода. Список признанных достижений эллинистического периода более скромен, нежели периода предыдущего. Однако и этот период дал классические формулировки ряда проблем, особенно в этике: в философии стоиков и эпикурейцев. Получили также развитие теории, которые не зависели от философской позиции их автора. К ним относятся логика высказываний, развитая стоиками, выработанные ими критерии истины и теория моральных ценностей. Систематика удовольствий была осуществлена эпикурейцами, а пирронистами был проведен анализ познания. Результаты сохранили свое значение вне зависимости от полученных скептических выводов.

Хронология. Эллинистический период продолжался в философии достаточно долго, за это время сменилось не одно поколение мыслителей. Наиболее богатым талантами было первое поколение, которое пришло сразу после Аристотеля, деятельность которого относится приблизительно к 300 г. до н. э.: к нему принадлежали основатели всех эллинистических школ: Зенон, Эпикур и Пиррон; к нему также принадлежал Теофраст, руководитель школы в Ликее, и лишь Академия не имела в то время более или менее значительного представителя. К тому поколению относится также великий ученый Евклид; уже тогда прославилась александрийская наука. Во втором поколении, приблизительно в 270 г. до н. э., выделялись стоик Клеант, скептик Тимон, перипатетик Стратон, представитель Академии скептик Аркесилай; ученые гордились Аристархом с Самоса. В третьем поколении философское творчество начало угасать, и лишь один Хрисипп из стоической школы был творческим мыслителем; после него не

появилось ни одного значительного имени в философии (хотя это были времена Архимеда). И только приблизительно во второй половине II в. до н. э. появились выдающиеся фигуры Карнеада и Панеция. В это время обозначился подъем философской мысли, которая ярче всего выразилась в скептицизме и эклектизме. Приверженным эклектике было следующее поколение (приблизительно шестое после Аристотеля), к которому около 100 г. до н. э. принадлежали стоик Посидоний и Филон из Лариссы, руководитель Академии. Затем, в первой половине I в. до н. э. жили и трудились эпикуреец Лукреций, Цицерон и ученый-аристотелик Андроник с Родоса; это было поколение людей, которые увлекались философией, но были не вполне самостоятельными в своем творчестве. Следующее поколение (к которому принадлежал Филон из Александрии) представляло уже новую эпоху, однако несмотря на это старые эллинистические школы продолжали свое существование, и через несколько поколений платонизм подарил миру Плутарха, стоицизм — Марка Аврелия, а пирронизм — Секста Эмпирика.

Исторические события. В самом начале эллинистического периода философии на берегах Средиземного моря было множество государств, когда он завершился (после битвы при Акции в 31 г. до н. э.), существовала единая Римская империя. В начале периода Греция была центром культуры, а когда же он подошел к концу, Греция превратилась в заброшенную провинцию. Возникли другие культурные центры: с III в. до н. э. Александрия во времена правления Птолемея Филадельфа стала со своей библиотекой и музеем крупным центром интеллектуальной жизни. В том же III в. до н. э. город Пергамон стал центром искусства. В это же время Рим превратился в политический центр.

Эллинистический период начинался культурой, которая была исконно греческой, когда же он завершился, культура представляла собой конгломерат греческих и римских, восточных и западных, европейских и азиатских заимствований. В самом начале преобладала философская культура, а позднее рядом с философией заняли равноправное место частные науки. III в. до н. э. был веком Теофраста, создателя географии растений и историка философии (примерно 300 г.), Евклида из Александрии, творца геометрии (примерно 300 г.), Стратона-перипатетика, внесшего значительный вклад в экспериментальное естествознание (примерно 280 г.), Архимеда из Сиракуз, великого физика (работавшего в 250—220 гг. до н. э.), а также выдающихся александрийских филологов. Во II в. до н. э., менее значительном в философском

отношении, продолжался расцвет частных наук: пользовался известностью Гирон из Александрии, выдающийся математик, физик и техник, работы гуманистов стали носить универсальный характер: приблизительно в 145 г. появилась хроника мира Аполлодора из Афин и около 150 г. — «Всеобщая история» Полибия.

Многое изменилось в Риме как в государственном устройстве, так и в интеллектуальной сфере. Особенно во второй половине II в. до н. э. Рим прошел через гражданские войны, революции, имевшие целью установление справедливого общественного строя. Одновременно оживала интеллектуальная жизнь. В 167 г. Полибий приехал в Рим, и приблизительно в это же время начали появляться собственные научные работы римлян: например, «Агрокультура» Катона Старшего. В 83 г. Сулла привозит в Рим рукописи Аристотеля и Теофраста. Приблизительно в середине I в. до н. э. — во времена Лукреция, Варрона, Цезаря и Катулла — Рим становится столицей империи не только в политическом, но и в культурном и философском смысле.

В 30 г. до н. э. началась, продолжавшаяся около полувека, эра правления Августа, во время которой Рим установил над миром господство не только в военном и политическом смысле: в Риме жили и творили великие поэты — Вергилий, Гораций, Овидий, Проперций; историк Ливий, географ Страбон, знаменитые грамматики и правоведы, было построено самое знаменитое сооружение римского архитектурного искусства — Пантеон. В эту великую эпоху Рима философия и философы играли относительно скромную роль.

Спорные проблемы. Произведения философов эллинистической эпохи почти все погибли. Об их идеях и доктринах мы судим на основании небольших уцелевших фрагментов, либо опираемся в своих суждениях на работы их последователей. В этом кроется причина существующих недоразумений и разнообразных трактовок и интерпретаций их произведений. Особенно это касается стоиков. Историки «старого стоицизма» колеблются между различными его интерпретациями: материализмом и спиритуализмом в метафизике, сенсуализмом и априоризмом в логике, детерминизмом и теорией свободной воли в этике. Историографы стоической школы обращали всё свое внимание либо на основателей школы, либо на ее последних, наиболее близких нам по времени представителей, поэтому средние звенья развития стоической философской доктрины остались неисследованными и до сих пор являются загадкой; лишь недавно обратили внимание на крупные фигуры Панеция и Посидония, доктрины которых пред-

ставляют собой как бы центральную позицию на путях развития греческой философии этого периода. В эпикуреизме предметом спора считаются наиболее существенные для этой доктрины проблемы этического порядка: например, какова теория негативного счастья или каковы отношения между физическими и духовными радостями. В пирронизме наибольшую сложность представляет понимание самого Пиррона (скептики считали его своим предшественником, другие древние писатели, например Цицерон, ничего не говорили о его скептицизме и видели в нем лишь этика-ригориста). Кроме того, спорным является отношение академизма к пирронизму; спорны авторство и смысл некоторых тропов; спорна трактовка передающегося из поколения в поколение факта, будто бы некоторые скептики соизмеряли свои позиции с догматическими положениями. Например, Энесидем соглашался с гераклитизмом, а Секст и Менодот — с эмпиризмом.

ПОСЛЕДНИЙ ПЕРИОД АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (I—IV вв. н. э.)

1. Философия на основе религии. В конце античного периода произошел переворот в мышлении: от земных забот оно обратилось к вечным проблемам. Люди, пресыщенные и разочарованные благами этого мира, стали в ином мире искать цель и смысл жизни. Жажда вечной жизни и освобождения от рабства и земной бренности овладела их помыслами. Исчезла удовлетворенность собственными силами, стало повсеместным ожидание помощи со стороны сверхъестественных существ, божества. На эти перемены повлияли различные причины как психологической, так и социальной природы, как завершенность культуры греков, так и влияние с Востока иной религиозной культуры.

Религиозный дух охватил также и философию. Появилось мнение, согласно которому естественными средствами нельзя решить ее проблемы. Это, однако, были уже не те проблемы, которые существовали прежде. Философия должна была теперь отвечать на вопросы религиозного характера, а иначе она становилась ненужной. Если она не смогла заменить собой религию, то сама была замещена ею через религию Востока, Ветхий Завет, новую христианскую веру и даже через язычество.

Процесс сближения философии с религией заполнил последний период античности; перевес был на стороне религии, так как именно она подчинила себе философию, а не

наоборот. На самом деле эта эпоха выделялась философской религией, но прежде всего — религиозной философией. Философия зародилась в Греции из чисто теоретических интересов. Ее границей стал эллинистический период. Принципиальным вопросом этого периода был вопрос: как жить? Впоследствии произошла дальнейшая эволюция проблем: не как жить, а как освободиться от жизни и как соединиться с божеством?

Античные концепции и определения философии дополнились в этот период новыми, соответствующими религиозной ориентации. Вошло в обычай как в греческих, так и в христианских общинах признавать шесть определений философии: 1) познание бытия как такового; 2) познание божественного и человеческого промысла; 3) наука наук; 4) любовь к мудрости. Это были старогреческие определения: первое — аристотелевского, а второе — стоического происхождения. Но кроме этого: 5) размышление над смертью и 6) уподобление Богу. Эти два последних определения философии явились выражением соединения философии с религией, которое произошло на закате античности.

2. Философия, опирающаяся на откровение. Соединение с религией привело к изменению самой концепции философии: орудие познания мира стало инструментом соединения с Богом. Из средства управления жизнью философия превратилась в средство освобождения от жизни. Когда говорилось в этот период о «познании» (гнозисе), то имелось в виду не познание с помощью разума, а внеразумное постижение истины. Объектом, который был достоин познания, стал для людей той эпохи лишь Бог. Он был не только объектом, но и источником познания, ибо как для познания, так и для спасения была необходима сверхъестественная сила. Поэтому познание было поставлено в зависимость от откровения. Откровение оказывало влияние на человека, находящегося в «мистическом» состоянии, когда он непосредственно общался с божеством. С вопросом о том, является ли знание врожденным или мистическим, потерял свою актуальность старый греческий вопрос: разум или чувства? Ни чувственный опыт, ни трезвое размышление не вскрывали той истины, которую обычно искала философия. Достаточным было только мистическое знание, полученное в состоянии экстаза, когда душа покидает тело и соединяется с божеством. Средства для получения знания необходимо было искать в том, что приводило к экстазу, а это значит в молитве, в чистоте сердца и вере.

Кто лично не получил откровения, тот мог опираться на

те откровения, которые были получены другими людьми, теми, кого выбирает божество. Эти божественные избранники были авторитетами, то есть они своей личностью гарантировали истину. Потребность в авторитете, естественная в религии, проникла и в философию. Философия, которая до этих пор выступала в Греции с верой в будущее и в собственные силы человека, которая боролась за автономию мышления, стала теперь гетерономичной, поскольку она искала корни истины в прошлом, в традиции, в Святом Писании, обращаясь за помощью к откровению и к гарантиям авторитетов.

3. Влияние Востока. Границы Греции, которые были длительное время закрыты для влияния чужих культур, теперь открылись настежь, и восточные идеи овладели греческим мышлением. В соответствии с духом времени это было прежде всего влияние религий Востока: они были наиболее мистическими и одухотворенными, провозглашали освобождение от земной юдоли и больше говорили людям этой эпохи, чем религии греков.

Центром философии были уже не Афины, а Александрия, которая находилась на границе Запада и Востока, где встречались люди различных рас и культур. В Александрии появились философские системы в различных сообществах как среди греков, так и среди евреев. Греческая и восточная мысль взаимно отражались друг в друге и создавали разнородные соединения. Существовало осознание различий, разделяющих эти две культуры, однако, собственно, существовало и стремление к их объединению. Философия, появившаяся в I в. до н. э. в Александрии, была *синкретической*, то есть способствующей *объединению национальных и расово отличных систем мышления в единую надрасовую и наднациональную концепцию.* Синкретическая философия была двух типов: тип на восточной (еврейской) основе и на греческой. Философия первого типа быстро нашла своего выдающегося выразителя в *Филоне*, а вторая, созревая в течение нескольких столетий, нашла свое выражение в системе Плотина.

4. Старые и новые школы. Философские школы, основанные в прошлом греками,— платоновская, аристотелевская, киническая, стоическая, эпикурейская, скептическая — продолжали существовать, однако их доктрины получили новую окраску благодаря усилению религиозных элементов. Это изменение было особенно заметно в стоицизме (который у Марка Аврелия был пронизан религиозным чувством) и в платонизме. В то же время эпикуреизм и скептицизм не давали оснований для внедрения религиозной мыс-

ли и поэтому перестали играть главенствующую роль в интеллектуальной жизни.

Помимо существующих античных философских доктрин появились также и новые. Они имели еще более выраженный религиозный характер. Эти доктрины не были результатом деятельности исключительно греческих философов, поскольку вместе с греками их разрабатывали люди, пришедшие с Востока. В новых доктринах использовались идеи античной греческой философии, даже аскетизма, который демонстрировал недостаточность врожденного знания, а тем более идей как аскетического стоицизма, так и аристотелизма, который опирался на концепцию Бога. Творцы новых теорий, как правило, не скрывали, напротив, как это было присуще эпохе, ценящей авторитет и традиции, а делали акцент на своей зависимости. Использовалась не одна, а все античные философские системы одновременно. Граница между школами стерлась, а спорные проблемы, которые их так долго разделяли и чаще всего относились к сфере этики, логики и физики, отошли на второй план по отношению к религиозным проблемам. В силу этого обстоятельства создались благоприятные условия для эклектизма, который в последний период античности стал в философии обыденным явлением и даже выступал как метод. Стоик *Посидоний* был, по-видимому, первым выдающимся представителем философии нового типа — религиозной и эклектической.

Как бы то ни было, в эклектической смеси философских доктрин две из них имели устойчивый перевес над другими. Одной из них был платонизм со своей теорией вечных идей, бессмертных душ и вечным вдохновением. Он был наилучшим образом приспособлен к тому, чтобы стать основой новой религиозной сферы. На него чаще всего ссылалась новая теология, возникшая в качестве надстройки над старой физикой. С влиянием платонизма мог сравниться лишь пифагореизм. Эта философская доктрина, созданная когда-то в религиозной секте, вновь ожила в религиозно настроенные времена.

Одна из фракций новой философии, религиозной и эклектической, исходя из источника, на который чаще всего ссылались, получила название неопифагореизма. Неопифагореизм не имел целостной, точно определенной философской доктрины, он был тем общим направлением, которое включало различные попытки и отдельные модификации теории. Наиболее древними известными его представителями были *Нигидий Фигул* (I в. до н. э.) и сириец *Нумений*

из Апамеи (II в. н. э.), пропитанный восточными влияниями, считавший, что Платон и Пифагор провозглашали только древнюю мудрость браминов, персидских магов, египтян и иудеев. К ним принадлежит также *Аполлоний Тианский,* выступавший в большей степени как пророк, а не как философ, а также поэт *Апулей.* От вышеперечисленных неопифагорейцев нелегко отличить настоящих платоников, таких как известный биограф *Плутарх из Херонеи* (рубеж I и II вв.) и *Цельс*, врач-христианин II в. В доктринах неопифагорейцев и платоников были установлены начала, на которых спустя два века сформировались наиболее совершенные и самостоятельные философские направления эпохи. Они были созданы на закате античности в III в. н. э. *Плотином.* Для доктрины Плотина сохранилось название неоплатонизм. Неоплатоническая философия, представляющая священную мысль, выросла из греческого общества, в то время как философия Филона вышла из восточной среды, а именно из еврейского общества.

Кроме греческого и еврейского мышления, в этот период развивалась иная, христианская мысль. Если греческая и еврейская мысли были завершением античности, то христианская мысль была связана уже с грядущей эпохой, являлась ее началом.

Филон

Главным представителем синкретической еврейско-греческой философии был Филон. Его философская система, построенная при помощи греческих понятий, но на основе еврейских верований, появилась несколько раньше, еще в начале I в. н. э. Она стала прототипом философских систем своей эпохи и привела к тому, что восточные мотивы проникли в греческие спекуляции на последнем этапе их развития.

Жизнь и произведения. Филон, еврей из Александрии, родился около 25 г. до н. э. и умер приблизительно в 50 г. н. э. О нем известно, что он был послом Александрии и в 40 г. ездил в Рим с посольством к Калигуле. Многие его работы, содержание которых изложил Евсевий, по большей части сохранились. Из философских работ, по своим идеям малосостоятельных, самыми важными являются его наиболее поздние работы, отредактированные в виде комментария к Пятикнижию.

Филон был, с одной стороны, представителем теологической еврейской традиции, с другой же стороны, испытал

сильное влияние греческой философии, на развитие которой впоследствии он оказал влияние. На него самого из греческих философских доктрин более всего повлияли платоновская, пифагорейская и стоическая философские системы античности.

Его попытка объединения греческих и еврейских элементов в философии уже имела предшественников среди евреев, прежде всего в лице *Аристобула,* греческого еврея, жившего в первой половине II в. до н. э., который попытался применить греческую философию к Пятикнижию, а также в лице неизвестного автора работы «Мудрость Соломона», написанной на основе идей Платона, стоиков и Гераклита.

Взгляды. 1. *Дуализм и монизм.* Филон принадлежал к тем философам, которые имели только один объект истинного интереса — Бога. Он, по-видимому, был первым, кто сформулировал в качестве задачи философии познание Бога. Мир интересовал его постольку, поскольку он был результатом божественной деятельности и откровения. Но между Богом и миром, по мысли того времени, лежала пропасть. Мысль эта была насквозь дуалистичной. Бог и мир — здесь лежало основное противоречие. Дух и материя — было вторым противоречием, а добро и зло — третьим. Мир, казалось, должен был быть растерзан борющимися силами: дух в нем боролся с материей, добро — со злом.

Тем не менее, чувство двойственности бытия одновременно связывалось с неодолимой потребностью единства. Именно в этом, собственно говоря, виделась задача философии, которая, кроме всего прочего, должна была обнаружить единство мира, единство Бога и сотворенного, духа и материи, добра и зла. *Исходный пункт философии был крайне дуалистическим, а ее цель — сугубо монистической.*

Эта философия не могла быть монистической по старым меркам. Античные философские системы Греции если и были монистическими, то это означало, что они были материалистическими, их монизм обусловливался тем, что высшее бытие сводилось к низшему, дух сводился к материи, вместе с тем и Бога понимали подобным же образом. Сейчас же пришло время противоположной философской системы: в этой религиозной, одухотворенной сфере дух становился более реальным, чем материя, а Бог — реальней, чем само творение. Поэтому творение выводилось из Бога, материя — из духа, менее совершенное бытие выводилось из более совершенного, а не наоборот. Новый монизм мог быть только спиритуалистическим.

Но и такой монизм приводил к трудностям, ибо как ма-

терию можно вывести из духа и, собственно говоря, каким образом зло может иметь своим источником Бога? Существовал еще один выход. Вместо сведения различных видов бытия к одному виду можно было дать им трактовку как звеньям единого ряда. Если виды бытия связать в один ряд, если они являются стеблями одного дерева, идущими от корней до вершины, то это означает, что бытие имеет определенное единство. Такого рода градуализм (так можно назвать это положение) вместе со спиритуалистическим монизмом составили основание философских систем того времени. К обоснованию этой позиции Филон приблизился ближе, чем другие мыслители.

2. *Александрийская схема метафизики.* Философы той эпохи видели достаточно большую пропасть между Богом и материальным миром, настолько большую, что они не могли быть звеньями одной цепи,— необходимо было обнаружить соединительное звено. Именно так поступил Филон и создал схему, которая долгое время принималась за образец среди философов Александрии как еврейских и греческих, так и христианских.

А) Бог является начальным пунктом философской системы. Это было новое понимание, поскольку до этого времени исходным пунктом философских размышлений был мир, а Бог — только конечным пунктом. Филон не создал понятия Бога на основе познания мира, он поступил наоборот. Как он понимал Бога? Он трактовал его синкретически, соединяя в едином понятии характеристики греческого абсолютного бытия с характеристиками еврейского единого Бога. Абсолютное бытие, о котором рассуждали греческие философы, это независимое бытие, существующее благодаря своей собственной природе, было едино и просто, неизменно и вечно, вневременно и внепространственно. Все эти характеристики были заимствованы у Платона и Аристотеля, а иногда даже и у элеатов, все их Филон приписывал Богу.

Кроме того, его Бог был ипостасью, был добрым, могущественным и всеведущим. Эти характеристики были взяты из Ветхого Завета, они были чужды греческому пониманию абсолюта. Более того, Бог Филона был недоступным и непонятным, был вдвойне трансцендентным как космически, так и эпистемологически. Он существует вне мира; он не связан ни с одной вещью и ни с какой конечной сущностью, не только во время творения, но и после него. Бог находится также и вне познания, поскольку он выше и совершеннее того, что мы можем познать, выше,

чем любые человеческие представления, даже самые возвышенные, такие как добро, добродетель и мудрость; его нельзя назвать никаким именем, и даже имя Бог отражает его природу лишь частично. Это учение о трансценденции Бога было главным источником в религии иудеев. Вся эта теория Бога у Филона, которая отождествляла неизменное бытие и непонятную божественную ипостась, была классическим результатом синкретического мышления.

Б) Материя занимала противоположное место в системе Филона. Он понимал ее по-платоновски: бесформенной, бессильной, бездушной, лишенной определенных характеристик. Она не была в его понимании только бытием, она была лишь потенцией, из которой бытие может быть сформировано. Если же в ней есть сила, то только отрицательная, противостоящая высшим силам и являющаяся источником зла в мире. В таком случае материя либо ничтожна, либо зла. Она не может быть творением Бога. Как учил еще Платон, она несотворима, поскольку вечна. Противоречие между Богом и материей настолько велико, что не может быть непосредственной связи между ними. Поскольку Бог — здесь Филон перестал соглашаться с Платоном — не только не сотворил материи, но и не сотворил из нее мира. Если материальный мир все-таки сотворен и управляем Богом, то только опосредованно. Необходимо принять связующее их звено. Это соединительное звено Филон видел в Логосе.

В) Логос. Опосредующее звено между Богом и материальным миром было открыто еще Платоном. Этим звеном были идеи, идеальный прообраз материального мира. Филон признавал существование идеи, но он понимал ее иначе, чем Платон, менее абстрактно и более теологично:

а) идеи существуют не самостоятельно, а в Боге, являются мыслями Бога. При внешнем согласии с Платоном это было принципиальным изменением его теории идей;

б) идеи являются не только мыслями, но и, вместе с тем, божественными силами, поскольку мысль Бога сразу же обращается в действие. Божественные силы переходят от Бога в мир и формируют его. Идеи в этом значении существуют не только в Боге, но и в мире; союзом сил, формирующих мир, являются душа и мировой разум. Это было понято скорее по-стоически, чем по-платоновски. Для союза сил идея — это сила, принадлежащая к божественной природе, и, вместе с тем, сила, формирующая мир. Филон к ней применил термин, который популяризировался стоиками,— Логос;

в) Филон ввел в понятие Логоса третий мотив: Логос есть ипостась. Это отделило Филона не только от Платона, но также и от стоиков, и в целом от греков. Это был полностью восточный мотив. Логос является ипостасью, ангелом, посредником между Богом и миром, посланником и заместителем Бога, и, более того, сыном Божьим и даже больше — вторым Богом. Творцом Логоса является Бог, Логос, в свою очередь, является творцом мира, тем, кто сформировал мир из материи.

Как мы видим, *из разнообразных мотивов — платоновских идей, стоических сил, еврейских ангелов* — выросло у Филона *понятие Логоса*. Связанным с ним было то, что греки старательно разрабатывали. Именно *иррациональные* связи понятий были необходимы его эпохе. Впоследствии на много столетий внимание метафизиков сосредоточилось не на недоступном Боге, не на ничтожной материи, а на Логосе.

Бог, Логос и материальный мир — это три ступени на лестнице бытия, которая вела от совершенства к несовершенному. Из этой троицы Филон создал схему, ставшую основой для дальнейшего развития александрийской метафизики.

3. *Психология.* Филон не был самостоятелен в философии природы: он создал ее, используя стоические мотивы, идеи Платона и пифагорейцев. Но он проявил больше самостоятельности в психологии, которая явилась отражением его метафизики. Человеческую душу он считал местом встречи двух миров: материального и божественного. Чувственная часть души чисто материальна, а разум является проявлением Божества. Как в мире, так и в человеческом микрокосмосе необходим был опосредующий фактор между противоположностями, и он также назвал его Логосом. Как космос, так и душа были поняты Филоном в виде ряда, состоящего из трех звеньев разного уровня совершенства: *разум, Логос и чувства.* Разум он понимал как наивысшую интуитивную власть, как способность воспринимать Бога и проявление божественного света, а Логос — как низший интеллект, который дискурсивен и оперирует чувственными данными.

4. *Этика и теория познания.* Этика Филона была обратным отражением его метафизики. Человек как телесное существо принадлежит к наиболее несовершенным творениям на ступенях бытия, но его задача — подняться до вершины. Метафизика объясняет, как ступени бытия идут от наиболее совершенного к несовершенному. Этика же — каким способом несовершенное бытие может достигнуть совер-

шенного, возвышаясь до него. Человек должен по этому пути вернуться к Богу, поскольку связь с Богом выступает как его цель. Достигнуть этой цели естественными человеческими средствами нельзя. Она достижима лишь божественной частью души с помощью разума и лишь в тот момент, когда разум свободен от тела, а это возможно только в состоянии экстаза и созерцания Бога. Этика, которую развивал Филон, была трансцендентной по своим целям, экстатичной в своих средствах и абсолютно гетерономной.

Теория познания Филона аналогична его этике. Он считал, что истина содержится только в Боге и что человек может ее достигнуть лишь с помощью Бога. Это возможно только в состоянии созерцания и экстаза. Естественные силы человека недостаточны для познания истины, но Бог наделяет его своей помощью в виде откровения. Единственным источником познания выступает Святое Писание, которое включает в себя и божественное откровение истины.

Правда, наряду с созерцательными добродетелями Филон признавал также добродетели добропорядочной жизни, признавал дискурсивное познание — наряду с созерцательным познанием,— однако лишь как низший уровень, как подготовку к истинной добродетели и истинному познанию.

Выводы. Философия Филона была теоцентрична и гетерономна: ее задачей было познание Бога, а инструментом — Святое Писание. Она была градуалистичной: все виды бытия она объясняла как звенья единой цепи, берущей начало от совершенного Бога и заканчивающейся на ничтожной материи. Этика и теория познания были так же теоцентричны, как и метафизика: для того чтобы постигнуть благо и истину, душа должна соединиться с Богом.

Влияние. Филон оказал влияние не только на иудейскую мысль, в которой он надолго остался авторитетом и образцом, но и на греческое мышление. Он, представитель Востока, вторгся в развитие греческой философии и отделил античное мышление от последующего за ним этапа, а именно, от неоплатонизма. Иудейская религия со своим монотеизмом и радикальным противопоставлением Бога и мира, со своим откровением и вдохновением отвечала духу времени, и основанное на ней учение Филона легко было усвоено греческой философией. Вместе с Филоном в нее вошли персонифицирующие и трансцендентные, гетерономические и экстатические тенденции. Он создал схему градуалистической метафизики, которая на закате античности была распространена повсеместно. Оставался лишь один шаг до неопла-

тонической доктрины. Однако прошло еще два века, прежде чем она появилась. Неоплатоническая доктрина вобрала в себя все, что было философского во взглядах Филона.

Плотин и неоплатоники

Философским синтезом всей этой эпохи стал неоплатонизм Плотина, последняя великая философская система античности. В противоположность системе Филона, в ней философские элементы преобладали над элементами религии, дух Греции преобладал над духом Востока. Неоплатонизм появился в Александрии на закате античности, в III в. новой эры.

Жизнь Плотина. Плотин (ок. 203—269/270 гг.) родился в Ликополисе, в Египте, молодость прошла в Александрии. Там же в возрасте 28 лет начал заниматься философией. Среди александрийских философов на него сильно повлиял *Аммоний Сакк*. В сорокалетнем возрасте переехал в Рим. Плотин прожил жизнь, не интересуясь ее материальной стороной, ибо был безраздельно поглощен ее духовной стороной. Он стыдился, как писал его ученик и биограф *Порфирий,* что он обладает телом. Был оригинальным мыслителем и вместе с тем необыкновенным эрудитом, знатоком античности, ее философских взглядов и идей. В Риме он обрел сторонников своего учения. По своему проекту пытался основать город философов, который хотел назвать Платонополисом. Этот проект был близок к осуществлению.

Произведения Плотина. Плотин начал писать поздно, в возрасте около пятидесяти лет. Писал несистематически, ни в одной работе не изложил своих основных взглядов. Оставил после себя пятьдесят четыре произведения, которые Порфирий объединил в шесть девяток, или «Эннеад». Это название и порядок, установленный Порфирием (содержательный, а не хронологический), приняты были повсеместно. Первая «Эннеада» содержит этические работы, вторая — физические, третья — космологические, четвертая — работы о душе, пятая — о разуме, шестая — о наивысших категориях: бытии, благе и едином.

Развитие. Можно выделить три периода в эволюции взглядов Плотина. В первый период он изучал Платона и развивал его учение о душе и ее очищении. Во второй период перешел от этих особых задач к поиску общей теории бытия и одновременно от заимствованного у Платона к собственному взгляду на мир, от платонизма к неоплатонизму. В третий период стареющий Плотин оставил абстрактные рас-

суждения и сконцентрировался на более актуальных, главным образом этически-религиозных проблемах.

Предшественники. Главным его предшественником был *Платон.* Плотин преобразовал его учение, и поэтому мы называем его не платонизмом, а неоплатонизмом. Кроме того, он использовал учения, прежде всего Аристотеля и стоиков, из александрийских философов — Филона и неопифагорейцев. От александрийцев Плотин перенял градуалистическую концепцию метафизики со следующей основной схемой: Бог, мир и посредник между Богом и миром. Он сохранил также концепцию этики, по которой должно обратиться к Богу, и концепцию знания, получаемого в состоянии экстаза. Всем этим концепциям он придал самостоятельный и зрелый вид.

Непосредственным предшественником Плотина был *Аммоний,* прозванный Сакком, или грузчиком. Он был, скорее, религиозным деятелем, чем философом: в своих взглядах он сочетал доктрину Платона с мистицизмом, получившим широкое распространение в I в. новой эры. Отношение Плотина к своему учителю напоминает отношение Платона к Сократу: Плотин письменно изложил его устное учение, однако, вместе с тем, изменил его, создав из него философскую систему.

Взгляды Плотина. 1. *Система эманации.* Исходным пунктом воззрений Плотина, как и всей эпохи, был дуализм, ощущение огромных противоречий, имеющихся в бытии. Целью его, напротив, было установление единства бытия, построение монистической системы. Средством, которое Плотин применил для достижения этой цели, было генетическое понимание бытия: виды бытия, как бы являющиеся этапами одного и того же развития, поскольку реальный мир на самом деле принципиально отличается от идеального мира, а земной мир — от божественного, но один происходит из другого.

Трактовка такого рода требовала изменения самого понятия бытия: его сущностью становится не устойчивость, как это хотели показать элеаты и Платон, а становление. Такое динамическое понимание бытия сделало возможным создание монистической системы: нет множества бытий, а существует единое бытие, которое развивается и в процессе своего развития приобретает разнообразные состояния.

Естественной характеристикой бытия была для Плотина экспансия. Благодаря ей из бытия выделяются всё новые и новые его виды. Гераклит приближался к пониманию ди-

намической природы бытия, однако он заблуждался, когда полагал, что бытие, принимая новый вид, утрачивает свое предыдущее состояние. Плотин говорил о том, что бытие устойчиво, несмотря на то, что производит из себя всё новые и новые свои виды и состояния. Он говорил также, что бытие имеет природу света, сущностью которого является излучение. То, что выделяет из себя бытие, принадлежит к его природе и неотделимо от него. Выделяющиеся виды бытия являются истечениями бытия или — согласно обычно применяемому в переносном смысле понятию — его эманацией.

Теория эманации была основной идеей философской системы Плотина, мир для него был очередным истечением всё новых и новых состояний бытия. Эта теория заняла место учения о сотворении мира, стала всеобще принятой философской системой, опирающейся на Святое Писание, подобно системе Филона.

В каком порядке происходит эманация? Плотин доказывал, что виды бытия являются более или менее совершенными. Чем более совершенно бытие, тем выше его творческая сила; творение всегда менее совершенно, чем творец. Каждый вид бытия происходит только от иного, более совершенного состояния. Порядок становления бытия является порядком уменьшающегося совершенства, порядок устанавливает последовательность постоянно понижающегося уровня. Этот ряд начинается от самого совершенного и сохраняется до тех пор, пока постепенно уменьшающиеся совершенство и творческая сила не исчерпывают себя.

2. *Абсолют.* Каким же является это наиболее совершенное бытие, из которого происходят все другие его виды? На этот вопрос Плотин отвечал оригинальным образом. Он не рассматривал, как это делал Филон, религиозное противопоставление Бога и мира, но философски противопоставлял идеальный и реальный мир. В соответствии с духом времени идеальный мир был в его глазах более совершенным, чем реальный. Но и в идеях он не видел полного совершенства и отсюда делал вывод о том, что существует более совершенное бытие, чем идея. В конечном счете, он имел предшественника и в Филоне, у которого Бог был выше идей. Плотин пошел вслед за ним, но он стремился быть независимым от веры и опирался только на разум. Такое толкование, оперируя высшими абстракциями, в атмосфере запретов, когда мысль с трудом продвигалась вперед, дало следующие результаты.

Первичное бытие, как самое совершенное, должно быть

свободным от какого-либо множества и каких-либо противоречий. В силу этого оно является чистым единым. Оно не есть ни дух, ни мысль, ни свобода, поскольку дух, мысль и свобода имеют свои собственные противоречия. В то время как любое известное нам бытие в той или иной мере зависимо, первичное бытие является независимым и безотносительным, то есть абсолютом. Плотин считал его стоящим над любым совершенством, выражением прекрасного, блага, истины и единого, оно было для него тем, что в религии называется Богом. Абсолют был источником всего того, что существует. Это была единственная позитивная характеристика абсолюта. Все остальное было для Плотина чем-то насквозь негативным, лежащим вне сферы того, что можно охватить мыслью, познать и определить. Наперекор Платону, Плотин считал абсолют непознаваемым, находящимся не только «вне бытия», но и «вне разума». Инструментом любого рационально познаваемого бытия является иррациональное. Плотин в определенном смысле сочетал рационализм с иррационализмом, но, в конечном счете, отдавал предпочтение иррационализму. Таким был результат усилий, которые были предприняты Плотином для определения и описания абсолюта. На все последующие времена он остался примером и образцом для тех, кто искал абсолют.

3. *Идеальный, психический и материальный мир.* Из абсолюта проистекают все иные виды бытия, но они менее совершенны, всё меньше стремятся к единству, всё более зависимы. Эти виды бытия Плотин называл гипостазами и выделял их три — дух, душу и материю.

Первой после абсолюта гипостазой был мир духа, или *идеальный мир.* С него начиналась в философии Плотина та область, которая была доступна для понимания и познания. В философии Платона этот мир был наивысшим, у Плотина он стал уже вторым. С миром идей неоплатонизм вышел на проторенный путь. Что было в нем оригинального, так это концепции абсолюта и эманации, в последующем же развитии философской системы неоднократно использовались идеи Платона и других мыслителей.

Второй гипостазой у Плотина был *психический мир,* который им понимался как единая мировая душа, в которую включены все единичные, отдельные души. Мир душ является эманацией мира идей так же, как тот, в свою очередь, является эманацией абсолюта.

Третьей, последней, гипостазой является *материя.* Простое и протяженное ее строение указывало на то, что и она

сохраняет определенное единство, но в ней единое, а вместе с ним совершенство и творческая сила минимальны. В силу этого материя подводит черту под процессом эманации.

Процесс эманации является необходимым: он не есть проявление воли или случая, но происходит из природы бытия с неизбежностью. Это единый процесс, который только в абстрактном представлении делится на части. В философских системах, существовавших до Плотина, материя считалась субстанцией, которая, в целом, отлична от духа, противопоставлялась ему и отгораживалась от него. Плотин же вложил материю в единый с духом процесс, и поэтому его система стала по-настоящему монистической.

Наконец, его взгляд на материальный мир был достаточно детальным. Плотин полагал, что этот мир состоит лишь из материи (причем она сама еще полностью не сформирована), а также и из ее формирования. Однако реальной в этом материальном мире является только материя. Ее формирование есть лишь проявление идеального бытия, отражающегося в материи. Подобно тому как вещи отражаются в зеркалах и создают отраженный образ, так и идеи отражаются в материи и вызывают такое явление, которое мы называем материальным миром. Это *феноменалистическая* теория природы явилась важным элементом неоплатонизма, благодаря ей Плотин смог создать понятие бытия, которое независимо от природы в целом. Посредством этой теории он ввел дуализм идеи и вещи: вещи, будучи отражением идеи, в принципе от нее не отличаются.

Единство бытия имело для Плотина важные следствия: оно сделало его поклонником астрологии, магии и предсказаний. В силу того, что в мире все взаимосвязано, на основе одной его части можно сделать предположение о других его частях и повлиять на них. Поэтому «таинственные науки» нашли в системе Плотина метафизическое обоснование.

С другой стороны, единство бытия было для Плотина выражением его собственного оптимизма и эстетического отношения к миру. Скажем, каждая часть Вселенной, выводимая из предбытия (абсолюта), имеет нечто от его совершенства. Несмотря на негативизм по отношению к чувственному миру, Плотин признавал присутствующее в нем благо и прекрасное.

4. *Человеческую душу* Плотин делил на две части: все функции, связанные с телом, растительные и животные функции, а также все несовершенства и грехи он относил, как и Платон, к низшей части души для того, чтобы ее высшая часть могла быть полностью свободной от телесных пут и любого

несовершенства. Таким образом понятая душа могла быть включена в высшие сферы бытия.

Принадлежа к более высоким сферам, душа, однако, нисходит к низшей своей части, чтобы ее одухотворить и с помощью этого одухотворения возвысить. Это была уже иная, не платоновско-пифагорейская концепция, из которой Плотин сохранил лишь представление о том, что душа, хотя и возвышает телесный мир, однако, достигнув его, падает, утрачивая связь с высшими сферами, и отвращается от божественного предбытия.

Для того чтобы душа могла возвратиться, необходимо возвращение: необходимо нейтрализовать силу, которая ее тянет во все менее совершенные сферы бытия, и вернуть душу в более высокую область. Перед душой открываются два пути: вниз и вверх. Первый путь идет в естественном направлении уменьшения степени совершенства бытия, второй — это путь возвращения, на который душа вступает благодаря использованию своих собственных сил. Эта схема двух путей не вымышленна (потому что ее знал уже Филон), однако, развитая Плотином, она нашла широкое распространение в религиозном мышлении на закате античности, поскольку давала выражение всеобщему чувству упадка, а также всеобщей потребности очищения души и связи ее с Богом.

5. *Познание, искусство и добродетель.* Путь вверх душа может пройти различными способами: с помощью познавательных, эстетических и моральных усилий. Следовательно, теория познания, эстетика и этика являются равнозначными элементами философской системы Плотина.

А) Теория познания Плотина не была ни теорией науки, как у Платона, ни формальной логикой, как у Аристотеля. Эти чисто научные попытки утратили свою ценность, которую они имели для греков в классический период. Вместо этого появилась теория приближения к Богу с помощью познания. Это познание не может быть результатом деятельности ни чувств, ни дискурсивного разума. Плотин был вынужден, подобно Платону и Филону, обратиться к особой способности разума — к интуиции. Интуиция здесь должна была быть понята особым образом: она не была — как это было у Платона — интеллектуальным актом, но, как это трактовалось у Филона,— чем-то совершенно иным — экстазом, «восторгом», ибо только таким путем была возможна связь с абсолютом. Она не была исключительно познавательным действием, скорее это был моральный акт, который — в качестве такового — не требует изучения, а выражает движение духа и очищение.

Б) Искусство также перестало быть для Плотина тем, чем оно было для античных греков, то есть копией реальности. Напротив, оно стало для него творческим осуществлением идеи, так как творчество является наиболее совершенной характеристикой божественного существа, а труд художника — божественным отблеском и способом уподобления Божеству. В силу этого обстоятельства, искусство находилось на несравненно более высоком уровне ценности относительно того, который оно занимало у Платона и Аристотеля, а теория искусства и прекрасного становится — впервые в истории — существенным элементом философской системы.

В) Наконец, этика у Плотина также получила новый статус. То, что до сих пор признавалось добродетелью, перестало быть наивысшей целью моральной жизни. Кроме «гражданских» добродетелей, за рамки которых не выходили ни Платон, ни Аристотель, Плотин устанавливал очищающие добродетели и еще, сверх того, наивысшие добродетели, которые уподобляют душу Богу.

Все эти науки — теория познания, эстетика, этика — получили метафизическую и теологическую ориентации. Таким образом, они были подчинены общей цели и связаны в единую систему. Мало того, средства, которыми эти науки распоряжались, были общими: все они достигали своей цели не с помощью разума, а посредством экстаза, не мыслью, а интуитивно, благодаря непосредственному соприкосновению с совершенным бытием.

Сущность неоплатонизма. Неоплатонизм был одной из многих теоцентрических философских систем, которые опирались на александрийскую схему, однако он выделялся а) автономностью, ибо не относился ни к одной появившейся религии, но использовал исключительно философскую рефлексию. Тем не менее его основа была глубоко религиозной, так как он стремился к тем же целям, что и религия. Следовательно, неоплатонизм выделялся б) полнотой системы, которая предусматривала все проблемы и философские дисциплины: не только космологию и психологию, но также и теорию познания, этику и эстетику, поскольку они нашли свое место в «схеме двух путей» (вверх и вниз). Наконец, он выделялся в) своим монизмом. Это был монизм иного типа, чем тот, который провозглашали гилозоисты и материалисты; он не сводил ни низшее бытие к высшему, ни наоборот, а вместо этого выводил низшее бытие из высшего. Выводя же низшее, земное бытие из высшего и божественного, он создал новую эманационную разновидность

пантеизма. Трактуя виды бытия как этапы в развитии единого абсолюта, он предопределял дуализм реального и идеального миров, рационального и иррационального, земного и божественного и достигал целостного взгляда на мир. Оригинальными идеями Плотина, которые сделали возможной его монистическую систему, были: 1) динамическая концепция бытия и 2) теория эманации. Наиболее принципиальными моментами его философской системы стали: 1) трансцендентальная теория абсолюта, 2) феноменалистическая теория материального мира (понятого как отражение идеи в материи), а также 3) экстатическая теория познания, искусства и добродетелей, понятых как инструменты соединения с абсолютом.

Неоплатонизм явился не результатом научного исследования в точном смысле этого слова, а интеллектуальной фантазией. Его ничто не связывало с опытом, а задача философии виделась в постижении абсолюта — в этом опыт не мог помочь. Единственным методом, который ему оставался, было диалектическое обоснование понятий. С помощью этого метода он предпринял в неоплатонизме титанические усилия для того, чтобы постичь абсолют и вывести из него любые виды бытия.

Школа. Неоплатоническая доктрина имела много сторонников, среди них сформировались друг за другом три школы: 1) александрийско-римская школа самого Плотина, выражавшая исходную форму неоплатонизма; 2) сирийская школа Ямвлиха и 3) афинская школа, главным представителем которой был Прокл.

1) *В александрийско-римской школе,* кроме Плотина, выделялся его ученик и биограф *Порфирий* (232—304 гг.). Он не претендовал на то, чтобы быть самостоятельным философом, а был лишь комментатором и исполнителем. Он написал «Историю философии», из которой сохранился фрагмент о Пифагоре. Он также дал комментарии к Платону и Аристотелю, а его введение к «Категориям» Аристотеля сыграло важную историческую роль, став наиболее важным логическим текстом, который получило средневековье от античности. Строго последовательное мышление Порфирия усилило учение Плотина, придало ему более ясное и простое выражение, в некоторых пунктах Порфирий его развил. В этом нашел отражение его трезвый способ мышления. Например, Порфирий выступал против признания гадания (ворожбы). Вместе с *Лонгином,* блестящим грамматиком и критиком, современником Плотина, Порфирий положил начало целому ряду эрудитов-неоплатоников, которые сумели согласо-

вать точную и тщательную научную работу с метафизическим взглядом на мир.

2) *Сирийская школа* развивала, собственно говоря, метафизику неоплатонизма. Ее основатель *Ямвлих* был учеником Порфирия. Он умер в начале IV в. при Константине Великом. Его основной работой было «Собрание пифагорейских высказываний», которое частично сохранилось. Он оставил также после себя трактат о египетских мистериях и комментарии к Платону и Аристотелю.

В неоплатонической философской системе Плотин разработал основные «возвратные пути», сам же процесс эманации разработал Ямвлих. Он увеличил количество гипостаз, ввел новые уровни для того, чтобы еще больше отдалить абсолют от материального мира. Праединство Плотина, по его мнению, было недостаточно совершенным, и над ним он установил наипервичное бытие, о котором ничего нельзя высказать. Вторую гипостазу Плотина он разделил на ряд звеньев, так же и третью. Он рассматривал в качестве звеньев эманационного процесса души богов, ангелов, демонов, героев, трактовал божества как гипостазы бытия, верования греческих и восточных религий он включил в философскую систему. Над непосредственно философским возобладал теологический интерес. Под влиянием Ямвлиха более поздние философы-неоплатоники стали догматиками язычества.

Ямвлих также увеличил количество «возвратных путей», по которым душа проходит, стремясь к абсолюту. Если Плотин различал три вида добродетели, то Ямвлих выделял их пять: гражданские, очищающие, созерцательные, парадигматические (при помощи которых душа соединяется с идеями), и, наконец, освящающие (посредством которых душа соединяется с божественным прабытием).

Ямвлих дальше, чем Плотин, пошел в иррационализме: не только наивысшая сущность, но и весь мир богов и демонов выходил, по его мнению, за рамки разума. Истинное знание божеств требует, как он считал, соединения с ними, являясь чем-то большим, чем познание, поскольку в познании, например, объект всегда противопоставлен субъекту и не находится с ним в единстве. Мистический элемент неоплатонизма приобрел большее значение у Ямвлиха и его последователей.

3) *Афинская школа* имела самого выдающегося представителя в лице *Прокла* (410—485 гг.). Он связал устремления неоплатоников-эрудитов с их метафизическими устремлениями. Сам Прокл был, с одной стороны, великим эрудитом в

различных отраслях знания, несравненным комментатором не только Платона, но и Евклида, а с другой стороны, метафизиком с необузданной фантазией, которая не знала границ между наукой и мифологией. Близкий по идеям к Ямвлиху, он пошел еще дальше в умножении, дроблении, различении гипостаз, во введении в философию демонов, ангелов и божеств различного назначения. Он сосредоточил свои усилия в наиболее высоких и наиболее абстрактных сферах бытия. Ссылаясь на платоновского «Федра», он усматривал в Эросе, Истине и Вере наивысший уровень постижения духа. Эрос, или любовь к прекрасному, подготавливает, по Ямвлиху, а Истина приводит к божественной мудрости, но над всем возвышается Вера. В ней находит успокоение любая познавательная деятельность, и наступает «молчание», мистическое преклонение перед тем, что непознаваемо и наиболее совершенно. Это мистическое состояние является целью и границей любой жизни: разумной, моральной и религиозной. Эта абсолютно иррациональная концепция была последним словом греческой мысли, которая начиналась и долго развивалась как чистое творение разума.

Дальнейшее влияние. Неоплатонизм был последним философским направлением, которое дала нам Греция. Под его знаком завершилась античная философия, *но он пережил античность, поскольку был усвоен христианским мышлением.* Системы христианской философии, которые появились на Востоке, начиная с Оригена, слушавшего вместе с Плотином Аммония, через Псевдо-Дионисия и вплоть до Иоанна Дамаскина — все они использовали принципиальные идеи неоплатонизма и, по сути дела, не больше изменили доктрину Плотина, чем официальные представители его школы Ямвлих или Прокл. Даже на Западе, где создавалась самостоятельная христианская метафизика, неоплатонические идеи оказали свое влияние. Метафизика, которая оставалась верна традициям неоплатоников, не утратила своих сторонников в средневековье — от Эриугены до Николая Кузанского — и оказалась одним из значительных направлений средневековой философии. Не только среди философов латинской культуры неоплатонизм находил своих знатоков, но также и среди арабов: их наиболее крупные философы хотя и выдавали себя за учеников Аристотеля, фактически были учениками Плотина. Неоплатоническая традиция пережила средневековье и Ренессанс. Эволюционный монизм, разработанный Плотином, возвращался в различных видах в метафизике Нового времени вплоть до XIX в., до Шеллинга и Гегеля.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: АНТИЧНЫЙ ВЗГЛЯД НА МИР

Античность, а точнее, сама Греция, оставила чрезвычайно широкий спектр различных философских концепций: систематическую и критическую, догматическую и скептическую философии, дуалистический и монистический взгляды на мир, идеализм и реализм, вариабилизм и инвариабилизм, теизм, атеизм и пантеизм, логику понятий и логику высказываний; в философии природы — механицизм и динамизм; в теории познания — эмпиризм и априоризм, сенсуализм и рационализм; в этике — моралистический и гедонизм. В последний период греческая культура соединилась с римской, с одной стороны, и с восточной — с другой, она научилась (под влиянием Рима) трактовать философию с точки зрения жизненных потребностей, а также (под влиянием Востока) развивала мистику, теоцентрическую метафизику, экстатическую теорию познания, трансцендентальную этику.

Философские теории, созданные в античности, навсегда остались примерами и образцами для последующих эпох. Средние века использовали устоявшиеся античные идеи, и Новое время началось с возвращения к ним. Однако более поздние эпохи не были лишь наследницами греческих идей, поскольку греки не исчерпали всех философских возможностей. Античное мышление имело свои собственные основания и не вышло за определенные ими границы.

Античная позиция была, во-первых, *объективистской*. Мышление в этот период было обращено к внешним объектам, а внутренние же переживания были для него вторичным явлением, отражением внешних вещей. Кроме этого эпистемологического анализа, античная философия не вышла за пределы этого объективизма.

Во-вторых, позиция античности была *интеллектуалистической*. Во всех областях жизни и культуры основой для нее была мысль; воля и чувства всегда выполняли несамостоятельные функции, вторичные по отношению к интеллекту и более низкие, чем он.

В-третьих, она была *универсальной*. В глазах античности личность была изначально зависимой и изначально менее ценной, чем общество. Это касалось как вещей, так и людей, как бытия, так и познания. Общая истина всегда была более совершенной, чем индивидуальная.

В-четвертых, это была *финалистская* позиция. Древние понимали мир как конечный и лишь немногие мыслители признавали случайность. Более того, древние считали ко-

нечность более совершенной, чем бесконечность; бесконечность была для них равнозначна неопределенности и хаосу. От этого взгляда не отступал ни один грамотный грек, а те, кто говорил о бесконечности природы, всегда имели в виду ее несовершенство.

Для греков не существовало дуализма конечного и бесконечного мира. Жизненные цели, которые ставила перед собой их этика, были необходимыми и достижимыми. Познание было необходимым процессом и основанием для достижения истины, а бесконечность невозможно было помыслить.

Эти четыре особенности явились источником античного мировоззрения. Если даже и случались отклонения от принципиальной позиции, то они были достаточно слабыми для того, чтобы сформировать мировоззрение иного типа. Действительно, соприкосновение со взглядами Востока, произошедшее на закате античности, имело серьезное значение, поскольку пошатнуло традиционные позиции греческой мысли, однако оно также не смогло что-либо изменить. Изменения оснований добились лишь христианские мыслители. Несмотря на то, что они во многих случаях использовали эллинистическую философию, им удалось преодолеть объективизм, интеллектуализм, универсализм и финализм античности. В то же время появление христианства, не имевшего значения для развития частных наук, в области философии явилось переломным моментом.

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
(период до V в., предваряющий средневековье)

1. Вера и философия христиан. В то же время, когда появились последние античные философские системы, неопифагореизм и неоплатонизм, началось развитие новой философии, философии христиан. Она была связана с античной традицией и имела аналогичный характер с современной ей философией греков. Однако она не могла быть понята как результат развития греческой философии, поскольку имела новое собственное начало — христианскую веру.

Изначально христианство — учение непосредственных учеников Христа — не было философской системой, не имело даже философских оснований. Это было, главным образом, моральное учение. «Существуют три божественных принципа Господа,— писал святой Варнава.— Надежда жизни, как начало и конец нашей веры, Справедливость, как начало и конец суда, и Любовь, радостная и веселая, как свидетельство справедливой деятельности».

Учение заключалось в трех понятиях: *познание, закон и предсказание,* а именно: познание Бога, моральный Закон и Предсказание загробной жизни. Это не было философской системой, но было тем фундаментом, на котором постепенно выросла система, включающая в себя целостную теорию Бога и мира, жизни и спасения. Метафизические проблемы интересовали в то время умы, и христиане не могли не искать решения, которое бы соответствовало их вере, в особенности тогда, когда вокруг них язычники провозглашали идеи, которые ей не соответствовали.

2. Философия христиан и философия греков. Христианство осваивало мир в соответствии со своими идеями, но одновременно само впитывало чужие идеи. Его новые адепты, язычники, вносили в христианские общины идеи, которые были разработаны языческой философией. Некоторые фрагменты христианского взгляда на мир не были в целом обозначены в изначальной вере, но они могли быть истолко-

ваны тем или иным способом — они были открыты для чуждых влияний. Другие проблемы были определены верой, но требовали объяснения и понятийной формулировки — это была вторая область чужих влияний. Понятия заимствовались главным образом из греческой философии, ибо в ней они были более совершенны. В тот период, когда зарождалось христианство, философские понятия греков были столь наполнены религиозным содержанием, что могли быть легко приспособлены к любой вере.

Очень широко в этот период использовались идеи Платона, Аристотеля, стоиков, киников, а впоследствии и идеи неоплатоников; под их влиянием формировалась философия христиан. *Из платонизма* были восприняты идеалистический взгляд на мир и убеждение в превосходстве духовного над материальным; *из аристотелизма* — концепция Бога как первопричины и цели мира; *из стоицизма* — идеи о том, что материальный мир пронизан духом; *из кинической философии* — равнодушие к преходящим вещам, даже скептицизм мог быть использован, поскольку он придавал ценность чувственному и разумному познанию, давал непосредственные аргументы тем, кто в откровении и вдохновении видели источник познания истины.

Фундамент христианства был уже заложен в учении Христа, и только впоследствии эти чуждые влияния начали проявляться. Они отражались не на ядре учения, а на его понятийной трактовке и систематическом развитии. Греция придала форму христианской философии, но когда эта форма не соответствовала исходной вере, Церковь отбрасывала ее решительной рукой. Существуют определенные аналогии между ранней философией христиан и современной ей философией язычников; но христианская философия также обладала собственными особенностями, которые не давали возможности свести ее к чему-либо, что уже было до сих пор в философии: Бог на земле и в сердцах, любовь и милость как основа жизни, индивидуальное понимание Бога и отношение к Нему.

Ранние христианские мыслители восприняли греческие определения философии, но, однако, дали им иное толкование. Приводя, например, определение, что философия есть «любовь к мудрости», Иоанн Дамаскин пояснял, что «истинной мудростью является Бог, следовательно, любовь к Богу является настоящей философией». Используя другое определение, согласно которому философия является «уподоблением Богу», он добавлял, что это уподобление может быть дос-

тигнуто с помощью мудрости и познания, но оно может также достигаться справедливостью и благочестием.

3. Периодизация христианской философии. Христианские идеи, которые были введены в первые века в европейскую философию, остались в ней навсегда. Не всегда, правда, сама философия осознавала для себя свою принадлежность к христианству. Особый акцент на эту принадлежность делался в первые четырнадцать столетий новой эры, и эти столетия создали христианскую философию в собственном значении этого слова.

Эти несколько столетий подразделяются, в свою очередь, на два периода. Один продолжался примерно до VI в.: это период, который, согласно принятому делению, принадлежит еще а н т и ч н о с т и; в этот период христианская философия развивалась параллельно с нехристианской. Это было время формирования основополагающих доктрин. Если более поздние мыслители будут защищать или объяснять христианские доктрины, то мыслители первого периода их только разрабатывали. Наиболее заслуженные из них стали называться **Отцами Церкви** (pater), а их учение — **учением Отцов,** или п а т р и с т и к о й.

Второй большой период христианской философии после двухвекового застоя начался примерно с XIII в. и продлился почти до конца XIV в. Он охватил время с р е д н е в е к о в ь я. Период средневековой философии, как правило, называется в общепринятой терминологии, хотя и не вполне точно, периодом с х о л а с т и к и. Это было время детального и систематического завершения христианской философии.

П а т р и с т и к а

Патристическая философия включала в себя несколько разновидностей:

1. Относительно своих задач она делилась на *апологетическую и систематическую.* Эта двойственность происходила из того, что первые философские попытки христиан исходили из двояких потребностей, внешних и внутренних. С одной стороны, философия должна была защищать христианскую веру извне, и по отношению к врагам должна была демонстрировать свое соответствие усилиям разума — это должно было быть делом «защитников», или апологетов. С другой же, для внутреннего истолкования в общинах, необходимо было целостное и последовательное изложение взглядов,— и это было задачей систематиков. Апологеты, за-

висящие от идущих реально дискуссий и потребностей, в силу этого обстоятельства более фрагментарно разрабатывали христианские доктрины. Систематики же стремились целостно разработать христианский взгляд на мир, и они, собственно говоря, определили главные этапы развития христианской философии.

2. Относительно места становления патристическая философия делилась на философию Востока и Запада: *на греческих Отцов Церкви* (связанных с греческой средой и пишущих по-гречески) *и латинских Отцов Церкви* (пишущих на латыни). Главным центром на Востоке была Александрия со своей знаменитой школой Катехетов; кроме этой школы, философские центры существовали в Кесарии, Антиохии, Газе, но определенную роль еще играли Афины. На Западе столицей философии был, очевидно, Рим, однако и колонии, особенно африканские, дали выдающихся мыслителей.

Различие между двумя группами было не только географическим: на Востоке философия развивалась в среде, где преобладало традиционное увлечение спекулятивной философией и где взаимодействие с варварскими философскими системами было стимулом для работы, там также появились первые христианские философские системы. На Западе же, напротив, практичное и трезвое римское общество влияло на поддержание враждебных по отношению к философии настроений, в том числе и среди христиан. Запад долгое время давал лишь апологетов, но не выработал ни одной философской системы. С другой стороны, на Востоке, где философская культура иноверцев была более высокой, христианской мысли было трудно освободиться от ее влияний, поэтому греческая патристика имела высокий уровень, но была малосамостоятельной. Когда же на Западе появилась, наконец, система философии, то это была собственная система, которая полностью соответствовала духу христианства.

3. Хронологически патристика делилась на период подготовки *до Никейского Собора* в 325 г. и на период *после собора;* во второй период были установлены основополагающие догматы, за пределы которых церковная философия выйти не имела права.

Развитие христианских философских систем периода патристики шло к а) все большей самостоятельности относительно других философских систем и к б) все большему соответствию вере. На своем пути оно прошло четыре основные фазы: 1) *философскую систему гностиков* во II в., которая имела внехристианское происхождение (восточное, а не греческое) и была только внешне приспособлена к хри-

стианскому учению; 2) *философские системы александрийских Отцов Церкви,* главным образом *Оригена,* в III в., которые были созданы христианскими мыслителями уже самостоятельно, но еще тяготели к греческим философским системам; 3) *философские системы каппадокийских Отцов Церкви,* особенно *Григория из Ниссы,* в IV в., уже после Никея, которая опиралась на предшествующую философскую систему Оригена, но была уже согласована с церковной традицией; 4) *философскую систему Августина* на границе IV и V вв., которая, в противоположность трем предыдущим, будучи продуктом Запада, была самой самостоятельной и наиболее соответствующей вере.

Апологеты не создали отдельных философских систем, но они их подготовили своим трудом. Апологеты Востока подготовили *александрийскую* и *каппадокийскую* философские системы, а апологеты Запада, из которых наиболее оригинальным умом обладал *Тертуллиан,* представляли тот этап развития христианской мысли, который предварил появление Августина.

Гностики

Гностицизм был одной из первых попыток, направленных на то, чтобы преобразовать христианскую веру и знание и построить на ее основе мировоззрение. В любом случае, это не было делом христиан, а представляло собой результат чужих усилий, механически приспособленных к христианству. Гностицизм являлся синкретической доктриной, которая стремилась в себе соединить идеи Востока и Запада. Он оперировал чувствами в большей степени, чем разумом, и преобразовывал веру не столько в знание, сколько в мифологию и теософию. В течение нескольких веков своего существования он принимал различные виды и разновидности, развивался сначала на Востоке, главным образом в Сирии, расцвета же достиг в середине II — начале III в.

Источники. Гностицизм был старше христианства. Впоследствии он объединился с ним, выступив в связи с еврейской и варварской религиями; в годы, близкие к рождению Христа, он уже имел сторонников в Сирии и даже в Египте. Но дохристианский гностицизм охватывал в то время только небольшие, незначительные секты, а исторический вес он получил уже как христианская доктрина, имеющая значительную силу и содержащая разнообразные идеи.

К учению Христа гностицизм был приспособлен поверхностно. В нем преобладали вавилонские, египетские, сирий-

ские, еврейские начала; не научные начала, а религиозные. Сначала он выступил как вид мистического культа, и только впоследствии среди гностиков пробудились теоретические устремления. Тогда к его религиозному содержанию присоединились определенные философские идеи, почерпнутые главным образом из эллинистических и александрийских философских систем, и прежде всего схема постепенной эволюции от Бога к материи, присущая градуалистическим (эволюционным) философским системам.

Представители. Гностики не составляли единой школы, напротив, они создавали отдельные общины и доктрины разнообразных оттенков. Наиболее известны *Сатурнил из Антиохии,* живший во времена Адриана и представлявший иудаистскую разновидность гностицизма; *Василид Сириец,* который преподавал в Александрии в 120—140 гг. и у которого преобладали, в свою очередь, варварские элементы, хотя он и выступал как христианский философ; *Валентин Египтянин,* учивший в 135—165 гг. в Александрии и Риме, создатель наиболее развитой и наиболее философской гностической системы, наиболее близкий по своим взглядам к эллинистическим философам. Валентин имел наиболее многочисленную школу. Одним из последних гностиков был *Вардесан Сириец* (153—222 гг.).

Основные гностические произведения погибли; сохранились только поздние работы, например анонимная работа, известная под названием «Pistis Sofia». Наиболее значительными источниками являются полемические работы противников, апологетов христианства.

Взгляды. 1. *Система еонов.* Разнообразные виды гностицизма имели, однако, общие идеи, прежде всего убеждение в двойственности духа и материи. Дух и материя были двумя крайними выражениями бытия, для которых гностицизм искал связь с помощью введения опосредующих звеньев. С этой точки зрения гностицизм не отличался от большинства философских систем того времени; он отличался только тем, что абстрактную схему философов он соединял с мифологической теологией и космологией, трактуя звенья философской системы не столько как виды бытия, сколько как божественные индивидуальности. Во-вторых, его особенностью было то, что эту схему он понимал исторически, как историческую схему. Историю он представлял себе как очередное противостояние и борьбу космических сил, которые персонифицированы в божествах и духах. Свою принадлежность к христианству он обозначал тем, что переходным моментом истории считал приход в мир Христа.

Эти космические силы, поочередно возникая, соответствовали александрийским гипостазам, но, мифологически персонифицированные гностиками, назывались ими е о н а м и (вечностью). Складывались различные системы еонов; наиболее распространенная из этих систем допускала, что существует семь духов, наполовину добрых, наполовину демонических, которые творят мир. Эти гностические еоны произошли из вавилонской религии, где были богами семь планет; того, кого помещали во главе, гностики отождествляли как бы с Творцом в трактовке Ветхого Завета. Эти духи составляли, в любом случае, только низшие звенья в иерархии еонов, над ними стояла их «Мать», которая носила черты восточных божеств, особенно Астарты. Выше ее находился «Отец» всего, непознаваемый и неназываемый Бог; он был уже лишен каких-либо черт национальных религий, был, скорее, результатом философского мышления, которое было заимствовано в Греции и вызвано потребностью введения, кроме локальных религий всеобщего Божества. Кроме этого, гностики принимали еще «полноту» еонов, которые были различными в различных гностических школах. Они часто носили абстрактные названия, такие как разум и истина, логос и жизнь, начинались обычно парами и временами, по египетским и вавилонским теогоническим традициям, они составляли тройки, четверки и шестерки. Это все относится к истории религиозного сектантства и не имеет отношения к истории философской мысли; но еоны заслуживают внимания как м и ф о л о г и ч е с к и й а н а л о г а б с т р а к т н ы х ф и л о с о ф с к и х с и с т е м, построенных по той же принципиальной схеме.

2. *Дуалистический взгляд на мир.* Теология гностиков, которая охватила всю совокупность божеств различного уровня совершенства, была связана с их дуалистической основой, составлявшей наиболее существенный источник их философии. В мире они видели две борющиеся друг с другом силы: свет и тьму, добро и зло. Это была отличительная черта гностицизма; греческой религии такой дуализм был чужд: ни национальная религия, ни спекулятивная религия философов не признавали позитивно зла как второго, равноправного с добром принципа. Более того, даже дуалистические ближневосточные религии не усматривали в мире столько зла, сколько видели в нем гностики; хотя они и заявляли о том, что мир является сферой борьбы добрых и злых духов, однако сам мир полагали главным образом творением Бога, а не злого духа.

Концепцию борющихся в мире враждебных сил гностики

заимствовали с Востока; однако они связали ее с идущей от греков идеей бесконечности материального мира, по сравнению с идеальным. Соединение этих двух идей дало тот результат, что материальный мир представлялся им продуктом злых сил. Он явился источником крайнего пессимизма гностиков, которые были убеждены в том, что в мире преобладает зло и что добро в нем никогда полностью реализоваться не может. Такой мир не может произойти от Бога, поскольку он является продуктом антибожественного, падшего еона. Этот взгляд указывал гностикам на необходимость принять широкую шкалу божеств, а сотворение мира отделить от совершенного Бога.

Фактор зла гностики видели в материи. Будучи злой, она не может быть зависимой от Бога. Если существует злое божество, то только для того, чтобы соединиться с материей: один из еонов, побежденный враждебными силами, опустился в материю, и в это время все перемешалось несоответственно природе; из двух элементов — божественного и материального — был создан мир, соединивший добро со злом. При помощи таких концепций, в которых восточная мифология была смешана с греческой философией, гностики пытались ответить на вопрос, вызывавший пессимистический взгляд на мир, — откуда происходит зло?

3. *Спасение.* Сторонники этого пессимистического взгляда вынуждены были искать спасение от зла. Идея спасения была, собственно говоря, той идеей, которая привлекала к себе гностицизм и христианство. Христос был для них одним из еонов, но тем, который выполняет наиболее сложную задачу, поскольку спасение освобождает мир от зла, принесенного падшим еоном, творцом мира. Спасение от зла понималось как освобождение от материи и, следовательно, как одухотворение мира. Материю сторонники этого взгляда считали столь радикальным злом, что многие не могли допустить даже мысли о том, что Христос мог действительно иметь тело, и поэтому склонялись к «докетизму», то есть понимали телесного Христа как явление, а не как реальное существо. В этой же связи идея о том, что соприкосновение с телом унижает душу, приводила к отрицанию учения о воскрешении тел.

Мифы о спасении привели гностиков к антропологическим взглядам, которые составляли, возможно, наиболее живую часть их философской доктрины. Человеческий род они разделили на два принципиально различных класса: на тех, кто принадлежит к исключительно чувственному, материальному миру, и тех, кто обладает искрой высшего мира. Такое

деление, характерное для религий, использующих в культовом обряде мистерии,— ибо в последних люди также делились на посвященных и непосвященных — привело к гностицизму и нашло в его дуализме метафизическое обоснование. Позже это разделение было модифицировано, и гностики разделили людей на три категории: на тех, *кто имеет только тело;* тех, *кто имеет душу;* и тех, *кто* сверх того *обладает и духом,* или на *хиликов, психиков и пневматиков.*

Себя они относили к последней, наивысшей категории: поскольку постигали знания. От слова «познание» (по-гречески «гнозис») гностики получили свое имя. Их программа основывалась на замещении веры знанием. Если Вера воспринимает слова Библии дословно, то гностики для получения знания объясняли их аллегорически. Аллегорическая интерпретация, трактовка истин веры как символов является существенной чертой гностицизма. Но их «знание» было особого рода: если они отбрасывали простую веру, то скорее всего не для того, чтобы ее применить к усилиям трезвого разума, а напротив, их генеалогия еонов и мифы о падении и спасении были несравнимо более иррациональны, чем простое моральное учение, которое содержится в Евангелии.

Сущностью гностицизма являются: 1) крайне дуалистическая и пессимистическая концепция мира: зло является таким же вечным элементом, как и добро; зло происходит из материи, добро — от Бога; 2) историческая концепция мира как борьбы злых и добрых сил, которая должна была объяснить, откуда в мире появилось зло; 3) аллегорический метод выведения этих концепций из Библии.

Оппозиция. Христианство вынуждено было отбросить эту фантастическую теологию. 1) Главная причина заключалась в том, что в символы было переведено все то, что Библия подавала как факты. Такой символизм становился наиболее существенной чертой ереси, а гностицизм являлся как бы прототипом всех ересей. С этим были связаны и другие причины его отрицания; 2) простую морально-религиозную идею христианства гностики заменили теософическими таинствами; 3) единого Бога они заменили множеством богов: иерархия еонов носила характер политеистической мифологии. Поэтому еще Отцы Церкви отрицали гностиков: 4) за крайний дуализм, который принимает независимость материи от Бога, так как они ограничивали, в силу этого, его всесилие, а также 5) критиковали гностиков за недопустимо дерзкую попытку проникнуть во внутренние отношения божественного мира, а также их критику устройства мира, яв-

ляющегося, по мнению Отцов, результатом доброты и мудрости Бога. Докетизм, отрицание воскрешения, утверждение, что человек сотворен не Богом, а еонами, — эти и другие идеи гностиков были отброшены Церковью. Борьбе с гностицизмом посвятили себя многие апологеты II и III вв., прежде всего Ириней Лионский.

Гностики предпринимали усилия для того, чтобы остаться в согласии с Церковью, пробовали компромиссы типа различения эзотерического учения для посвященных и экзотерического для непосвященных. Но усилия были тщетны: их дуалистическую доктрину не удалось соединить с христианством. Гностицизм не удовлетворил ни религиозные, ни научные потребности: религиозные — потому, что отошел от веры, а моральные и сотериологические действия использовал для космологических конструкций; научные — потому, что от веры не добился точности и истинности. Попытка рационализации христианской веры на восточной основе не оправдала надежд. Гностицизм имел для христианства скорее негативное значение: он возбудил интерес к доктринам, которые не соответствовали вере, показав, какой христианская доктрина быть не может, вынудил Церковь к конструированию канона. Кроме того, гностицизм все-таки пробил дорогу спиритуалистической христианской философии. Но эта философия в своих последующих начинаниях исходила уже не из духа Востока, а из духа Запада, из более рациональной и оптимистичной греческой основы.

Родственными гностицизму были, за небольшим исключением, все ереси, которые распространялись в первые три столетия новой эры. Так, *Марцион* (середина II в.) различал двух Богов — доброго и справедливого,— и второго считал творцом мира, так же и *Гермоген* (конец II в.), который учил, что мир не сотворен Богом,— оба были близки гностикам. *Манихейство,* провозглашенное персом *Мани* примерно в середине III в., еще больше отмечено влиянием восточной мифологии и еще дальше продвинулось по пути дуализма: оно утверждало, что в космосе действуют два Бога — Бог света и Бог тьмы,— а в человеке есть две души: одна произошла от света, вторая — от тьмы.

Апологеты Востока

Апологеты были первыми писателями, которые, основываясь на Евангелии, стремились к точному решению в соответствии с ним философских проблем. Вместе с тем они были первыми христианскими философами, которые использова-

ли понятия греческой философии. Поэтому они создали на греческом фундаменте собственные христианские концепции. Это касается главным образом восточных апологетов. Их деятельность приходится на II в.: это было столетие апологетов, единственных в то время правоверных философов.

Ведущие апологеты Востока. Апологеты были разного рода: работы одних имели теоретическое значение для обоснования христианского учения, других — только практическое значение для его пропаганды. Первые полемизировали с варварами, вторые — с еретиками. Первые были сторонниками, а вторые — противниками эллинистической интеллектуальной культуры. Первые отдавались метафизическим спекуляциям, вторые опирались на трезвый голос здравого рассудка. Восток, в противоположность Западу, дал главным образом теоретиков, эллинофилов и метафизиков.

Наиболее ярким апологетом Востока был в первом поколении Юстин, а в более позднем — Ириней. *Юстин Мученик* (ок. 106 — ок. 166 гг.) происходил из Палестины, рано посвятил себя философии, прошел через различные школы, особенный след оставили стоическая и неоплатоническая, поздно познакомился с христианским учением, однако, познав его, полностью ему себя посвятил. Он написал две «Апологии» христианства,— обе они были направлены императору Антонию,— а также апологетический «Диалог с иудеем Трифоном». Мученическую смерть принял в Риме. *Ириней* (ок. 130 — ок. 202 гг.) родился в Малой Азии, умер епископом Лиона. Обладал основательной философской культурой. Философским спекуляциям, особенно гностическим, которые в то время появились среди христиан, противопоставил традиции непосредственных учеников Христа. С апологией также выступили *Афиногор,* афинский философ, новообращенный примерно в 170 г., и *Теофил из Антиохии,* новообращенный около 180 г. Несколько выдающихся апологетов Запада выступили с подобными же намерениями, прежде всего *Минуций Феликс* (между II и III вв.) и *Лактанций* (ок. 250 — после 330 гг.). В то же время некоторые писатели Востока, такие как сириец *Тациан,* новообращенный около 162 г., и *Гермий,* выступали уже в другом духе, как решительные враги греческой культуры и науки.

Источники. Апологеты были людьми эллинистической интеллектуальной культуры. Одни, например Афиногор, были представителями наиболее развитой научной культуры. Некоторые были даже членами греческих философских школ — Юстин, например, который от стоиков перешел к христианам; подобным же образом поступил и Минуций, ко-

торый был воспитан на воззрениях стоиков и академиков и стремился к тому, чтобы его христианское учение наиболее полно вобрало в себя их взгляды.

Греческая философия была в то время основным источником для апологетов, с их помощью она вошла в христианские общины. Апологеты использовали греческие идеи, распространенные в то время, — отчасти платоновские, отчасти стоические,— которые импонировали трезвомыслящим умам.

Взгляды. 1. *Учение о Боге.* Существовали две основные проблемы, вокруг которых вращались мысли апологетов,— *Бог и душа,* все остальные вопросы интерпретировались как побочные. Определенная часть апологетов, в большей степени посвятивших себя моральным проблемам, в меньшей — теоретическим, ограничивалась тем, что заявляла о Боге, что он един, а о душе, что она бессмертна. Большая же часть апологетов рассматривала, однако, более широкий круг проблем: в учении о Боге они рассуждали главным образом о: а) его единстве; б) его отношении к миру; в) его познаваемости.

А) Обоснование и развитие монотеизма было исходной задачей апологетов. Над этой проблемой работали все — от Афиногора до Лактанция. Лактанций сделал вывод, что единство Бога следует из понятия Бога; оно является понятием бесконечной и совершенной сущности, и нельзя даже подумать о том, чтобы бесконечно совершенных сущностей было много. Второй аргумент этого писателя — мир демонстрирует единство своего строения, следовательно, это свидетельствует о необходимости признать, что он является продуктом одной сущности. Апологеты должны были, очевидно, отбросить учение Марциона о том, что существуют два Бога: *добрый и справедливый;* вопреки этому они делали акцент — особенно это делал Ириней — на тождестве единого Бога с Творцом мира.

Для сохранения единственности Бога они восприняли идею, которая была основной в александрийской метафизике иудеев и греков и состояла в том, что Христос является Божественным Логосом, этим они положили начало спекуляциям по проблеме Логоса, заполнившим все следующее столетие.

Б) Апологеты стремились определить отношение Бога к миру: создал ли Он мир из ничего или из вечносуществующей материи. Юстин допускал даже — в соответствии с греческой традицией — предсуществующую материю как второй, кроме Бога, принцип бытия. Но в то же время Ириней, а также и другие, такие как Теофил и Тациан, при-

шли уже к совершенно другой, христианской концепции, согласно которой Бог создал все и даже материю. Ириней отрицал также, что якобы у Творца существовали идеальные образцы, которым Он следовал при творении, как полагали платоники и гностики. Тем более апологеты должны были выступить против ереси Гермогена, который утверждал, что мир независим от Бога и не является, собственно говоря, Его творением.

В) Апологетов занимала проблема возможности и способов познания Бога. Ее решение приводило, вообще говоря, к ограничению познания. Юстин, например, утверждал, что Бог един и вечен, не имеет имени, поскольку мы не способны найти для Него имя, а Ириней и Теофил учили о том, что Его достоинства превышают человеческое понимание и могут быть познаны не прямо, а косвенно, только исходя из проявлений божественной деятельности.

2. *Учение о душе:* а) является ли душа бессмертной?— этот вопрос ставили все апологеты, особенно восточные, которые в большей степени были склонны к спекулятивным рассуждениям и спрашивали, кроме того: б) существует ли человеческая душа вечно? в) имеет ли она божественную природу? г) является ли телесной? д) принадлежит ли тело наравне с ней к природе человека? Все эти вопросы были изначально предметом споров, и лишь со временем были получены соответствующие Библии ответы.

А) Среди апологетов были такие, которые душу считали смертной. Тациан, например, различал вместе с гностиками душу (психею) и дух (пневму) и полагал, что только дух, имея божественное происхождение, может наделить душу бессмертием, которым она по своей природе не обладает. Это было воззрение, соответствующее платоновско-филонской традиции. Однако преобладал противоположный взгляд. Бессмертие души выводилось — это делал Афинагор — как следствие из ее разумности. Тем не менее, проблема бессмертия не переставала быть предметом спора; спор впоследствии шел о том, является ли душа бессмертной по своей природе или только исходя из божественного установления. Наиболее выдающиеся апологеты, такие как Юстин и Лактанций, высказывались против врожденного бессмертия.

Б) Взгляд на происхождение души также не сразу установился в среде апологетов. Многие из них признавали традиционизм, или теорию о том, что души существуют вечно, при рождении не сотворяются, а лишь вселяются в тела. Это был дохристианский взгляд, который следовал из учения Платона. Однако кроме него уже начало

пробиваться и другое воззрение, которое затем утвердилось в христианской философии: это был креационизм, утверждавший, что души не предсуществуют, а творятся только в момент телесного рождения.

В) Убеждение в божественности души было распространено среди апологетов. Они ссылались на стоиков и утверждали, что с душой связан дух (пневма), который имеет божественную природу. Однако и такие великие апологеты, как Ириней, отрицали этот взгляд: божественный дух может,— писали,— обнаружиться в человеке только путем любви, поскольку к его природе он не принадлежит. Душа не является божественной, она есть только образ Бога.

Г) Среди ранних церковных писателей существовало и, возможно, даже преобладало убеждение в том, что душа является телесной. Это убеждение также было дохристианским, греческим; аргументы и здесь брались у стоиков. Не только апологеты латиняне, более зависимые от стоицизма, но также и принадлежавший к исконно греческой культуре Ириней, полагали душу тончайшим видом тела. В любом случае, кроме этой концепции у Отцов Церкви появилась концепция нематериальности души, которая впоследствии возобладала только в правоверной философии; правда, она появилась относительно поздно, хотя уже вполне выраженно выступала у Афанасия.

Д) Среди апологетов были также и те, кто считал тело чуждым элементом человеческой природы, тюрьмой для души. Этот взгляд был также дохристианским, восходил к греческой философии, к Платону. Однако и здесь, кроме античного, у апологетов появился и другой взгляд: Ириней включал тело наравне с душой в природу человека; Афиногор понимал человека как единство души и тела.

3. *Новая метафизика.* В Евангелии не было всей теории Бога и души, а тем более теории космоса; однако в нем была основа для выработки таких теорий. Евангелие не провозглашало дуализма Бога и мира, но, однако, свидетельствовало о человеческой греховности и о жертве Христа, которая не была бы нужна, если бы мир имел божественную природу; таким образом опосредованно оно приводило все-таки к *дуализму.* Евангелие не содержало утверждения о том, что мир появился из ничего, однако повествовало о всесилии Бога, а Бог не мог бы быть всесильным, если бы, создавая мир, вынужден был бы приспосабливаться к вечной материи или к вечной идее; Евангелие опосредованно подводило к сотворению из ничего. В Евангелии нигде *эксплицитно* не

было упомянуто о бессмертии души, однако было обещано спасение, а спасение не согласовывалось со смертностью, ибо склонялось опосредованно к принятию *бессмертия души*. Евангелие не учило о бессмертии души, однако принятие бессмертия души приводило к признанию ее нематериальности в том случае, если все материальное преходяще; следовательно, Евангелие приводило опосредованно к признанию *нематериальности души*.

Метафизические утверждения, которые имплицитно содержались в Евангелии, выделили из него ранние христианские философы. Но ни одна древняя система метафизики не могла в целом удовлетворить требований Евангелия, но они требовали создания новой метафизики.

А) Древние понимали таким образом: либо мир в целом происходит от Бога и в таком случае имеет божественную и совершенную природу, либо он не совершенен, не божественной природы, и в таком случае от Бога не происходит. Третьей возможности они не допускали. Христиане же, собственно говоря, пришли к третьей концепции: *мир в целом происходит от Бога, но не имеет божественной природы*. Первые исходили весьма последовательно из божественного всесилия, вторые — из жертвы Христа, которая не была бы необходимой, если бы мир имел божественную природу.

Б) Аналогичное изменение произошло с концепцией души. Древние понимали ее следующим образом: либо душа божественна и, следовательно, бессмертна, либо она смертна и в таком случае не божественна. Третьей возможности они не знали, поскольку либо признавали только вечное божественное бытие, либо преходящее земное бытие. Христианские философы стояли, собственно говоря, на третьей позиции: *душа бессмертна, но не является божественной*. Первое следовало из заповеди спасения, а второе — из жертвы Христа.

В) Наконец, древние понимали следующим образом: либо нечто является изменяемым, либо неизменным. То, что является изменяемым, имеет начало и конец, а то, что неизменно, не имеет ни начала, ни конца. Христианские апологеты допускали третью возможность: *душа имеет начало, но не имеет конца*. Первое следовало из божественного всесилия, а второе — из заповеди спасения.

Нечто подобное имело место и в других проблемах метафизики: вера приводила к другим решениям, отличным от тех, которые нашел автономный разум.

Историческое значение апологетов Востока основывалось

на том, что, стоя на основании как Евангелия, так и греческой философии, они соединили Евангелие с греческой философией и сформулировали христианское учение в терминах греческой науки. Они были теми, кто понял учение Христа не только как религию, но, вместе с тем, и как философию; для доказательства ее истинности они обращались непосредственно не только к вере, но также и к бесконечному разуму, который является судьей в философии, и поэтому поставили христианское учение на один уровень с философией. Евангелие не было философией, но апологеты вывели из него философию. Самые первые из них думали, что их философия будет идентичной философии греков, поскольку они начали с того, что восприняли готовые античные теории; однако убедившись, что эти теории не гармонируют с их верой, они создали новые; термины остались греческими, но их содержание было уже другим. При этом философия апологетов изначально склонялась к той из античных теорий, которая была наиболее трезвой и натуралистической, — к теории стоиков; только в III столетии выяснилось, что христианству более близок идеализм Платона.

Последователи. Апологеты обосновали только основные положения христианской философии, не создав систему. Но вскоре на заложенном ими фундаменте появились системы христианской философии Оригена, Григория из Ниссы и других мыслителей.

Ориген

После гностицизма, который имел внехристианское происхождение и был только приспособлен к христианскому учению, следующая за ним философская система явилась уже порождением христиан. Эта первая систематически разработанная система появилась в александрийской школе Катехетов в первой половине III в. и была создана Оригеном.

Источники. В то время как на гностицизм сильно влияли верования азиатского Востока, система Оригена зависела прежде всего от г р е к о в: он стремился к выражению христианства с помощью понятий греческой философии. В то время как на апологетов сильное влияние оказали стоики, у Оригена явно преобладало влияние Платона. Главным посредником между греческий наукой и христианским учением был для Оригена Климент из Александрии, признанный знаток греческой философии. На Оригене также отразились синкретические доктрины, которые в то время преобладали в

Александрии. Образец этих доктрин дал Филон. С Плотином же Ориген имел общего учителя — Аммония Сакка. Философские системы Плотина и Оригена появились в одно время и исходили из одних и тех же источников. Вторым источником философской системы Оригена была работа, которая была проведена ранними христианскими писателями-апологетами.

Предшественник. *Климент* (Тит Флавий Климент) *из Александрии* (род. примерно в середине II в., ум. ок. 215 г.) был, по-видимому, с 189 по 202 г. преподавателем христианской школы в Александрии, которую оставил во время преследований христиан. Его работы состоят из трех разделов: «Увещевание язычникам» (195 г.), в ней обсуждаются заблуждения варваров; «Педагог», написанная достаточно кратко, работа впоследствии представляла собой христианское учение о морали; «Строматы» — афористически написанная работа, которая развивала основные положения христианского учения, представленного не как вера, а как знание, полностью соответствовала античной философии. Убежденность в этом позволила Клименту щедро использовать идеи этой философии. Он был философски несамостоятелен и эклектичен, но, однако, ему удалось создать программу христианского учения, и он много сделал для того, чтобы греческая интеллектуальная культура стала применяться при формировании христианской философии.

Его программу выполнил Ориген: на основе веры, которая дает факты (как это было сформулировано позже), он стремился получить знание, которое эти факты объясняет.

Жизнь Оригена. *Ориген* (185/186—254 гг.), прозванный *Адамантом* за свой упорный труд, был самым прославленным и самым влиятельным христианским теологом Востока. Он происходил из Александрии, родился в семье христиан. Был учеником Климента, но слушал также Аммония Сакка. Очень рано познакомился как с библейскими произведениями, так и с философскими греческими работами Платона, неопифагорейцев и стоиков. В восемнадцать лет начал учиться в школе Катехетов, а в 201—231 гг. возглавлял эту школу. Обвиненный в ереси и осужденный александрийским синодом, был лишен должности и в 232 г. изгнан из Александрии. Впоследствии жил в Кесарии, где основал школу, которая быстро получила известность.

Произведения. Основное произведение Оригена носило название «О принципах» и было написано между 220 и 230 гг., явившись первой попыткой систематического изложения всей совокупности истин веры. Среди философских

работ Оригена важной является работа «Против Цельса» (246—248 гг.), написанная в ответ на обвинения, выдвинутые этим платоником против христианства.

Взгляды. 1. *Логос.* Ориген обосновал соответствие откровения, на которое опирается вера, разуму, на который опирается знание, соответствие учения об откровении христиан с учением о разуме греков. Исходя из этого принципа и используя греческие связи, он построил здание христианского знания.

Христианские принципы достаточно просто соотносились с тем религиозно окрашенным взглядом на мир, который был распространен среди александрийских греков III в. Но был один пункт, который разделял Писание и философию: это учение о приходе в мир Бога-человека. Если бы не это обстоятельство, христианская философия могла бы воспринять систему варваров или александрийских иудеев, неопифагорейцев или Филона. Между тем, оперирующий только самими абстракциями александрийский идеализм должен был быть приспособленным к этому факту, содержащемуся в Библии.

С помощью какого понятия философия, для которой Бог и человек были острым противоречием, могла воспринять Бога-человека? Для этой цели подходило только одно понятие — понятие Логоса, которое в греческих и иудейских спекуляциях являлось опосредующим звеном между Богом и человеком.

Концепция Логоса, введенная в христианское учение для обоснования Бога-человека, вместе с тем использовалась для разрешения метафизических проблем, прежде всего отношения Бога к миру. Уже у некоторых апологетов возвышенное понимание Бога склоняло их к отрицанию того, что Бог является творцом мира, поскольку совершенная причина не может иметь несовершенных следствий. По примеру нехристианских александрийских философских систем, в соответствии с которыми мир с помощью Логоса выделился из Бога, Логос и в христианских философских системах стал посредником в творении: не Бог-Отец, а Сын-Логос является непосредственным творцом мира. Таким образом, эта философская система не многим отличалась от варварских александрийских философских систем и гностицизма; Христос оказался включенным в иерархическую систему как одна из гипостаз, как этап в выделении мира из Бога. Он стал пониматься как Бог, однако не первичный, поскольку может стать телесным и войти в изменяющийся мир, в то время как Бог-Отец остается неизменным и внемировым бытием.

В соответствии с этими метафизическими спекуляциями на второй план отошла жизнь Христа, которая составляла их исходный смысл; сотериологическая роль Христа была замещена космологической, из спасителя мира он превратился в его метафизический элемент. В этом переосмыслении факта Евангелия в метафизическую спекуляцию принимали участие многие из христианских писателей, но больше всего — Ориген.

2. *Бог и мир.* Философская система Оригена состояла из трех частей: 1) Бог и Его откровение в творении; 2) падение сотворенного и 3) возвращение с помощью Христа к исходному состоянию. Рамки системы, следовательно, были эллинистическими, типично александрийской была схема падения и возвращения, но в эти рамки было включено христианское содержание — искупление с помощью Христа.

А) Бог, в концепции Оригена, был далеким и абстрактным, высшим из всего того, что известно, и поэтому непонятным по своей сущности и познаваемым лишь через отрицание и опосредование, в противоположность обыденным вещам, которые разнородны, изменяемы, конечны и материальны. Бог же является единым, неизменным, бесконечным, нематериальным. К этим повсеместно признанным среди александрийских философов характеристикам Бога Ориген добавил другие, собственно говоря, христианские качества: Бог есть доброта и любовь.

Б) Христос-Логос является для Оригена гипостазой бытия, «вторым богом» и первой ступенью в процессе перехода от Бога к миру, от единства к множеству, от совершенства к несовершенству. Христос-Логос выделился из Бога, и, в свою очередь, из него выделился мир; он является творцом мира. В этой спекулятивной теории Логоса содержится наиболее возбуждающая интерес точка зрения оригенизма — особая христианская вера сведена здесь к обобщенной концепции эллинистических философов. Однако оригеновская концепция Логоса обладала собственно христианскими чертами: в соответствии с ними Логос был не только творцом мира, но и его спасителем.

В) Мир появился целиком из Бога. Не только души, которые являются его наиболее совершенной частью, но даже и материя (вопреки гностикам) является божественным творением, следовательно, он был сотворен из ничего. Однако, будучи сотворенным,— по идее греческой философии,— он вечен и в силу этого не имеет начала, так же как и Бог. Либо — таким образом Ориген аргументировал

вечность мира — с тех пор как существует Бог, должно существовать и поле его деятельности. Мир является вечным, но не вечен ни один из его видов: тот определенный мир, в котором мы живем, когда-то появился и когда-нибудь погибнет для того, чтобы уступить место новому. Наш мир отличается от всех других миров, поскольку только в нем Логос становится человеком.

3. *Падение и спасение душ.* Души появились вместе с материальным миром и сотворены от века. Они не только бессмертны, но и вечны; они имеют, по представлениям Платона, преэкзистенцию. Чертой сотворенных душ является свобода. В то же время добро не присуще их природе: исходя из своей свободы они могут быть использованы как для добра, так и для зла. Природа всех душ одинакова, если одна из них является высшей, то другие — низшими, если есть между ними добро и зло, то это следствие их свободы: одни используют ее, чтобы пойти за Богом, другие — нет; в целом же, ангелы пошли за Богом, а люди — против него. Их падение явилось переломным моментом в истории мира, поскольку Бог принизил души и, принижая, соединил их с материей. В любом случае сила Бога преобладает над материей и злом, и с помощью Логоса все души будут спасены. После отлучения от Бога наступил второй период в истории мира: возвращение к Богу, поскольку зло в конечном счете только негативно и только отвращает от Бога, от совершенства и полноты бытия; чтобы этого избежать, необходимо души обратить к Богу. Путь обращения идет через познание; в этом выражался греческий интеллектуализм, который был отражен Оригеном. По его мнению, познание содержится в христианском учении. По аналогии с варварскими александрийскими системами, Ориген утверждал, что концом истории мира будет апокатастаз, или всемирный поворот к первичному источнику, к Богу. Эта перспектива поворота к совершенству и счастью придавала системе Оригена определенный оптимизм.

Сущность философии Оригена. В философской системе Оригена христианская истина впитала в себя черты александрийского неоплатонизма. Идеалом философской системы является монизм: достижение единства между Богом и миром. Средством же был градуализм: введение опосредованных ступеней и прежде всего Логоса. Оригенизм был равнозначным явлением по сравнению с филонизмом: то, чем для иудеев была система Филона, а для греков — философская система Плотина, тем для христиан была философская система Оригена. Христианская философия, построенная по

александрийской схеме и, возможно, наименьшим образом от нее отличающаяся,— это и есть оригенизм.

В частности, концепцию Оригена формировали: теория христианства — как знания; Бога — как неизменного и непознаваемого бытия; Христа — как Божественного Логоса и как творца мира; мира — как вечного; души — только в случае падения соединенной с телом; зла — как отвращения от Бога; истории мира — как падения и обращения духов, спасения, получаемого посредством познания; конца истории — как апокатастаза. При целостном принципиальном неоплатонизме этой философской системы в ней проявились, однако, собственно христианские черты: так, например, вопреки античному универсализму, формировалось более индивидуальное понимание мира, а вопреки детерминизму — убеждение в свободе духа.

Оппозиция против оригенизма и его влияние. Эта философская система также оказалась несоответствующей усилиям христианского учения. Апологеты нашли решения для отдельных проблем христианской философии, но соединение проблем в философскую систему, на что решился Ориген, уводило в сторону от правоверного учения. Представители церковной традиции были вынуждены выступить против учения Оригена. Первым его осудил епископ Теофил в Египте; этот факт впоследствии сыграл значительную роль в истории теологии и христианской философии. Наиболее решительным и деятельным противником оригенизма проявил себя епископ Мефодий (ум. в 311 г.). Он отрицал вечность мира, преэкзистенцию душ, естественное равенство всех духов, спекулятивную теорию падения человека, трактовку тела как узилища души. В Риме взгляды Оригена были осуждены в 399 г. В завершение всего V Собор подтвердил его отрешение.

Несмотря на это, влияние Оригена было очень сильным. Все более поздние системы греческой патристики находились в общей конструктивной зависимости от его воззрений, хотя и высказывали гетеродоксальные взгляды. Прежде всего к последователям Оригена принадлежали Отцы-каппадокийцы. Он был образцом в стремлении к системе и в согласовании христианской истины с выводами философии. Все то, что в более поздней христианской философии было неоплатонизмом, явилось только разновидностью взглядов Оригена.

Церковная традиция, которая отвергла доктрину Оригена, вынуждена была создать другую, чтобы ее заместить. Речь прежде всего шла о принципиальном для христианства уче-

нии о Христе, Его божественности и человечности. В христологических идеях в первые века не было недостатка: существовал адаптационистский взгляд, в соответствии с которым Христос не был Богом, а был только человеком, которого Бог усыновил; имел место модалистский взгляд, по которому Христос был не отдельной личностью, а лишь проявлением единого Бога; докетический взгляд, в соответствии с которым Христос реально не существовал и как человек он был только явлением. Этим взглядам давалось философское обоснование. Например, адаптациане ссылались на Аристотеля, а модалисты — на стоиков и их номиналистские теории.

Над всеми этими идеями верх взяла эллинистическая теория платоновского типа. Она пользовалась понятием Логоса, модифицируя теорию Оригена, но строилась по той же схеме, на тех же самых основаниях, что и у него; она отбрасывала субординационизм Оригена, а это означало понимание Христа как подчиненного, более низкого по статусу, чем Бог-Отец. Удовлетворительную формулу нашел Тертуллиан: Бог и Христос являются двумя разными особами (гипостазами), но единой субстанцией. Первая часть этой формулы соответствовала взглядам Оригена, вторая — отличалась от них. Церковь приняла решение Тертуллиана, заменив единую формулу бинарной через тройственную. Она установила догмат Святой Троицы. С помощью этого решения христология и всё церковное учение не порвали с принципиальными устремлениями Оригена, а, напротив, разделили их; Церковь стояла на позициях эллинистической философии — с одним, но принципиальным ограничением: *гомоузией,* или сосубстанциональностью божественных особ. Гомоузия была результатом философских ожиданий, но для человеческого ума оставалась чем-то непонятным.

Аналогично была решена вторая равнозначная проблема: отношение Бога-человека не только к божественной природе, но и к человеческой. Ириней указал путь решения, и нашел соответствующую формулу, выведенную с учетом юридической казуистики Тертуллиана, благодаря ему появилось учение о «двух природах» Христа. То, что Христос является одновременно Богом и человеком, что в одной особе действительно связывается божество и реальный человек, стало предметом веры, обязывающим христиан принять и другие догматы, такие как единство Бога, единство Бога и Творца, творение из ничего, появление зла из свободы, спасение с помощью Христа, воскрешение всего целостного человека.

Намерения Оригена были выполнены, хотя и не в том

виде, который он им придал. Над верой Евангелия появилась спекулятивная надстройка. В ней сотериологическая точка зрения отошла на второй план, философские проблемы взяли верх над всеми остальными: прежде всего проблема познания над проблемой спасения, а философские абстракции над конкретными идеями Библии. Боялись того, что факты, которые давало Евангелие, будут переведены в символы, что Бог, понятый как истинное бытие и причина мира, заслонит собой Спасителя. Тогда могло случиться то, что христианское учение явилось бы лишь одной из разновидностей античного идеализма. Этому помешало особое моральное учение христианства, а также таинство Христа, заключенное в учении о гомоузии,— они сохранили христианство от грозящего ему в IV в. растворения в независимом от веры идеализме. Собственно и таинство, опирающееся в объяснении на помощь старой чисто рациональной философии, требовало и привело к созданию особой христианской философии.

Григорий из Ниссы

Процесс систематизации, который был начат Оригеном, продолжал развиваться, однако, начиная с IV в., в изменившихся условиях. Принципиальные догматы были установлены (прежде всего догмат Троицы в 325 г.), и с этого момента существовало уже правоверное учение, которое не надо было заново создавать, а следовало лишь объяснять и защищать. Поэтому начался новый период патристики. Главными систематиками Востока в этот второй период были Отцы-каппадокийцы, среди которых выделялся в качестве философа *Григорий из Ниссы*.

Предшественники. Главным предшественником был Ориген. Григорий сохранил принципиальное строение его системы, а в частностях отступал от нее, поскольку его учение не было правоверным. У Оригена он воспринял традиции платоновского учения; примером для него выступали Платон и неоплатоники. Григорий отдавал предпочтение Платону перед Плотином: отказался от эманатизма и сохранил идеализм. Благодаря Оригену и Григорию христианская догматика получила свои основополагающие формулировки в платоновских понятиях.

Жизнь и работы. *Григорий* (ок. 335—394 гг.) родился в Кесарии, в Каппадокии. Вначале он был учителем риторики; под влиянием своего брата Василия, прозванного Великим, посвятил себя религиозной деятельности. Позже стал епис-

копом Ниссы, и в этой должности защищал (так же, как это делали два других Отца-каппадокийца, Василий и Григорий Назианзин) правоверное учение Церкви от ересей, особенно против арианизма.

Главным произведением Григория были «Большие катехетические речи», которые представляли собой первую философскую систему правоверной теологии. Основное мистическое произведение носило название «О жизни Моисея».

Взгляды. 1. *Рационализм.* После того как были установлены основные догматы, изменилось соотношение веры и разума и были поставлены новые задачи перед знанием. Христианский философ был уже менее свободен, поскольку теперь он должен был считаться с установленными догматами. Собственно говоря, задачей перестало быть нахождение и доказательство случайной истины, теперь этой задачей стало объяснение установленной истины; истина не требует доказательств, когда она установлена, а когда она установлена, то она является откровением.

Григорий сохранил после Оригена уверенность в полном соответствии веры свободному знанию. Он считал, что правильное понимание должно дать тот же результат, что и откровение, и в силу этого истины веры могут быть доказаны. Но в то же время выводы его и многих других мыслителей, которые шли его путем, были трактовками особого рода: они были объяснением (поскольку истины веры не требуют доказательств, а только объяснения (толкования) и, вместе с тем, они были одновременно доказательством (поскольку истины веры все-таки могут быть доказаны).

Григорий доказывал различные теологические положения. Но вначале — существование Бога: сложное строение мира побуждает принять существование Бога, поскольку мир без Бога объяснить не удается. Доказывая Его *единственность,* Григорий аргументировал, что Бог перестал бы быть совершенным, если бы Его особенности были разделены между многими богами. Доказывая *бессмертие души,* он подкрепил это положение тем утверждением, что Бог создал мир из любви, и из этого утверждения сделал вывод, что Он должен был сделать его наполненным благами и создать такие существа, которые способны пользоваться ими; существа, которые могут пользоваться божественными благами, должны быть в чем-то похожими на Бога и поэтому должны принимать участие в божественной вечности. Более того, кроме этих доказательств, которые философы также находили независимо от христианства, он стремился доказать и те, которые христи-

анство провозглашало вопреки любой свободной философии, как, например, догмат Троицы.

Григорий истолковывал все истины и все доказывал, для каждой из истин он искал и находил объяснение. Это была позиция рационалиста, но его рационализм был особого рода: он был *гетерономическим;* разум должен решать любые задачи знания, но не самостоятельно, а только в соответствии с догматами веры. Такой рационализм стал типичным для схоластической философии.

Наконец, рационализм Григория не исключал *мистического* познания наряду с рациональным. Так обстояло дело у Григория, Платона, Филона и Плотина, так же и впоследствии это было у большинства Отцов Церкви. Основой мистики Григория было его убеждение в том, что душа является «образом и подобием Бога», Бог усматривается в ней, как в зеркале; если зеркало не утратило чистоты, то в душе можно непосредственно увидеть Бога и вечные истины.

2. *Платонизм.* Старые философские принципы, на которых Григорий основывал свои рассуждения, были платоновскими. Он вслед за Платоном принимал, что общие идеи существуют вне единичных вещей. Эти положения он применил сначала к догмату Святой Троицы. Могут ли божественные ипостаси составлять единую субстанцию? Могут, поскольку на самом деле каждая божественная ипостась является отдельной, но их божественность является единой и тождественной. Имя «Бог» означает не особу (в таком случае мы могли бы иметь трех богов), но сущность, которая едина. Восприняв платоновскую точку зрения, Григорий не усматривал в догмате Троицы ничего особенного и таинственного. «Если бы мы,— писал он,— название «человек» применяли не к отдельным людям, а к тому, что составляет их сущность, то Петр, Павел, Варнава были бы не тремя, а одним человеком».

Так же по-платоновски Григорий понимал сотворение человека. Вид он считал первичным по отношению к индивидууму, утверждая, что первым творением Бога был человек как вид, вечный и лишенный личностных черт; как вид он существовал не реально, а только идеально, в разуме Бога.

Платоновской была *психология* Григория. Он отрицал аристотелевское понимание души, и понимал ее как «простую и не сложную», для существования которой не нужно тело.

Неоплатоновской была *эсхатология.* Григорий провозглашал возвращение всего сущего к исходному состоянию или, в конечном счете, соединению с Богом. В христианской фор-

мулировке это означало спасение всех душ. Оно точно соответствовало апокатастазу Оригена и других александрийских философов. Григорий обосновал эту концепцию доказательством негативной природы зла, которое как негативное не может быть вечным видом бытия.

3. *Имматериализм (идеализм).* Из платоновского духа выводилась также космология Григория. Но она была его самостоятельным творением и определила для него особое место среди философов, в частности среди христианских философов. Это была имматериалистическая космология, или, как говорили, идеалистическая, и ее исходным пунктом было положение о том, что материя не реальна, то есть бытие имеет исключительно идеальную природу. Аргументация Григория была не менее оригинальной, чем само это положение: качества являются нематериальными, а из качеств складываются вещи, следовательно, вещи — нематериальны. Последующая аргументация носила религиозный характер: нематериальная сущность может создавать только нематериальные объекты. Бог же является нематериальным. Таким образом, мир, который есть его продукт, также должен быть нематериальным. Допущение, что он материален, приводит к утверждению, что мир не сотворен Богом, и, следовательно,— к атеизму, поэтому это допущение необходимо отбросить. Таким образом, на раннем этапе развития философской мысли были предприняты усилия для того, чтобы преодолеть дуализм идеального и реального мира в духе чистого идеализма, признающего только идеальный мир.

Значение Григория. Хотя Григорий и был последователем Оригена, однако принципиально отличался от него пониманием философии: он перешел от ее автономного понимания к гетерономному; если у Оригена философия была свободной, то у Григория — уже ограниченной догматами веры. Такое понимание, однако, не выделяло Григория среди христианских писателей, поскольку считалось естественным. Его выделяло другое — *имматериализм.* Развитие христианской мысли пошло затем реалистическим путем, и Григорий остался обособленным в своем стремлении связать христианскую веру и имматериальный (идеалистический) взгляд на мир.

Противники. Деятельность Григория и других Отцов-каппадокийцев была направлена на борьбу с распространявшимися в то время ересями. Типичной ересью первых веков христианства был гностицизм, а во времена Григория ею стал типичный для IV в. *арианизм.* Он был направлен против ос-

новополагающего догмата христианства, догмата Троицы, занимал вместе с другими ересями того времени *натуралистическую* позицию — христианскую истину желал видеть доступной естественному разуму, не отличаясь от истин варваров и иудеев. Исходя из такой позиции, понятно, что арианизм и близкие к нему ереси не дали новых философских идей, а придерживались дохристианских представлений.

Взгляды Григория, хотя он выступал в защиту правоверного учения, сами оказались не вполне правоверными и нашли противников среди представителей Церкви. Августин откорректировал их по принципиальным позициям: не сохранились ни идеалистическая интерпретация Троицы, ни апокатастаз.

Тертуллиан

Кроме основного течения, которое стремилось, в соответствии с принципами античной науки, продемонстрировать правильность христианского мировоззрения, среди апологетов существовало и другое, негативно настроенное не только по отношению к античной науке, но и вообще к любому светскому учению. Для этого течения христианство имело смысл, собственно говоря, вопреки принципам античной науки. В то время как основное течение развивалось главным образом на Востоке, среди еще живой греческой традиции, второе имело сторонников, по преимуществу на Западе, среди римлян; там, где работал главный мыслитель этого направления Тертуллиан.

Жизнь и работы Тертуллиана. *Тертуллиан* (род. ок. 160 г.— ум. после 220 г.) родился в Карфагене, в семье варваров. Жил в этом городе и считался прекрасным юристом. Развитие его взглядов было следующим: в 197 г. он принял христианскую веру, через двадцать лет отошел от Церкви и присоединился к секте монтанистов (секта была названа по имени Монтана, ее организатора). Секта появилась во II в. и была аскетическим и мистическим движением, реакцией на либеральное течение в Церкви; Монтан провозглашал необходимость возврата к начальной суровости христианской жизни в ожидании реализации Царства Божия на Земле.

Ориентация философии Тертуллиана была не метафизической, как у большинства Отцов Церкви, а правовой; это объясняется как влиянием его исходного образования и воспитанием, так и соответствием духу римской культуры. На философские взгляды Тертуллиана наибольшее влияние оказал стоицизм, бывший в тот период самым влиятельным

философским направлением в Риме; в то же время Тертуллиан находился в оппозиции к платоновскому идеализму, который впоследствии взял верх в христианстве. Работы Тертуллиана, главным образом монографические, были либо аскетически-этическими, либо апологетически-догматическими по своему содержанию и явились результатом как домонтанического, так и монтанического периодов в его творчестве.

Взгляды. 1. *Враждебное отношение к науке и разуму.* Тертуллиан отбросил попытки согласования откровения и разумного знания и сделал акцент на противоречиях между христианством и светской культурой. Он стремился показать, что разумное знание является: а) *бесполезным,* поскольку истина и без него известна, будучи полученной в результате откровений и изложенной в Святом Писании, б) *невозможным,* ибо истина выходит за пределы разума, и в) *вредным,* если приводит к ложным учениям и моральной гибели.

В образных выражениях Тертуллиан описывал пропасть между христианством и философией: «Что может иметь общего философ и христианин, ученик Греции и ученик неба, тот, кто стремится к вечной жизни, и тот, кто стремится к земной славе, тот, кто говорит, и тот, кто действует? Наше учение говорит нам о поиске Бога в простосердечии, а не платоновскими или стоическими методами; после Христа не нужна никакая любознательность, и нет необходимости в каких бы то ни было поисках после Евангелия. Никто не может познать истины без Бога и никто не знает Бога без Христа. Каждый ремесленник-христианин нашел Бога и может ответить на любой вопрос, касающийся Его, в то время как Платон, самый великий из варварских философов, убеждает, что трудно обнаружить Строителя мира».

Негативную позицию по отношению к науке Тертуллиан обосновывал прежде всего тем, что ее цель — при помощи разума познать истину — является невыполнимой. Истина совершенно иная, чем ее представляет себе разум; то, что для разума является невозможным и абсурдным, то, собственно говоря, и является истиной. Воскресение Христа «является истиной, собственно говоря, потому, что оно невозможно»; можно и нужно верить в то, что для разума представляется недоразумением («верю, потому что абсурдно»). Эта формулировка приписывается Тертуллиану, хотя она в его работах не содержится. Для познания истины недостаточно усилий разума, необходимо еще приготовление сердцем к откровению.

2. *Негативный взгляд на природу человека.* Вместе с наукой

Тертуллиан отрицал человеческий разум, который ее создал. На всю человеческую природу он имел негативный взгляд: отказывал человеку во всех высших способностях, так же как и в способностях творить добро, познавать истину, сохраняя за человеком лишь низшие, телесные и чувственные проявления. Какая-то разумная римская трезвость подталкивала его к необходимости противостоять спекулятивной фантазии поздних греков, не знавших границ в наделении властью и способностями человеческой души. Однако прежде всего Тертуллианом руководила особая интенция — принизить человеческую природу. Принижая ее, он лишал ее всех врожденных способностей, для того чтобы освободить место для сверхъестественной любви и откровения. Он стремился показать, что вся мудрость и вся доброта, которые есть в человеке, не проистекают из его собственной природы, а являются божественным даром. Все, что телесно,— плохо, в человеке же нет ничего, кроме тела. Тертуллиан унижал человека, чтобы выявить всесилие и любовь Бога.

3. *Материализм.* Прежде всего в человеке Тертуллиан видел только материальную и чувственную сущность. Его психология была материалистической, а теория познания — сенсуалистической. Хотя он и был противником греческой философии, однако он использовал в своих работах и ее аргументы; в то время как большинство христианских писателей шло за Платоном, Тертуллиан пошел вслед за стоиками. По их примеру он предлагал аргументы в пользу телесности души: если бы она не была телесной, то не могла бы воздействовать на тело.

Материалистическая концепция применялась им не только к человеку,— как и стоики, любое бытие он считал телесным: «Поскольку это так, то оно является телом особого рода; нет ничего бестелесного вне того, что не существует». Следовательно, и Бога он понимал как телесное существо: «Кто же откажется от того, что Бог является телом, поскольку он есть дух? Значит, дух является телом по происхождению». Этот факт заслуживает внимания в силу того, что среди различных философских доктрин, которые пытались приспособить к христианству, не было недостатка и в материалистических доктринах; материализм был у ранних христиан философией меньшинства, однако пользовался у них все большим признанием.

Тертуллиан везде проводил ту трезвую точку зрения, которая характерна для римского разума. В то время как Отцы Востока воспринимали учение Христа как философию, он понимал его как п р а в о, и религия получила от него право-

вые формулировки. Римлянин, не склонный к буйным спекуляциям Востока, делал и в религии акцент на том, что связано с жизнью и деятельностью, с обыденными человеческими потребностями. В то же время в этом восприятии религии основным элементом был не Бог на небе, а Церковь на земле. В то время как на Востоке рассматривались догматы, касавшиеся природы Бога, Тертуллиан сконцентрировал внимание скорее на тех из них, которые имели своим объектом человека.

Сущность тертуллианского восприятия христианства составляло:

1. Противопоставление религии светской культуре — вопреки преобладавшей среди философов тенденции к согласию со светской культурой.

2. Опора христианской философии на материализм и сенсуализм — вопреки преобладавшей тенденции к опоре на спиритуализм и рационализм.

3. Восприятие религии с точки зрения практической жизни, права, обыденных религиозных потребностей — вопреки ее восприятию с точки зрения спекулятивной философии и перспектив вечности.

И, наконец и прежде всего,

4. Взгляд на мир, дающий возможность возвысить Бога за счет принижения человека,— вопреки преобладавшей среди христиан тенденции показать величие Бога через величие Его дела.

Оппозиция и влияние. Церковь не принимала концепцию Тертуллиана, хотя многие характерные особенности его взглядов она включила в свое учение. Церковь не пошла вслед за его крайним материализмом, как не пошла и за крайним имматериализмом Григория из Ниссы. Тертуллиан сам в конце жизни порвал с Церковью и присоединился к ереси монтанистов. В своей натуралистической концепции христианства он не был одинок: ее разделял, прежде всего, Арнобий (на границе III и IV вв.), который также имел сподвижников в своих выступлениях против эллинистической культуры.

Тертуллианизм никогда не был ведущей доктриной в христианской философии и теологии, однако как побочное течение он время от времени возвращался в различных видах: либо во враждебном отношении к науке (например, в антидиалектическом движении XI в.), либо в попытках согласовать христианство с материализмом и сенсуализмом (например, Гассенди в XVII в.), либо в юридическом и социальном понимании религии, либо в принижении человека ради

покорности его Богу (наиболее крайнее выражение этого — у Паскаля в XVII вв.).

Августин

На Востоке христианские философы поддерживали старую греческую традицию, на Западе они пытались идти собственными путями; в то же время Восток сразу придал христианской философии высокую культуру, Запад же дал ей самостоятельность. Запад в большей степени был причастен к тому, что христианская мысль явилась новым началом в истории философии, не порывала с античной традицией (как того хотели Тертуллиан и другие эллинофобы), но также и не подчинялась ей (как это делали Ориген и его последователи). Запад выработал философскую концепцию, которая стала выражением особой христианской позиции по отношению к Богу и миру. Это произошло в конце IV и начале V в. и было заслугой Святого Августина.

Жизнь Августина. *Св. Августин* (354—430 гг.) родился в Тагасте, в Нумидии, у отца-варвара и матери-христианки. На родине, а затем в Карфагене, Риме и Милане он был учителем риторики. Работы Цицерона разбудили в нем интерес к философским исследованиям. Хотя он был воспитан матерью в христианском духе, он был не очень с ним близок; вначале он признавал манихейство с его крайним выражением дуализма добра и зла. Позднее, открыв недостатки этой доктрины, перешел к академическому скептицизму. Только в 386 г. изучение работ неоплатоников привело его к догматической философии, а проповеди епископа Амвросия обратили к Церкви. Окрещенный в 387 г., он вернулся в Африку и там выполнял капелланские обязанности, а с 395 г. стал епископом в Гиппоне. Августин с жаром защищал учение Церкви и боролся с ересями, даже с теми, которые привлекали ранее его самого: манихейством, донатизмом, которые выступали против целостности Церкви, и пелагианством, ставящим в зависимость божественную милость от заслуг. Философские интересы Августина в конце жизни все больше и больше уступали место теологическим интересам.

Произведения Августина очень многочисленны. Наиболее ранняя из сохранившихся работ написана в 386 г. под Миланом: «Против академиков» — полемический трактат, направленный против скептицизма; «О блаженной жизни» — книга о зависимости счастья от степени познания Бога; «Монологи» — работа о методе познания сверхъестественной истины. Уже после посвящения, на пути из Милана в Африку, он написал трактат «О величине души» — об отно-

шении души к телу. Большинство произведений Августина написаны уже в Африке. Наиболее крупными являются: «Исповедь», написанная в 400 г., представившая взгляды Августина в личностной, полудневниковой-полумолитвенной форме; трактат «О Троице» (400—410 гг.), представлявший собой систематическое изложение теологических взглядов; «О граде Божием» (413—426 гг.) — основная работа Августина, которая содержит его историософские взгляды, и, наконец, «Исправления» — произведение, быстро написанное незадолго до смерти, в котором Августин собрал свои основные идеи и откорректировал их в церковном духе.

Жизненный путь Августина был достаточно бурным, его характер — неровным, страстным и непокорным, а разум быстро переходил от одной идеи к другой. О нем говорили, что «ни у кого из великих мыслителей не было такого расстояния между взлетами и падениями, которые были у Августина», а также, что среди Святых Церкви не было такого, который бы был так мало свят и настолько человечен, как он. В нем боролись потребность в чистой духовности и пламенная чувственность, чувство возвышенности духовной жизни и потребность в обычно ощущаемых фактах; в нем боролся философ, сторонник автономной интеллектуальной культуры, с христианином, который подчинен Церкви и ее догматам. То один, то другой брал верх, поэтому и нет целостной системы в его работах, нет ее даже в «Исправлениях»; как правило, один из соперничающих элементов его разума уступал другому. В его работах содержится необычное богатство содержания, из которого долгие века черпала идеи христианская философия.

Развитие. На первом этапе Августин стоял на позициях манихейства, затем — академического скептицизма. Позднее произошел поворот к догматической философии в духе Платона. После обращения он перешел от варварских доктрин к христианским. Но и в тот период Августин не придал своим идеям определенного вида: его идеи до конца жизни постоянно изменялись и развивались, переходя от автономной философии к ортодоксальной догматике, от натуралистической позиции к супернатурализму, уверенному в неустанном действии сверхъестественной любви.

Этапы, через которые прошла мысль Августина, не были случайными. Даже манихейство и скептицизм соответствовали определенной стороне его характера, и хотя он отказался от них, ему никогда не удалось полностью избавиться от манихейства и скептической неудовлетворенности относительно врóжденного знания.

Предшественники. Философия Августина выросла на основании как христианских, так и античных философских доктрин. Из античных философов его главным источником был Платон. Платоновский идеализм в метафизике, абсолютизм в теории познания, признание особенностей духа, акцент на иррациональном элементе духовной жизни, дуализм совершенной и земной жизни — все это находило отклик у Августина и влияло на формирование его собственных взглядов. Он знал учение Платона, главным образом в том виде, который ему придали неоплатоники, однако их принципиальный взгляд — монизм и эманатизм — он отбросил и поэтому отделил христианскую философию от философии варваров.

Взгляды Августина

I. Теория познания. 1. *Познание души.* Августин разделял исходную позицию с философами эллинизма: он признавал, что целью человека является обретение счастья и что философия должна его обнаружить. Однако он полагал, что дать счастье может только Бог. Такая позиция была естественной в религиозную эпоху и особенно для христианской философии, тем не менее, ее никто не проводил так последовательно, как это делал Августин.

Для счастья необходимо (вопреки скептикам) познание. Причем, недостаточно самого стремления к познанию, необходимо именно приобретение знания. Собственно говоря, необходимо не всякое познание, а лишь познание Бога и собственной души. Познание природы — это, как он писал по поводу астрономии, «...поиски очень интересные и — очень напрасные. Желаю знать Бога и душу. И ничего больше? Ничего больше». Это ограничение Августин передал столетиям, и оно продержалось все средневековье.

Вопреки скептикам, познание возможно. Действительно, чувства подвергаются заблуждениям, но они, во-первых, подвергаются им не сразу, а, во-вторых, мысль не во всем зависит от чувств; она ищет собственные пути для понимания и может некоторые истины установить самостоятельно.

Августин искал такой метод познания, который не подвержен ошибкам и поэтому является независимым исходным пунктом для знания. Прежде всего он обнаружил, что ошибки появляются тогда, когда мы нечто высказываем о вещах, однако ошибок не бывает, когда мы говорим о явлениях. Даже и ощущение становится истинным, по-

скольку рассматривается его содержание, а не вещи, которые его вызывают. «Не говори ничего более того, чем то, какими вещи тебе представляются, и не будешь обманут».

Но Августин не остановился на феноменализме, он нашел еще одно необычное основание знания. Он обратил внимание, что обвинения скептиков в адрес познания касаются лишь внешних объектов, а не внутренних переживаний. Правильные ответы не ограничиваются в таком случае явлениями, а отражают также и внутренние переживания. В существовании внешних объектов можно сомневаться, сомневаться же в собственной жизни нельзя. Собственная мысль является наиболее истинным из всех фактов. Это знаменитый принцип Августина. По сравнению с психологическим знанием, которое обладает непосредственной истинностью, физическое знание о внешних объектах должно было показаться неистинным, скорее допущением и верой, чем знанием. «Тот, кто желает познать себя, знаешь ли ты, что существуешь? Знаю. Откуда ты это знаешь? Не знаю. Чувствуешь ли ты себя как простую или сложную субстанцию? Не знаю. Знаешь ли ты, что движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что мыслишь? Знаю». Все является сомнительным, кроме того, что я существую и что я мыслю. А в другом месте: «Либо ветер, либо огонь являются источником жизни, но по этому поводу люди сомневались, но кто может сомневаться в том, что он понимает, что желает, что мыслит, что знает, что рассуждает? Несмотря на эти сомнения, он тем не менее живет; если сомневается, то помнит, почему сомневается; если сомневается, то желает удостовериться; если сомневается, то думает; если сомневается, то знает или не знает; если сомневается, то считает, что нет необходимости утверждать».

И затем: «Войди в самого себя, в человеке содержится истина». Этот принцип известен как картезианский, но за множество веков до Декарта он был высказан Августином и явился выражением полного изменения взгляда на познание. Это был разрыв с объективизмом, за пределы которого античность не выходила; мысль, ищущая истину, мысль, которая до сих пор была постоянной и, несмотря ни на какие трудности, воскресала и обращалась к внешним объектам, была отвергнута и направлялась на внутреннюю жизнь познающего. И если до сих пор душа и ее проявления трактовались наподобие вещей, то теперь наоборот: вместе с изменившимися основаниями разума психическая жизнь должна была стать образцом для понимания природы объекта. Понятно, что это изменение оснований произошло в эпоху

религиозно ориентированного философствования; в нем отразилось христианское равнодушие к существующим условиям жизни, оторванность от них и концентрация на спасении и на той внутренней жизни, которую человек ведет.

2. *Познание идей и освещение их Богом.* Что разум познает лучше всего? Внешние объекты? Нет, по Августину, лучше вещей он познает вечные истины. Это второе положение, которое выделяло его теорию познания: несмотря на то, что у него были предшественники в античности, Августин обосновывал ее особым образом, соединяя античные аргументы с новыми.

Мысля, разум — вопреки обыденному убеждению, но в соответствии со взглядом Платона — осознает для себя прежде всего общие и неизменные истины, однако он — это было убеждение, оставшееся от древних,— не является создателем истин, а только их воспринимает; в частности, ограниченный человеческий разум не может создать вечных истин. Но в то же время,— как утверждал Августин, рассуждая в соответствии с Платоном и вопреки сенсуалистам,— разум может воспринимать знание непосредственно, без посредничества тела и чувств. Поскольку разум является только приемником, вещи, которые он познает, должны существовать вне его; познанные вечные истины, по идее, являются отражением вечных истин, которые существуют объективно.

Аналогичным платоновскому методом,— обосновав рецептивную природу познания,— Августин пришел к пониманию идеального мира. Но этот мир в то же время отличался в его представлении от идеального мира Платона, поскольку у него, Августина, идеальный мир был связан с Богом. Вечное существование присуще только Богу, ибо вечные идеи существуют в Боге, являясь божественными идеями. Если душа познает истину, то только благодаря тому, что существует Бог, и Он ее наделяет своими идеями. Знания мы зря считаем властителями нашего ума, поскольку Бог наделяет души ими путем освещения (иллюминации). Эту теорию позже назвали **иллюминизмом.** В соответствии с ней разум так же непосредственно видит истину, как глаза видят вещи. Разумное познание имеет *интуитивный* характер, разум постигает истину непосредственно, без понимания. В то время как, например, для Аристотеля познание Бога было делом понимания, для Августина оно прежде всего акт непосредственной интуиции, созерцания. Понятие интуиции в тот религиозный период было, по вполне понятным причинам, основополагающим понятием теории позна-

ния; но не везде она понималась одинаково: для Филона, для Плотина это был экстаз без мысли, «восхищение»; для христианского философа — это, собственно говоря, усиление мысли. Потому что для первых интуитивное рассмотрение Божества было возможно путем о б ъ е д и н е н и я с ним, для второго же — через о с в е щ е н и е, усиление познавательных сил. У первых рассмотрение Божества было результатом врожденного процесса: разум познает Божество, так как является его частью. У Августина напротив: освещение было понято как *сверхъестественный факт,* как проявление любви. Момент сверхъестественности и любви явился краеугольным камнем христианского учения об интуиции. Если «экстаз» может означать выход за собственные пределы и соединение с Божеством, то интуиция у неоплатоников была обусловлена экстазом, в то время как в христианском подходе интуиция не требует экстаза. Милость освещения дается добрым; подготовка к освещению является скорее тренировкой разума, чем очищением сердца. Августин делал акцент на этом, и познание на своей первой ступени перестало для него быть теоретической функцией — оно стало сугубо практическим действием.

Познание, в котором принимает непосредственное участие Божество, является мистическим познанием. Мистической была экстатическая интуиция Плотина, столь же мистической была и интуиция Августина, однако характер интуитивного познания был в обоих случаях различным. С помощью *просветительского* акцента (усиление естественных сил) и милости Августин создал основы для особого христианского мистицизма.

По примеру греков, Августин признавал, что познание проходит ряд уровней, прежде чем достигает своей цели; учение об уровнях познания он развил дальше. Кроме уровней познания, которые были известны Платону и Аристотелю, он установил,— как это соответствовало духу религиозной философии и как это делали неоплатоники,— еще более высокие уровни, имеющие уже не рациональный, а мистический характер. Эта доктрина, трактующая мистическое познание как завершение рационального, стала образцом для средневековой философии.

Взяв за исходный пункт априорное знание об идеях, Августин полурациональным-полумистическим способом доказывал *исходные положения метафизики:* существование Бога и бессмертие души. Мы имеем незапятнанное осознание вечных истин; все, что вечно, может существовать только в Боге, следовательно, Бог существует. Так же, как другие доказыва-

ли существование Бога как причины мира, так и Августин доказывал, что Бог есть источник истины. Аналогичным способом он доказывал бессмертие души: она должна быть вечной, поскольку, осознавая для себя вечные истины, она принимает участие в вечности. Это был совершенно иной путь, по сравнению с тем, который для доказательства тех же положений использовала, например, перипатетическая философия, принимавшая за исходный пункт опытное знание о реальных вещах.

II. Теоцентрическая метафизика. Августин реализовал то, что было целью его предшественников: он сделал Бога центром философской мысли. Он проводил в мировоззрении примат Бога над сотворённым и полную зависимость творения от Бога; его взгляд на мир был последовательно теоцентрическим. С этим был связан второй момент: *примат души над телом.* И третий момент — *примат чувства и воли над разумом.* Везде перевес был трояким: он был не только *метафизическим,* но также *эпистемологическим* и *этическим.*

1. *Власть Бога над миром.* А) Бог является «наивысшим бытием», поскольку только он один существует в соответствии с собственной природой; всего остального могло бы и не быть. Он один есть независимое бытие; любое другое бытие существует только благодаря божественному предначертанию.

Бог является не только самим бытием, но и причиной любого бытия. И не только причиной его становления, но также и всех его перемен; он не только создал мир, но и непрестанно сохраняет его, как бы творя вновь, вопреки взглядам ранних писателей, согласно которым мир, будучи сотворен только раз, развивается уже самостоятельно. «Если бы Бог у сотворенных вещей отнял свою творящую силу, то они распались бы»,— говорит Августин. Бог управляет миром даже в самом малом. «Не надо слушать тех, кто учит, что высшими сферами управляет Провидение, а низшие потрясают обстоятельства и случайные движения».

Б) Бог является наиболее важным объектом познания: познание преходящих явлений не имеет ценности по сравнению с познанием абсолютного бытия. Вместе с тем, Бог — причина познания, в соответствии с идеей иллюминизма, которая была провозглашена Августином, Он наделяет истинами человеческий разум, ибо самостоятельно сам человек истины обнаружить не может.

В) Бог является наивысшим благом и вместе с тем причиной любого блага. Как любое бытие существует лишь

благодаря Богу, так же и любое благо является благом только с помощью Бога. «Что стоит множество благ и то добро, и это? Освободись от того и другого и смотри, если можешь, на самоё благо, и тогда ты увидишь Бога, который является благом не благодаря иному какому-либо благу, а является благом всех благ». Поэтому Бог является,— сам по себе,— целью жизни. «Благо,— говорит Августин,— означает для меня только то, что означает принадлежность к Богу».

Стремление к Богу лежит в природе человека и лишь соединение с Богом может дать ему счастье: «Он создал нас для Себя, и наше сердце не спокойно до тех пор, пока оно не успокоится в Тебе». Так начинается «Исповедь» Св. Августина. Более того, блага и счастья человек может добиться не сам, а лишь с помощью Бога: они являются результатом Его милости... На чем основывается зло? На отторжении от Бога и на гордыне, которая мнит, что сотворение могло произойти и без Бога. Таким образом, вся этика Августина сконцентрирована в Боге: любое устремление к благу — так же, как и познание истины,— имеет в Боге в одинаковой степени как причину, так и цель.

Кроме этого преимущества, которым в ней обладает Бог, философия Августина выглядит как чистая теология. Но то же самое происходит и в других философских системах той эпохи. Достаточно заменить слово «Бог» «бытием» (абсолютным), чтобы найти аналогии между философией Августина и философией мыслителей предыдущих, религиозно менее ориентированных периодов.

2. *Власть души над телом.* А) Августин построил исключительно спиритуалистическую концепцию души, концепцию, которая была завещана еще Платоном и к которой тянулась христианская мысль. Душа является самостоятельной субстанцией; она не имеет в себе ничего материального, обладает такими функциями, как мышление, время, память; вопреки древним представлениям, она не имеет ничего общего с биологическими функциями. В пользу отличия души от тела говорили следующие взгляды: вначале считалось, что ее функции отличны от функций тела, поскольку они могут быть обращены лишь на себя (можно думать о себе, помнить о себе и т. д.), во-вторых, в противоположность телу, душа не находится в одном месте, так как она чувствует беспокойство в силу того, что тело раздражено.

Душа не только отличается от тела, она более совершенна, чем оно; после греков это не было новостью. Новым было, скорее, обоснование: душа более совершенна, ибо ближе к Богу. Если тело тленно, то она вечна; душа бессмертна, по-

тому что, познавая вечные истины, принимает участие в вечности.

Б) Душу мы знаем лучше, чем тело; знание души является истинным, а знание о теле — неистинным,— это был результат произведенного Августином изменения взгляда на познание. Более того, душа, а не тело познает Бога, которого «нельзя рассматривать телесными глазами, никакими другими чувствами». Тело служит даже преградой в познании: разноголосица ощущений достигает внутренностей мающейся души; отсюда трудность внутреннего видения и необходимость в отказе от телесной жизни, чтобы углубиться в свою собственную душу и обнаружить в ней истины.

В) Исходя из более высокого положения души относительно тела, необходимо заботиться о душе, а не о теле. Роскошь чувств должна быть отброшена, поскольку она возбуждает желание телесных благ и склоняет к возвышению их над духовными благами.

3. *Власть иррациональных сил души над разумом.* А) Принципиально важным видом духовной жизни для Августина был не разум, а воля. Для обоснования этого утверждения была дана следующая трактовка: собственная природа каждой вещи проявляется тогда, когда она является активной, а не тогда, когда она пассивна — это первая предпосылка. Разум же — согласно мнению всей античности — является пассивным,— это вторая предпосылка. Отсюда вывод: человеческую природу определяет не разум, а активная воля. Природа человека проявляется не в том, что он знает, а в том, чего он желает. Этим учением о примате воли Августин порвал с античным интеллектуализмом.

Свои положения Августин применял не только в психологии, но и в теологии: не только в человеческой природе, но и в природе Бога он видел власть воли. Его философия по всей линии перешла от интеллектуализма к волюнтаризму. Это была одна из самых выдающихся перемен, которые отделили новый взгляд на мир от старого.

Б) Иррациональные элементы преобладают не только в сфере действия, но и в сфере самого познания. Истину о Боге, которая перерастает возможности человека, может познать не разум, а вера. Вера является скорее проявлением воли, чем разума, а в еще большей степени делом чувств или, как говорил Августин, «сердца». «Не поймешь глядя, старайся понять веруя. Напряги острые глаза твоего

сердца и смотри, обрати уши сердцу и слушай». Никто не делал такого акцента, как Августин, на участии веры в познании. У него речь не шла о замещении разума, но о его дополнении; вера и разум взаимно дополняемы. «Понимай, чтобы мог верить, верь, чтобы смочь понять». «Существуют явления, которым мы верить не будем, если мы их не понимаем, и существуют другие, которых мы не поймем, если не будем в них верить». Эта концепция далеко отошла от автономного знания, где естественный разум является единственным инструментом и мерой истины; это была концепция, приспособленная к духу христианства; на ней также строилась схоластика.

В) Если даже истина добывается не самим разумом, то уж тем более — благо; если познание является делом воли и чувства, то тем более,— действия. Если теория познания Августина имела волюнтаристский и в целом иррациональный характер, то в значительно большей степени таковой была его этика. Августин, наконец, порвал с древним этическим интеллектуализмом, который преобладал со времен Сократа. Все происходит не так, как утверждали древние, по мнению которых достаточно знать добро, чтобы его творить; необходимо добро любить. Только из любви проистекают добрые (благие) действия, особенно из любви к наивысшему благу, к Богу. Счастья можно достигнуть только через любовь, поскольку только через любовь, которая не требует даже усилий мысли, можно приблизиться к Богу.

4. *Сверхъестественные элементы в естественном мире.* Вся философия Августина была сосредоточена в Боге, едином, абсолютном и совершенном бытии; в соответствии с Ним преходящий мир утрачивает свое значение, а если он и имеет значение, то только как произведение и отблеск Бога. Без Бога нельзя ни действовать, ни познавать, ни существовать. Необходимо просвещение, чтобы познать истину, необходима милость, чтобы поступать хорошо и быть спасенным. Во всей природе ничего нельзя сделать без участия сверхъестественного влияния. Таким был сверхнатуралистический взгляд Августина на мир, который вызывал наиболее острое противостояние.

Все отрасли знания сливались воедино у Августина, ибо, в конечном счете, они имели одно и то же начало, один и тот же объект — Бога. Бог как единое бытие и истина — это содержание метафизики; Бог как источник познания — предмет теории познания; Бог как единственное благо и красота — это предмет этики; Бог как всесильная и исполненная любви ипостась — предмет религии. Старое разделение свет-

ского знания на логику, физику и этику сохранилось в силе, но его основание претерпело изменение: это все науки о Боге, но одна говорит о причине Его познания, вторая — о Его бытии, а третья — о Его благе. Огромное преимущество Бога над миром имело для Августина своим источником то обстоятельство, что любое сотворенное конечно, а Бог — бесконечен. Бесконечность была для Августина наиболее существенной Его характеристикой. Мир — ничто по отношению к Нему, поскольку то, что конечно, есть ничто по отношению к бесконечности, а для того, кто это понял, было бы ошибкой беспокоиться о конечном мире.

С инфинитизмом была связана вторая особенность взглядов Августина — персонализм. Бог есть не только бесконечное бытие, но и является ипостасью, которая способна к милости. Такое понимание отношения к бесконечному бытию выделило философскую основу христианства, в которой Августин выразил сущность Бога: по его мнению, ее составляет воля. Августин порвал с натуралистической концепцией Бога: Бог был для него не только вечным бытием и причиной мира, но также и руководителем мира и сердца. Это говорило об изменившемся взгляде на мир.

Не только Августин и не только христианство выработали теоцентрическое мировоззрение. Теоцентрическим был, прежде всего, неоплатонизм, но в нем Бог не был понят как ипостась. С этим было связано еще одно различение обоих взглядов: в неоплатонизме мир был эманацией Бога, конечным результатом естественного процесса, у Августина же он был свободным результатом божественной воли. Здесь имел место дуализм, а в неоплатонизме — монизм, поскольку в нем Бог и мир имели единую природу.

Для Августина мир, представляющий собой свободный результат творения Бога, является разумным результатом; он был создан в соответствии с планом, потому что Бог в своем разуме имеет идеи, в соответствии с которыми мир и был Им создан. «Идеи — это основные формы или принципы вещи, устойчивые и неизменные, которые находятся в божественном разуме». Это был христианский платонизм, августинский вариант учения об идеях, понятый в теологическом и персоналистическом духе. В Боге существует идеальный образец реального мира — это теологически-метафизическое учение было позже названо экземпляризмом. В таком случае существовали — как и у Платона — два равнозначных мира: *идеальный* — в Боге и *реальный,* существующий во времени и пространстве. Реальный мир появился через помещение идеи в материю.

III. Гетерономная этика. 1. *Теодицея.* Мир ничтожен по сравнению с Богом, но тем не менее он является его произведением и поэтому он добр. «Поскольку он существует, он есть благо»; всё, даже материя, которую платоники и гностики считали злом, имеет свое место в системе мира.

Мир является откровением наиболее глубокой божественной сущности, все в нем полно чудес: от обыденных явлений, от появления живых существ, их семени до хода истории. Только привычка притупила в нас ощущение чуда.

В оценке мира, в проблеме добра и зла лежала главная трудность философии Августина. С одной стороны, мир как результат и проявление Бога не может не быть добрым. Однако, с другой стороны, существование зла является неслучайным; Августин обладал острым ощущением зла, манихейского дуализма — повторим это еще раз,— он никогда от него целиком не избавился.

Разрешение конфликта между добром и злом, предложенное Августином, заложило основания для христианской «теодицеи», или защиты совершенства творения. Первое его положение заключалось в следующем: зло не присуще природе, но является проявлением свободно сотворенных существ. «Бог наделил добром природу, но отравил ее злой волей». К этому положению присоединялось второе: зло не действенно, оно есть проявление отсутствия добра; абсолютного зла не существует, есть лишь абсолютное добро. Свободные существа творят зло тогда, когда не творят добра, когда они отвращаются от добра или обращаются к меньшему добру, вместо того чтобы обращаться к большему. Злыми являются не низкие цели, а злом является отвращение от высших целей. Злом является либо высокомерие, либо вожделение; высокомерие — это стремление к самодостаточности без Бога, вожделение — забота о преходящем в вещах, не имеющих ценности.

Зло имеет только негативную природу — почему же Бог его не избежал? Этому вопросу Августин противопоставил третий аргумент своей теодицеи: зло не нарушает гармонии мира, напротив, оно ей необходимо. Покарание грешников так же относится к ней, как вознаграждение святости. Бог скорее стремился сотворить большее добро, но вместе со злом, чем меньшее добро, но без зла. Этого вполне достаточно для защиты совершенства божественного промысла и нет необходимости допускать, как это делали Ориген и Григорий, что зло является преходящим и исчезнет с концом мира, что злые будут обращены и произойдет апокатастаз.

2. *Учение о милости.* Особенностью этических взглядов

Августина было то, что злу приписывалось иное происхождение, чем добру. **Зло идет от человека, а добро — от Бога,** поскольку зло является результатом природы, а добро — результатом любви. Добрыми являются только те, кому доступна любовь, но они добры не сами по себе, а благодаря божественной милости. Милость доступна тем, кто ее не заслуживает, милость «дана даром» и не была бы милостью, если бы давалась по заслугам. В таком случае, человек ответствен за зло, а не за добро. Такой половинчатой предстает этика Августина: одна ее половина является выражением далеко идущего супернатурализма: без божественной милости человек не в состоянии по-доброму поступить, а милости не может заслужить.

На этом основании шел спор Августина с Пелагием о милости — один из наиболее значимых, которые знала история христианской этики. Это была борьба супернатурализма с натурализмом в этике. Пелагий признавал реальное влияние милости, но понимал ее только как «помощь» и «просвещение» и утверждал, что она выделяется «в соответствии с заслугами», поэтому он фактически отодвигал «милость», замещая ее мерой справедливости и замещая религию этикой.

Для Августина не было заслуживших милости: признание человеческой свободы взаимодействия в спасении было бы принижением Бога. Милость нельзя обосновать, поскольку она является конечным фактом. Люди делятся на тех, кому она доступна, и тех, кому она недоступна, хотя ни те и ни другие ее не заслужили; но с ней одни добры, а другие — злы. Двойственным является предназначение людей: *злым полагается наказание,* и *они будут наказаны* и *осуждены на вечные муки,* а другие — *спасены.* В таком случае милость является причиной того, что человечество делится на две категории: проклятых и спасенных. Одна часть сотворенных идет с Богом, а другая — против Него, одна устанавливает «Царство Божие», а другая — «земное царство». Падение человека поставило его на противобожеской стороне. Однако Бог своей милостью обратил и спас часть человечества; и эта часть с тех пор принадлежит к Царству Божию.

Борьба обоих царств составляет историю мира. Августин разделил эту историю на шесть периодов; шестой период начинается с приходом в мир Христа, и им заканчивается земная история. После него остается время, текущее через вечность; те, кто принадлежат к Царству Божию, войдут в состояние вечного счастья, а другие же — в вечное забвение;

история закончится необходимым и неотвратимым разделением людей. Такой конец был необходим, по мнению Августина, для того, чтобы продемонстрировать как справедливость Бога, которая карает, так и его милосердие, которое спасает. Августин боролся с манихейским дуализмом в понимании начала мира, но в то же время он принимал его как конец мира, как неотвратимый результат его развития.

За эту концепцию истории Августин был назван первым *историософом*. Действительно, как никто до него, он акцентировал внимание на всеобщем и разумном содержании истории мира. Через включение истории в философские рассуждения он добавил еще один мотив к тем, которые отличали философию христиан от философии греков. Христиане, например, были безразличными по отношению к преходящим событиям и в своих спекуляциях занимались исключительно вневременным абсолютом; они говорили на самом деле о развитии и эманациях, но их понимали вневременно.

Антропологические и историософские искания отделяли Августина так же, как и других христианских писателей, от греческих Отцов Церкви, которые в своих спекуляциях стремились к познанию природы Бога. Августин же стремился к познанию природы человека, его намерений, свободы, спасения. Согласно известной формуле, он сводил христианскую догматику к земле. Августин соединил два крайних выражения, религиозно трактуемые в философии: учение о Боге и учение о человеке, о всесильном Боге и свободном человеке.

Сущность августинизма. Августин заложил фундамент новой христианской философии. Он порвал с классическими позициями греков, с их объективизмом и интеллектуализмом; его позиция носила интроспективный характер, а воля получила у него предпочтение перед разумом. Из изменившихся оснований проистекал и изменившийся взгляд на мир: греки склонялись к финитизму и натурализму. Августин же, напротив, понял Бога как бесконечность, а мир — как сверхъестественное творение и результат милости. Интроспективная позиция, трактующая даже Бога наподобие собственных переживаний, приводила к персонализму, побуждала видеть в Боге прежде всего ипостась, сущностью которой является воля; поэтому наступил отход от античного универсализма. Понимание Бога как бесконечного привело к тому, что мир по отношению к нему кажется ничтожным, и здесь проявляется — в противоположность эллинистическому монизму — крайний дуализм Бога и мира. В целом же, философская концепция Августина опиралась на большее доверие к воле,

вере, любви и милости, чем к разуму и опыту. На этом основании он сформулировал оригинальные философские взгляды, которые были неизвестны античности, и в качестве создателя мировоззрения стоит рядом с Платоном, Аристотелем, Демокритом.

Из этих общих особенностей августинизма проистекали его отдельные теории: в метафизике — экземпляризм, являющийся христианской разновидностью платоновского дуализма идеального и реального миров; в теории познания — априоризм, утверждающий, что известные нам вечные истины не зависят от опыта, и иллюминизм — принимающий вмешательство Бога в познание; в этике — доктрина любви и милости, признание свободы и предназначения человека, негативная концепция зла, понимание истории как борьбы добра со злом.

Вводя новые принципы в философию, Августин не мог, однако, и не хотел освободиться от древних, старогреческих и раннехристианских взглядов. Он полагал истину доступной лишь отдельным личностям, однако, с другой стороны, считал ее привилегией Церкви. Он утверждал, что истина дана непосредственно, но вместе с тем усматривал в ней сверхъестественный дар. Он преодолел интеллектуализм, но тем не менее конечную цель понимал интеллектуалистски, как созерцание Бога. Он настаивал, что тело не является злом, если оно есть результат творения, однако в телесной вожделенности он видел источник зла. Августин боролся с манихейским дуализмом добра и зла и поэтому его собственный дуализм был последним словом его историософии. Различные устремления раннего христианства, библейская мысль и спекулятивное мышление, религиозный дух и дух церковный, рационализм и мистицизм, верность Библии и любовь — все это соединилось у Августина. В соответствии с этим многообразием мотивов противоречия не могли быть сразу разрешены самостоятельной христианской мыслью, которая была явно отделена от античной, это стало задачей на века.

Влияние. Непосредственных последователей Августин имел немного, вскоре после его смерти наступил упадок просвещения. Но когда через несколько веков схоластики вновь начали строить христианское мировоззрение, они делали это на тех основаниях, которые были заложены Августином. Он стал наиболее влиятельным мыслителем христианства; среди латинских философов средневековья он был несравнимо более известен и почитаем, чем все Отцы Церкви Востока. Через него идеалистическое течение, вышедшее из платоновского источника, влияло на средневековье. В течение дли-

тельного времени августинская традиция не имела поддержки и представляла собой единственный тип ортодоксальной философии, и лишь в XIII в. Фома Аквинский противопоставит ей новый тип христианской философии, который по своей объективной и интеллектуальной основе окажется ближе к античной философии; однако влияние Августина проявлялось и впоследствии: имели место три наиболее значимых возвращения августинизма:

1. Во времена Каролингов, в VIII и IX вв., во время первого расцвета средневековой философии. С этого времени труды Августина стали решающим фактором средневекового мышления.

2. В XIII в. усилилось влияние Августина как реакция против аристотелизма и появился так называемый «августинизм XIII в.».

3. С началом Нового времени, в XVII в., после Реформации, методы обновления христианства стали искать опять у Августина. Янсенизм был августинизмом XVII в., а великие христианские системы Декарта и Мальбранша по своим основаниям и результатам приближались к Августину.

Оппозиция против августинизма вынуждена была взять под защиту те факторы, которые были им умалены или опущены: бренные, телесные, врожденные, рациональные, эмпирические факторы. Августин сформулировал философские основания христианства, но сделал это крайним образом и, выдвигая на первый план одни характеристики жизни, умалял остальные. Необходим был, как отмечал Эукен, невыразимый труд, чтобы опять обрести жизненное равновесие.

Еще во времена Августина в лоне самой Церкви было распространено усилиями Пелагия течение, которое выступало против его крайнего супернатурализма. Августин несомненно победил, но, однако, противоположное течение сохранило свою жизнеспособность, особенно в его компромиссном виде «семипелагианства». Во имя эмпирических факторов выступал против чистого августинизма в XIII в. Фома Аквинский; Церковь стояла на томистских позициях.

Конец патристики

I. Восток. 1. Среди христианских писателей Востока устойчиво сохранялось эллинистическое направление, основанное Оригеном и Григорием Ниссенцем, которое стремилось к согласованию христианской веры с греческой наукой.

В V в. произошло дальнейшее усиление неоплатоновских элементов в философии. Епископ *Синесий* считал аллегорией все то, что в Святом Писании не соответствовало неоплатоническим взглядам. Второй из епископов, *Немезий Эмесский,* защищал преэкзистенцию и правечность мира. Основным же представителем неоплатонически-мистического течения был анонимный автор работ «О Божественных именах», «О мистической теологии», «О небесной иерархии». Этот автор известен под именем *Псевдо-Дионисия,* или *Псевдо-Ареопагита,* который выдавал свои работы за произведения Дионисия Ареопагита, непосредственного ученика апостолов и первого епископа Афин (это заблуждение продержалось все средневековье, пока его не прояснил гуманист Ренессанса Валла). Его работы, зависимые от поздних неоплатоников, Ямвлиха и Прокла, говорят о том, что он жил не раньше, чем в конце V столетия. В большей степени, чем другие христианские писатели, он делал акцент на а) трансценденции Бога, который находится вне бытия и разума, и Его удается понять только через мистическое уподобление Ему, а также на б) иерархичное строение бытия. У Псевдо-Дионисия влияние неоплатонической абсолютной философии на христианское учение достигло вершины. Начиная с VII столетия его взгляды получили всеобщее распространение благодаря пропаганде и комментариям другого христианского писателя, ревностного платоника *Максима Исповедника* (580—662 гг.). На многие века Псевдо-Дионисий стал наибольшим авторитетом христианской мистической философии.

2. VI в. был свидетелем временного воскрешения аристотелизма. Вопреки преобладающей неоплатонической доктрине некоторые умы стали обращаться к реалистической философии Аристотеля и к его трезвой силлогистике. Перевод Аристотеля на сирийский язык вызвал реакцию, похожую на ту, которую семь веков спустя вызовет перевод его работ на латинский язык; уже в то время аристотелизм отвлекал от спекуляции, склонял к «схоластическому» пониманию проблем.

3. В V в. самостоятельная теологическая мысль прервалась. К этому привела политика Юстиниана, который закрывал школы, и не только афинскую, но и древние церковные школы в Александрии и Антиохии. Оказали свое влияние и многочисленные расколы в Церкви, особенно 431 и 451 гг., выделение несторианства и монофизитства и отделение от Церкви провинций Сирии и Египта, из которых, после того как Греция исчерпала себя, рекрутировались, соб-

ственно говоря, наиболее выдающиеся мыслители. Место философской спекуляции заняла, с одной стороны, мистика (в духе Псевдо-Ареопагита), а с другой — то, что позже получило название «схоластики», или позиции, считающей истину установленной и стремящейся только к ее понятийной формулировке. Поэтому мысль христианского Востока, которая сначала развивалась очень живо, вошла в длительную стадию консервации и стагнации.

И все-таки восточная патристика получила в VIII в. свое завершение в работе *Иоанна Дамаскина,* наиболее крупного после Оригена и Григория систематика Востока. Его «Источник знания», работа, подытожившая предыдущие произведения христианских мыслителей в области философии, догматики и мистики, свела их в целостную и правоверную систему.

4. Позднее учение греческих Отцов Церкви нашло прибежище в Византии, но там оно не развивалось. В то же время, когда на Западе философия вступила в период бурного развития, на Востоке она стабилизировалась в том виде, который получила у Отцов Церкви. Византия же эту патристику передала России, которая ее сохранила до Нового времени.

II. Запад. 1. В конце IV в. (395 г.) произошло разделение Римского государства на восточное и западное, и с этого времени судьбы Востока и Запада разошлись еще дальше. Завершение патристики приобрело на Западе совершенно другой характер, чем на Востоке. Она зависела прежде всего от Августина. Историческая точка зрения этого Отца Церкви привела к тому, что его ученые последователи — такие как *Тино Проспер,* а позже Кассиодор, Исидор, Беда — были в своем большинстве не систематиками, а историками. Второй особенностью Запада было то обстоятельство, что главные интересы были здесь не теоретическими, как это было на Востоке, а практическими, моральными. Еще до Августина *Амвросий* сформулировал принципы христианской морали, использовав понятия стоиков. Фундамент этики заложил также *Григорий Великий,* единственный, кто по своему влиянию мог бы быть поставлен рядом с Августином.

2. Как бы то ни было, вскоре после Августина на Западе наступил упадок интеллектуальной культуры, несравнимо более быстрый, чем на Востоке. Рим еще в IV в. перестал быть интеллектуальным центром империи: в V в. он был дважды завоеван и уничтожен вандалами. V в. был уже веком власти варваров на Западе. В этих условиях нельзя было думать о развитии, а в лучшем случае, только о поддержании

интеллектуальной жизни. Необходимы были самые простые школьные учебники, а не утонченные философские трактаты. Задача, которую поставили перед собой ученые этого периода, состояла в том, чтобы из работ Августина создать катехизис или доступную энциклопедию. В начале V в. *Марциан Капелла* создал школьный учебник свободных наук; *Кассиодор,* римский сенатор (477—562 гг.), составил энциклопедию божественных и человеческих промыслов, а после него аналогичные сборники информации, извлечений составил *Исидор,* архиепископ Севильи в VII в., и англосакс Беда в VIII в. Благодаря этим сборникам определенные интеллектуальные результаты, являющиеся плодом рассуждений древних, сохранились в наиболее горькие столетия, до того момента, когда в средневековье опять начала пробуждаться духовная жизнь.

3. Однако и Запад дал в эти горькие столетия одного необычного образованного и тонкого мыслителя *Боэция* (480—524 гг.), который завоевал себе славу скорее не самостоятельными идеями, разработка которых была достаточно трудной в его эпоху, а переводами и комментариями. Он поставил перед собой громадную задачу перевода на латинский язык всех работ Платона, Аристотеля и неоплатоников. Боэций выполнил только часть этой программы, переведя некоторые работы Аристотеля и неоплатоника Порфирия. Но и это было выдающимся явлением: его переводы на долгие века стали единственным источником для знакомства с аристотелевской философией. Комментарии, которыми он снабдил свои переводы и теологические трактаты (эти трактаты разрешили давний спор о том, был ли Боэций христианином) стали образцом схоластического произведения. В своей работе «Утешение философией» (он написал ее, будучи узником Теодориха, который сначала обласкал Боэция, а затем лишил его всех привилегий, заподозрив во враждебной деятельности) он учил философскому отношению к жизни, дающему стойкость и спокойствие духа и приносящему успокоение в несчастье. Это было то наследие античности, которое Боэций передал средневековью.

ВЫВОДЫ

Проблемы философии I—V вв.

В философии этого периода столкнулись различные традиции и культуры, Восток и Запад, варварство и христиан-

ство. Однако, несмотря на это, философские проблемы всегда в общем плане были теми же, которые были выделены на общем интеллектуальном и религиозном основании. Каким является отношение Бога к человеку и человека к Богу? Как мир появился из Бога и как он может к Нему вернуться? Для того чтобы эти проблемы сформулировать и разрешить, объединились греческая и восточная традиции. Кроме их иерархического и эманационного решения, христианство предложило и свои собственные, основанием для которых явились дуализм вместо градуализма и сотворение вместо эманации. Бог и человек были двумя главными объектами философии этого периода.

I. *Проблемы, касающиеся Бога.* 1. Сущность Бога. Все мыслители этого периода склонялись к мнению, что Бог естественным путем непознаваем. В эллинистических системах было высказано мнение о Его сверхразумности, а на этой основе — Его непознаваемости; среди христиан установилось мнение, что Бога можно познать, но только с помощью откровения. Всеобщим было убеждение в Его не только эпистемологической, но и космической трансценденции: Он не только внеразумный, но и внемировой. Эллинистическими философами Он был понят как абсолютное бытие, а у христиан с пониманием Бога как бытия соединилось понимание Его как судьи.

2. Отношение Бога к миру. Среди греков шла борьба дуалистического и монистического понимания; монистическая эманация была последней эллинистической концепцией, а в христианстве преобладала дуалистическая концепция творения. Греки склонялись к мнению, что мир сформирован из вечной материи, а Отцы Церкви пришли к выводу, что он был сотворен из ничего, что мир имеет начало и будет иметь конец.

3. Опосредующие звенья между Богом и миром. Эти звенья были признаны всеми, но для греков это были абстрактные гипостазы, а для христиан промежуточным звеном является Христос-Логос, Богочеловек; для греков звеном было природное бытие, а для христиан — внеприродная божественная сущность; для греков оно было результатом дедукции, а для христиан — результатом откровения.

4. Происхождение зла. В тех доктринах, которые всё выводили из Бога, объяснение зла явилось особенно трудной и важной задачей. Эллинистическая философия выводила его, в целом, из материи, а христиане, главным образом,— из свободы. Христиане защищали совершенство мира,

указывая на негативность зла, на его целенаправленность как очищающего средства и на моральное значение полученной с его помощью свободы человека.

II. *Проблемы, касающиеся человека.* 1. Природа человека. Обобщенное понимание человека было общим для всей эпохи: его сущностью являлась душа, судьбой — падение, целью — соединение с Божеством, в частностях все же имелись расхождения во взглядах не только между греками и христианами, но и среди самих греков и самих христиан. Среди христиан спорным было даже то, какие из характеристик человека принадлежат его природе, а какие являются даром милости Божества.

2. Элементы человека. Эта проблема дискутировалась во всех направлениях: боролись дихотомические и трихотомические концепции, которые утверждали, что, кроме тела и души, человек обладает еще и наивысшим элементом — пневмой. Спорной была роль тела: среди греков преобладало мнение, что не существует естественной связи души и тела, что тело является «тюрьмой» души; среди христиан это мнение продержалось достаточно долго, но, в конечном счете, было отброшено.

3. Природа души. То, что душа нематериальна и бессмертна,— это мнение разделялось почти всеми; материалистические доктрины появились даже среди христиан, но они нигде не привились. Но является ли бессмертная душа вечной — эта проблема разделила философов: греки стояли на позиции преэкзистенции, вслед за ними этот взгляд признавал Ориген и многие христианские теологи IV—V вв., но в 553 г. этот взгляд был окончательно отвергнут Церковью. Следовательно, греческие эманационные системы склонялись к признанию божественности души, христианский же взгляд свидетельствовал о том, что душа является образом Бога, однако она имеет принципиально иную природу, чем Бог.

4. Возвращение души к Богу. Для всех мыслителей этой эпохи возвращение души к Богу было целью человеческой деятельности, познания, труда, творчества, это было естественным завершением теоцентрических систем: в соответствии с ними все началось с Бога и все должно к Нему возвратиться.

Такие метафизические основания представляли возможность для особых философских, эпистемологических, психологических и этических рассуждений. Анализ мистических состояний открывал новые проблемы психологии: признание откровения, божественного просвещения, веры как условия познания; ставил и новые эпистемологические про-

блемы; жизнь, отданная Богу, и ожидание милости — новая этическая проблема; выделение в исторических событиях борьбы божественных и земных сил направляло разум к размышлениям над философией истории.

Понятия и термины. В эпоху, которая предметом философских исследований имела непознаваемый и невысказываемый абсолют, философская терминология должна была обладать особым характером: уметь высказать то, что невыразимо. Она делала это при помощи негативных и превосходных терминов (к ним принадлежит, например, термин «абсолют»). В эту эпоху были предложены различные способы выражения трансценденции, различные оттенки и разновидности понятий, которые обозначают надбытийность и сверхразумность; она была для последующих эпох сокровищницей терминов, которые обозначают внеземное бытие и сверхъестественное познание.

Философские термины, которыми пользовались христиане, немногим отличались по своему содержанию от общепринятых, но они всегда носили особый характер. Наиболее типичным примером является понятие Логоса.

Хронология. На территории Римской империи встречались философы, придерживающиеся самых разнообразных воззрений: греческих, восточных, христианских. В первой половине I в. новой эры одновременно разрабатывали свои теории стоики, среди них Сенека, неопифагорейцы, такие как Аполлоний из Тианы, скептики, а также греко-иудейские мыслители, такие как Филон. Во II в. количество философских направлений увеличилось еще больше: приблизительно в середине столетия одновременно со стоиками Марком Аврелием и Нумением-неопифагорейцем выступили крупные гностики Василид и Валентин, и, кроме того, еще и ранние христианские апологеты во главе с Юстином. В конце столетия работали поздние гностики и еще более многочисленные апологеты Востока: Ириней, Афиногор, Теофил, Тациан; в Александрии были в это время разработаны как греческие, так и христианские философские системы; преподавал Климент Александрийский и одновременно с ним — Аммоний Сакк.

Из живого философского движения II столетия III в. сразу — в первой своей половине — собрал хороший «урожай». В это время с первой христианской системой выступил Ориген, с крупной неоплатонической философской системой — Плотин. В тот период и христианский Запад нашел свое выражение в доктрине Тертуллиана. Старые греческие школы имели еще своих представителей (в этот период жил Секст

Эмпирик), и восточная мысль была представлена такими именами, как перс Мани, основатель манихейства.

В дальнейшем III в. развивал только те идеи, которые были высказаны в его начале. Среди греков в тот период задавал тон неоплатонизм. В IV в. дело дошло до противостояния между двумя философскими направлениями: неоплатонизмом и христианством. Кроме них, все остальные философские направления утратили свое значение. Собственно говоря, теперь неоплатонизм развивался в сирийской школе, которая была основана Ямвлихом. Христианство же в этом веке вошло в новую фазу: после Неаполитанского эдикта 313 г. оно перестало преследоваться, а в 380 г. было признано государственной религией. После Никейского собора оно консолидировало свое учение и дало миру в этом столетии своих великих мыслителей: на Востоке — Отцов-каппадокийцев во главе с Григорием из Ниссы, а на Западе — Амвросия и в конце века — Августина.

До сих пор центром философии была цветущая Римская империя. Но уже при жизни Августина обстановка радикально изменилась. В V в. Рим становится государством вандалов. В 476 г. Западное царство пало. В то время, когда на Западе варварские народы получили власть, Восток еще оставался центром культуры; V в. дал Прокла и афинский неоплатонизм, мистику Псевдо-Дионисия и течение «возобновителей» аристотелизма.

Однако в VI в. уже и на Востоке также упал уровень культуры. В 529 г. Юстиниан закрыл после девятивекового существования афинскую Академию. В это время на Западе работали Боэций и Кассиодор, типичные для западных условий энциклопедисты-компиляторы; несколько позже на Востоке творил Максим Исповедник. Затем наступил полный застой как на Востоке, так и на Западе.

Социальные события. Перемена, которая в этот период произошла в философии, явилась следствием этнических, политических и религиозных изменений. Пришли новые народы, которые уничтожили Римскую империю и древнюю цивилизацию. В частности, два факта имели неисчислимые последствия для истории Европы: в 375 г. началось Великое переселение народов, а в 395 г. произошло разделение Римского государства на Западное и Восточное.

Вся культура этого периода развивалась двумя путями, один из которых уже завершался, а другой только начинался. Точнее говоря, в ней шли три процесса: 1. Внутренний процесс, который завершился упадком античной цивилизации. 2. Давление новых народов, их победа над Римом и

уничтожение его цивилизации. 3. Развитие христианства, которое на месте уничтоженной цивилизации создало новую.

Некоторое время плоды античной и христианской цивилизаций сосуществовали друг с другом. В I в. философские работы Сенеки и роман Петрония появились в то же время, что и письмо Св. Павла (примерно 60 г.); во II в. сатиры Лукиана — в то же время, что и работы христианских апологетов и гностиков (приблизительно 170 г.). В III в. в александрийской школе Катехетов во времена Климента и Оригена произошло полное приятие христианами античной интеллектуальной культуры. Первая христианская церковь (Эдесс, 201 г.) была построена тем же поколением, которое строило Термы Каракаллы (215 г.).

До III в. античная греко-римская цивилизация еще имела вес и влияние. I в. дал миру ту материальную культуру, которая нам известна из раскопок Помпеи и Геркуланума, засыпанных в 79 г. вулканическим пеплом, а в области интеллектуальной культуры — работу Квинтилиана об ораторском искусстве (ок. 75 г.), «Естественную историю» Плиния, поэзию Марциала. II в. мы обязаны историческими произведениями Тацита (приблизительно 98—118 гг.) и Плутарха (приблизительно 100 г.), сатирами Лукиана и Ювенала (приблизительно 105 г.), географическими и астрономическими работами Птолемея (приблизительно 160 г.). III в. подарил миру также великих римских правоведов Папиниана и Ульпиана. Эти три века, которые использовали великие плоды античной цивилизации, прошли спокойно, люди жили зажиточно и с удовольствием.

Вся эта материальная и духовная цивилизация вначале оказалась под угрозой, а затем была уничтожена набегами варваров. В 268 г. Афины, Спарта и Коринф пали под натиском готов, а в 410 г.— под натиском вестготов пал Рим, в 455 г. он был завоеван вандалами. Два века шла борьба Рима с набегами новых народов, которая завершилась победой варваров, падением Рима и всей античной цивилизации. Уже в V в. появились новые государства: остготов — в Италии, вестготов — в Южной Франции и Испании, вандалов — в Северной Африке; в VI в.— государство лангобардов в Италии. Симптоматичной стала дата — 395 г.— последних Олимпийских игр. От античной культуры осталось только то, что было сохранено Церковью и Византией.

Тем временем христианская религия распространилась по всей Европе. С 260 г. она была принята в альпийских и придунайских странах, после 300 г. прошла быстрая христиани-

зация Британии, в 380 г.— признание христианства государственной религией Рима, в 496 г.— крещение франков, в 589 г.— крещение вестготов и лангобардов. Христианство не только распространялось, но и внутренне развивалось, сформулировав новое мировоззрение. И если в начале рассматриваемого периода представителями высшей интеллектуальной культуры были Плутарх и Плиний, то в конце — Амвросий и Августин. Закрытие платоновской Академии произошло в том же 529 г., что и основание предназначенного для интеллектуальной деятельности ордена бенедиктинцев.

ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

После краха античной культуры прошло несколько столетий политического беспокойства и интеллектуального мрака, прежде чем приблизительно в IX в. в новой среде, на западе Европы, вновь начала пробуждаться философская мысль.

Эта новая христианская философия имела такие же религиозные основания, как и философия предыдущего периода, однако носила совершенно иной характер. В противоположность патристике, она получила название **схоластики.** Если патристика вырастала на основе античности, то схоластика стала христианской средневековой философией. Ее начало приходится на IX в., а развитие шло вплоть до XIV в.

1. Схоластика имела абсолютно религиозный характер. Основным убеждением ее было то, что мир не имеет самостоятельного значения по отношению к Богу, а обыденная жизнь несамостоятельна по отношению к вечности. В ней главенствовал тот дух, который имел место на закате античности. Однако патристика устанавливала догматы, схоластика же получила их в готовом виде. Религия в тот период была не только потребностью души,— она являлась основой государственного устройства, и тот, кто стремился в ней что-либо изменить, ничего не мог сделать.

Тем не менее, несмотря на это обстоятельство, философия религиозной эпохи все-таки была не только теологической. Собственно говоря, потому, что религиозные чувства были столь сильно развиты, они проявлялись не только в теологии, не только в исследованиях Бога, но и в исследованиях божественного творения, природного мира. Не всегда в средние века философия была «служанкой теологии». Такая концепция соответствовала программе папства, а не взглядам великих схоластов. Наука была ограничена лишь там, где она соприкасалась с верой; однако все значительные разделы, которые охватывали большой круг

проблем логики, эпистемологии, космологии, не могли дать научных результатов, основываясь на догматах веры, и в целом эти разделы сохраняли свою самостоятельность.

2. Невежды употребляли схоластические понятия в формальном и педантичном смыслах, и это означало, что они распространяли на весь период то, что было характерным для их эпигонов. Сущностью средневековой философии, называемой схоластикой, было нечто иное — это была философия, которая разрабатывала догматы веры. Многие исходные истины не доказывались, а принимались как подтвержденные Божественным откровением: схоластика в своих основах была гетерономной. В то же время она стремилась эти истины прояснить, объяснить и систематизировать, то есть в своих стремлениях она была рациональной. Гетерономность вместе с рациональностью являлись ее характерными чертами.

Интерпретированная таким образом схоластика не была только исключительной собственностью средневековья. Аналогичные начинания имели место задолго до нее, еще в античности, а впоследствии и в новое время как среди византийских эрудитов, так и среди протестантских теологов. Однако в то же время никогда еще этот тип философствования не достигал такой распространенности и не был столь представителен, как в средние века.

Но в этот период схоластика не была единственной философией. В средние века существовали неправоверные философские течения, которые достигали теологических истин независимым от откровения путем. Однако и они, и правоверные философские течения не обязательно были течениями схоластического типа: не были схоластиками ни мистики типа св. Бернара или Экхарта, ни гуманисты, ни натурфилософы, которых в XII в. объединила школа в Шартре.

3. Термины «схоластика», «схоластический», а также «средневековье» довольно часто среди дилетантов употреблялись в уничижительном значении. Такую оценку им дал XVIII в., философы которого придерживались совершенно иного мировоззрения. Подобным же образом оценивались и другие достижения средневековой культуры; например, название средневекового искусства «готика» также получило подобное значение. Однако «готика» со временем его утратила, постепенно его теряет и термин «схоластика».

То, что средневековая культура имела свои недостатки и слабые стороны, не подлежит сомнению. Частные науки в течение долгого времени находились в упадке. Для решения научных проблем не хватало социальной заинтересованнос-

ти, еще не была разработана научная методология. Средние века еще не научились ни эксперименту, ни настоящей индукции; они немногого достигли в области фундаментальной науки и еще меньше — в области ее практического применения. По-другому дело обстояло в философии. Автономная наука, что было существенно, не была единой. Необычное увлечение ее проблемами и необычная утонченность их разрешения не позволяют нам говорить об упадке философии в средние века. Никогда ранее философия, которая долго и последовательно развивалась в одном направлении, не достигала такой завершенной системы понятий. Вопреки обыденному представлению внетеологическая работа схоластиков не ограничивалась логическими тонкостями, ибо она охватывала не только формальные, но и реальные, вещественные проблемы. Известный спор об универсалиях (общих понятиях) касался фактически не самих понятий, а их объектов. Центр этого спора имел метафизическую природу.

4. Подобно средневековому искусству, которое имело цеховой характер, средневековая философия была *традиционной и безличностной*. Ее доктрины передавались из поколения в поколение, и часто очень трудно было обнаружить их первого творца.

Несмотря на то, что философия разделялась на борющиеся друг с другом направления и школы, в своих основополагающих позициях она имела устойчивые основания, которые не поддавались изменению и пересмотру. В нее не вошли ни релятивистские доктрины (ибо существует Бог, который является абсолютным бытием), ни материалистические (поскольку Бог нематериален), ни монистические (так как Бог является бытием иного рода, чем сотворенное им бытие), ни механистические (ведь Бог и душа свободны), ни сенсуалистические (невозможно Бога и душу познать с помощью чувств). Бог, вечные истины, разумные души — это бытие иного рода, по сравнению с естественно существующими вещами, ибо природный мир не мог быть в глазах средневековых философов единственным бытием, будучи, правда, для некоторых из них истинным бытием, однако, в лучшем случае, носящим образный или символический характер.

Отцы Церкви не сразу обнаружили, какие истины соответствуют Евангелию, и их попытки создания христианской философии шли по различным направлениям. Со временем они все-таки отказались от пантеизма в пользу дуализма, от материализма — в пользу спиритуализма, от эманатизма — в

пользу креационизма; этих взглядов уже не было в средневековье. Однако некоторые проблемы остались нерешенными, и в средние века все еще шел спор между идеализмом и реализмом, фидеизмом и эмпиризмом, диалектикой и мистикой, интеллектуализмом и волюнтаризмом.

5. Многовековая история средневековой философии распадается на три периода:

1) *период развития* и *формирования* этой философии, длившийся до XII в. включительно;

2) *период завершенных средневековых философских систем* в XIII в., классический период схоластики;

3) *период средневековой критики,* начиная с XIV в.

Подобно античной, средневековая философия также завершилась распадением на школы, однако, в противоположность античности, ее школьный период не обогатил философию новыми идеями.

ПЕРВЫЙ ПЕРИОД СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Античные источники и авторитеты. Средние века не создали своей философской и научной культуры, как это сделала Греция, но также и не восприняли ее в целостном виде из предыдущей эпохи. Они начали свое развитие с фрагментов философии и науки античности, которые случайно сохранились после падения античной культуры, после бурных веков брожений и переселения народов. Только в XII и XIII вв. схоластики обнаружили наиболее значительные работы античных философов.

Культ античной философии, сформировавший средневековье, шел параллельно с нарастающим невежеством. Греческие тексты были известны очень мало; в конечном счете, они могли бы немного помочь в освоении наследия античности, если бы знание греческого языка не было редкостью. Все средневековое научное сообщество могло пользоваться только латинскими переводами. Все то, что было известно из античной философии, можно было найти далеко не во всякой средневековой библиотеке.

Из трудов *Аристотеля,* который не вполне заслуженно считался духовным отцом схоластики, до XII в. были известны лишь логические работы, причем наименее важные: «Толкования» (с X в.) и «Категории», сохранившиеся в переводах Боэция. Знание логики Аристотеля в первые столетия средневековья было дополнено только «Эйсагоге», то есть «Введением», Порфирия, сведениями из комментариев Боэция и

Порфирия к работам Аристотеля, а также собственными произведениями по логике Боэция. Кроме того, было опубликовано изложение логики, данное в «Диалектике» Августина и в учебниках Марциана Капеллы и Кассиодора. Остальные части «Органона», прежде всего «Аналитики», содержащие теории вывода и доказательства, стали известны лишь в XII в. в переводе в 1128 г. Якоба из Венеции. Два бывших ранее известными трактата отделяли так называемую впоследствии «Старую логику» от всех остальных, которые назывались «Новой логикой». Аристотель в раннем средневековье был авторитетом только в области логики. Его естественнонаучные, метафизические и другие работы стали известны лишь в XII в., а до XIII в. знакомство с ними не было широко распространено в латинской Европе.

В других разделах философии, особенно в теологии и космологии, авторитетом пользовался *Платон*. Но, несмотря на это, непосредственное знакомство с его взглядами было неслыханно убогим. Из его работ издавна был известен лишь фрагмент «Тимея» в переводе Цицерона и Халкидия, христианского писателя IV в. Больше стало известно о Платоне из работ Августина, хотя это и не было уже непосредственным учением Платона. Лишь в XII в. появились переводы «Федона» и «Менона».

Неоплатонизм был известен из работ, главным образом, Псевдо-Дионисия и Максима Исповедника, которые Иоанн Скот Эриугена перевел в IX в. И в этом случае знание источников улучшилось только в XII в.

Заинтересованность греческой философией в ранней схоластике ограничивалась тремя доктринами: перипатетической, платоновской и неоплатоновской. Другие философские доктрины — эпикурейцев, стоиков, скептиков — непосредственно не были известны, а на основе опосредованных знаний ранняя схоластика не сумела ими воспользоваться. Перемены здесь внес XII в., который сделал доступными работы Лукреция, Секста Эмпирика и других.

В средневековье были известны Цицерон и Сенека, но их считали скорее информаторами об античных взглядах, а не авторитетами. Посредниками между античностью и средневековьем были также латинские писатели-эклектики периода заката античности, такие как Марциан Капелла, Кассиодор или Халкидий. Но более значимым, чем они, источником считался *Боэций*. Он, сам по себе, для средневековья являлся авторитетом, особенно в формально-логических проблемах: у него брали постановку проблем, определения, принципы объяснения и понимания.

2. Христианские источники и авторитеты. Кроме античных («философов»), вторым источником были христианские писатели периода патристики («Отцы»). Знание Отцов Церкви было также ограниченным, в частности, греческих Отцов Церкви. Из философски значимых работ в переводе была известна основная работа Оригена. В своей поздней, дефинитивной форме греческая патристика становится доступной Западу только в XII в., когда была переведена часть произведений Иоанна Дамаскина.

Латинская патристика была известна лучше. Прежде всего, были хорошо известны работы Августина, который для всего раннего средневековья был наиболее авторитетным источником и обладал несравнимо более высокими достоинствами, чем другие авторы. У него заимствовали как то, что было известно как его оригинальная мысль, так и то, что являлось платонизмом. У него была взята вся философия: теория Бога и мира, психология, теория познания, этика и философия истории.

3. Исходное состояние средневековой философии. Задача философии по отношению к науке ограничивалась в первые столетия средневековья спасением и собиранием фрагментов античной науки. Намерения в области науки были энциклопедическими, энциклопедии составили три самых прославленных писателя Запада, жившие друг за другом с интервалом в сто лет и писавшие в начале VII, VIII и IX вв.: *Исидор из Севильи* (ок. 570—636 гг.), испанец, автор «Источников, или Этимологии», *Беда Достопочтенный* (672—736 гг.), англичанин, автор работы «О природе вещей», и *Рабан Мавр* (776—856 гг.), майнцкий епископ, автор работы «О мире, или О природах вещей».

Работа «О мире, или О природах вещей» Рабана, хотя и была написана в более благоприятные для науки годы, по своему содержанию и характеру не выходила за пределы энциклопедических работ Исидора и Беды. Это *теология,* в которой говорилось о Святой Троице, о Святом Писании, синодах, праздниках и таинствах; *антропология,* занимавшаяся природой тела и всем тем, что касается жизни и смерти человека; *зоология,* в которой описывались змеи и черви, рыбы, птицы и насекомые; *физика* в античном значении этого слова, трактовавшая об атомах и стихиях, о небе и свете, Солнце, Луне и звездах, ветре, тучах, молнии и громе, бурях, снеге, льдах и росе; затем следовала *география,* в которой описывались Земля, известные в то время страны и города, вместе с тем, что в них находится; *история философии,* повествовавшая о платониках, о Новой Академии, перипатети-

ках, стоиках, киниках, эпикурейцах и киренаиках; в ней описывалась также истинная, по мнению каппадокийских Отцов Церкви, философия; в конце приводились трактаты о геологии и минералогии, о весах, мерах и числах, о музыке и медицине, о земледелии, о военном и морском искусстве, о ремеслах и пище. Это было произведение компилятора античности, который читал Овидия, Вергилия и других римских поэтов, Лукреция, Цицерона, Сенеку, Плиния Старшего, и, вместе с тем, произведение христианина, искавшего мистический смысл в высказываниях духовных и светских авторов и смешивавшего античные и христианские идеи. Все это принималось за философию. Дословно бралось античное (стоического происхождения) определение этой науки, гласившее, что она является «познанием человеческих и божественных дел», однако философия, теология и наука в тот период еще не были разграниченны.

4. Расцвет философии в раннем средневековье. А. В первые столетия средневековья наука не развивалась. В то время удалось лишь сохранить отдельные фрагменты античной науки. Эти столетия представляют собой пропасть между периодами развития античной науки и науки средневековья. Первый расцвет интеллектуальной культуры средневековья наступил лишь на рубеже между VIII и IX вв., во времена Каролингов, когда Карл Великий, вполне уверенный в значении знания, объединял при своем дворе ученых, основывал школы, поддерживал науку.

Душой интеллектуального движения этого времени был *Алкуин,* выполнявший функции своего рода министра образования при дворе Карла Великого. Он оставил после себя трактаты по теологии («О вере»), этический трактат («О ложных добродетелях»), трактат по логике («Диалектика»), психологический трактат («О разуме души»). На него ссылались другие ученые того времени, такие как Рабан Мавр, Серватус Лупус, деятельный гуманист, Фредегизус, который занимал крайне реалистическую позицию в логике, Пасхазий Ратберг, автор трактата о соотношении знания и веры, Готшальк, организовавший теологическую дискуссию о Предназначении. Этот период дал единственного крупного философа — Иоанна Скота Эриугену.

В этот период, на закате VIII в., началось развитие средневековой философии, которая в XIII в. достигла своей вершины. Развитие не было длительным. Неспокойные времена во второй половине IX в. и в X в. спровоцировали упадок и, в большей степени, застой в деятельности Карла Великого.

Б. Только к концу XI в., во времена Георга VII, возродилась интеллектуальная жизнь и ожила теологически-философская культура. Она ожила более или менее одновременно с художественной культурой: схоластика появилась одновременно с готикой. В XII в. ее развитие быстро пошло вперед. После столетия застоя в середине XII в. появилось поколение выдающихся ученых: приблизительно в одно время жили Бернар из Клерво, Гуго из монастыря св. Виктора, Абеляр, Жильбер Порретанский, Петр Ломбардский. XII в. был бурным веком разнообразных философских, теологических, гуманистических интересов, веком сбора материалов, поиска античных образцов, выработки метода исследования и терминологии, веком появления и исчезновения новых концепций. Однако он был периодом почкования, а не расцвета, поскольку не создал достаточно полной философской концепции. Тем не менее он все-таки подготовил расцвет и создал условия для того, чтобы в XIII в. система средневековой философии сразу появилась готовой и завершенной.

Вначале рубеж VIII и IX вв., а затем XII в. стали в раннем средневековье теми веками, которые были значимыми в развитии философии.

5. Философские центры. Центром интеллектуальной культуры в первые годы средневековья были Британские острова. Позже, во времена Карла Великого, центром становится Франция. Она сохраняла свое значение центра особенно в XII в., который был временем расцвета этой страны. Со всей Европы сюда съезжались на учебу: Алкуин, организатор науки во время правления Карла Великого, был англичанином, Иоанн Скот, первый самостоятельный философ средневековья,— ирландцем, св. Ансельм, один из творцов схоластики,— итальянцем, Гуго из монастыря св. Виктора, крупный представитель мистики,— немцем; все они жили во Франции, учились и обучали во французских школах. Собственно говоря, известный спор об универсалиях в раннем средневековье шел между французами. Наиболее оживленные научные отношения связывали Францию с Англией. Рабан, учитель немцев, распространил философские и научные исследования на немецкие территории. Своим путем шла интеллектуальная жизнь в южной Италии.

Основные школы, ведущие свою историю со времен Каролингов, сложились во Франции: в Туре, Орлеане, Реймсе, Корбе, Шартре, восточнее они существовали в монастыре Галена, Рейхенау, Фульде. На XI в. приходится расцвет школ в Беке, в Нормандии, в XII в. особое место занимали школы в Шартре и Лионе. В Италии наиболее высокое положение

занимали школа в Салерно и бенедиктинский монастырь в Монтекассино.

6. Школы находились в руках духовенства. Это были или *монастырские* школы (из них до X в. наиболее значительными были бенедиктинские; в XI и XII вв. значение монастырей уменьшилось), или *епископские,* кафедральные или капитульные школы, которые известны с VIII в. Изначально в них вел преподавание сам епископ и наиболее выдающиеся члены капитула, а впоследствии специальные «учителя» (магистры). Существовали и *дворцовые* школы, доступные для светских людей, но они также управлялись, как правило, духовенством, наиболее известные из них находились при французском дворе. Школы были центрами не только обучения, но и научных исследований. При них были организованы библиотеки, в качестве преподавателей работали ученые и создавались научные сообщества.

Система обучения была следующей: низший уровень представляли светские науки, высший — теология. Светские науки носили название «искусств» (что соответствовало греческому «техне»); в школах обучали семи так называемым «свободным искусствам», изложение и программа которых в средние века отражали идеи христианских писателей последнего римского периода, Боэция и других. Свободные искусства делились на две группы: группу *из трех* (тривиум) *гуманитарных* искусств, которая состояла из грамматики, риторики и диалектики, и группу *из четырех* (квадривиум) *естественноматематических* искусств, в которую входили арифметика, геометрия, астрономия и музыка. Вот весь перечень светских наук (которые только в некоторых школах имели более широкий объем), и преподавалась теология. Светское обучение понималось как пропедевтика теологии. Среди свободных искусств преимущество имел тривиум, а в нем — диалектика.

7. Положение философии. Философия не представляла собой отдельного раздела обучения. С IX в. она перестала быть не только энциклопедией наук, но и обобщенным познанием человеческого и Божественного промысла (хотя еще в XII в. совокупность свободных искусств иногда называлась «философией»); философия начала поиск своих собственных — логических, космологических, психологических — проблем. В XII в. большинство из них было сформулировано, но они еще не были описаны систематически. Как бы то ни было, старая программа обучения не была изменена: метафизические, психологические и этические проблемы трактовались в связи с теологией, а логические же излага-

лись в тривиуме как диалектика. Диалектика явилась обособлением светской философии, и если философию и противополагали теологии, то только в смысле применения диалектики и логической трактовки проблем, которые противопоставлялись Откровению. Другую, отличную концепцию философии создали только в следующий период средневековья.

Формы обучения, а также литературные формы средневековья были созданы не сразу. Собственно говоря, раннее средневековье явилось периодом их выработки. Оно их создало и передало следующему периоду. Но само оно по своим формам было *индивидуальным,* поскольку не знало схем. Раннее средневековье было временем становления не только упомянутых форм, оно разработало также программу и методы средневековой науки. Эта программа и эти методы получили название схоластики, они были разработаны только в конце XI — начале XII в., до того времени наука носила *досхоластический* характер.

8. Философские направления раннего средневековья были очень разнообразны. Вначале существовало как пантеистическое направление, так и направление, стоящее на позициях дуализма Бога и творения. Первое имело в античной философии готовые образцы и поэтому выделилось раньше; уже в период первого расцвета культуры в IX в. оно имело главного во всем средневековье представителя. Второе направление постепенно сформировалось и выкристаллизовалось только в период второго расцвета культуры раннего средневековья. Первое направление было сразу признано гетеродоксальным, не соответствующим учению Церкви, второе было выражением ортодоксальной философии.

Ортодоксальная философия, в свою очередь, развивалась также в двух направлениях: *схоластическом* и *мистическом.* Эти направления взаимно не исключали друг друга, напротив, у некоторых мыслителей они объединялись и дополняли одно другое: схоластика была сильна спекулятивным, а мистика — созерцательным познанием истины. Оба направления имели выдающихся представителей в начале XII в.

Кроме этих направлений, тесно связывавших философию с теологией, были и другие, которые трактовали их относительно самостоятельно или в соединении с «искусствами». Это было либо *гуманистическое* направление, которое возрождало античное знание, либо *специальное изучение диалектики,* которое получило широкое распространение, особен-

но в XI и в начале XII в. Их необходимо охарактеризовать в следующей последовательности:

1) пантеисты, особенно их выдающийся представитель Иоанн Скот Эриугена;

2) схоластики, особенно Ансельм Кентерберийский;

3) мистики, особенно Бернар из Клерво;

4) создатели синтеза схоластики и мистики, в частности, Гуго из монастыря св. Виктора;

5) диалектики, особенно Абеляр;

6) гуманисты, сгруппировавшиеся, главным образом, вокруг школы в Шартре.

Все перечисленные философы вышли из среды римской культуры. Эта среда не была, в любом случае, единственной: философия развивалась одновременно и среди арабов. Арабская философия являет собой равнозначное явление с философией латинян и должна быть здесь также рассмотрена.

Эриугена и пантеистическое течение

Наиболее близкой к пантеизму была философская система, которая появилась в самом начале IX в. Она была детищем Эриугены.

Предшественники. Система Эриугены была неоплатонического типа, она принадлежала к тому развивающемуся направлению, которое было основано Плотином. Произведений самого Плотина Эриугена не знал, но был знаком с работами христианских неоплатоников, в частности, греческих Отцов Церкви — Григория, Псевдо-Дионисия, Максима Исповедника, использовал их идеи, ибо они были непосредственными его предшественниками. Он знал также и римских Отцов Церкви, пользовался идеями Августина, но их использовало все раннее средневековье, в то время как духовная связь с греческими Отцами Церкви была особенностью Эриугены.

Жизнь и произведения. *Иоанн Скот Эриугена* родился в начале IX в. в Британии, точнее, в Ирландии (Эриугена — происходящий из Эрина). За несколько лет до середины столетия он был приглашен ко двору Карла Лысого, где с тех пор считался первым придворным ученым. В свое время он пользовался очень большим научным авторитетом. Несмотря на то, что он был светским человеком, церковные власти обращались к нему по теологическим проблемам, прежде всего, когда шел крупный спор о предназначении (предистинации). Для своего времени Эриугена был необычайно

образован, знал греческий язык и даже писал стихи на греческом. Он перевел на латинский язык произведения Псевдо-Ареопагита и Максима Исповедника, прокомментировал Боэция. В эпоху младенчества науки этот тонкий философ был действительно непонятным явлением, анахронизмом, «живой загадкой». В эпоху, когда, в лучшем случае, умели собирать скромные научные знания в энциклопедии, он был единственным, способным к систематическим рассуждениям и обладавшим спекулятивными способностями. Основные оригинальные произведения Эриугены следующие: трактат «О предназначении», ставший вкладом в религиозно-этический спор о предистинации, и трактат «О разделении природы», главное метафизическое произведение.

Развитие: 1) в ранний период, когда было написано «Предназначение», Эриугена еще не знал греческих Отцов Церкви, а неоплатоническую концепцию воспринял по намекам, рассеянным в произведениях римских Отцов Церкви, особенно у Августина; 2) период после знакомства с греческими Отцами Церкви. В это время была разработана собственная философская система и написан трактат «О разделении природы»; 3) завершающий период, когда он обратился к Боэцию, стал как бы отказом от раннего пантеизма.

Взгляды. 1. *Концепция Бога.* Подобно древним восточным Отцам Церкви, Эриугена утверждал, что между откровением и разумом существует согласие. Но Святое Писание, содержащее откровение, он понимал не дословно, а аллегорически. Эриугена придерживался *гностической* концепции Писания, приспосабливая его смысл к результатам рассуждений, которые были полной противоположностью концепции, развиваемой в схоластике, и приспособил эти рассуждения к содержанию Библии. С ее помощью Эриугена искал свободу для философии. Он был настоящим философом, в то время как в большинстве своем мыслители этого периода средневековья были теологами. Ему принадлежат эти слова: «Никто не достигнет небес, кроме как с помощью философии...»

Концепция Бога, найденная таким способом, отличалась от дословного изложения учения Библии и уводила на путь абстракций, который был проложен неоплатонизмом. Собственную природу Бога, в целом, непознаваемого, теология может определить в лучшем случае негативно, через то, чем Бог не является. То, что мы знаем о Боге, это не Его собственная природа, а лишь Его откровение. Сам Бог выше любых категорий, и о Нем нельзя сказать ни того, что Он является субстанцией, ни того, что Он является любовью, ни

даже того, что Он действует: здесь Эриугена развил следствия своей негативной философии дальше, чем кто-либо другой из христианских писателей.

Эриугена писал, что Бог есть «ничто», а это означает, что Он ничто из того, что мысль не способна схватить. Но одновременно Он есть «всё»: источник, из которого появляется вся Вселенная. Творя мир, Он не выходит за собственные пределы, но реализует то, что заключено в Нем самом; творчество Бога является только развивающимся становлением самого Бога. Творение мира является не волевым актом, а необходимым процессом, поскольку сверхмера бытия и доброты, которая в Нем содержится, должна быть реализована. Система Эриугены, в таком случае, была типично эманационной, трактующей мир как необходимый результат Божественного развития. Он признавал, что мир выводится из Бога и Бог является «сущностью Вселенной», является «всем во всём»,— а это формула пантеизма. Правда, не все высказывания Эриугены звучат подобным образом, однако пантеистические высказывания преобладают. В средние века его считали пантеистом, и он оказывал соответствующее влияние в качестве такового.

2. *Концепция сотворения.* Весь этот эманационный процесс, в котором мир выделился из Бога и возвращается к Богу, Эриугена разделил в удобном для запоминания виде (деление было не вполне оригинальным, поскольку было подготовлено стоиками, Филоном и другими) на этапы. Он не ограничился обычным разделением на Бога и мир, или на творящую природу и сотворенную, но в обоих природах выделил еще по два вида. Он создал четверояkое разделение природы, в котором каждая из четырех природ представляла собой не столько вид бытия, сколько этап его эманиционного развития.

1. *Природа творящая, но не сотворенная,*— это Бог как наивысшее первичное бытие, превышающее все категории и непознаваемое (Бог, Отец Святого Писания).

2. *Природа творящая и сотворенная* — это комплекс идей, выделившихся из Бога, через которые Он являет себя и дает познать (отождествление с Сыном Божьим, с Логосом).

3. *Природа сотворенная и нетворящая* — это реальный мир, являющийся дальнейшей эманацией Бога, реализацией идей.

4. *Природа несотворенная и нетворящая* — это Бог как предел Вселенной, идентичный в конечном счете с началом, поскольку мир возвращается к Тому, из Чего он вышел. История мира — это исход из Бога и возвращение к Нему.

Концепция мира у Эриугены соответствовала тра-

дициям и следствиям эманатизма. Вещи появляются из прототипов, поскольку единичное появляется из видов, виды, в свою очередь, предваряют единичное; они являются не абстракциями разума, а напротив, теми реальными силами, которые создают отдельные явления. Отсюда следовало убеждение в реальности понятий (так называемый понятийный реализм).

Единичные вещи постольку обладают реальностью, поскольку они обладают своей идеей. Материальная единица является не самостоятельной в своем бытии, а лишь ее преходящим проявлением. Материю удается разложить на элементы, и в таком случае она оказывается набором тех особенностей, которые являются нематериальными; собственно говоря, материальный мир, по сути дела, сводится к нематериальному. Это была законченная им *материалистическая* концепция реальности, та же самая, которую когда-то провозгласил Григорий из Ниссы.

О существовании внешнего мира нам говорят чувства, но если рассудить о нем разумом, то окажется, что он есть ничто, реально же существуют только общие идеи. Вещи существуют только потому, что они участвуют в идеях, а идеи — потому, что они участвуют в Боге, на самом же деле существует только Бог, а мир является его откровением. Вещи сами по себе не реальны, а являются только откровением реального Бога. Мировоззрение Эриугены было символического типа: мир, который мы знаем, не является реальным, а выступает только символом реальности.

3. *Концепция познания* Эриугены соответствовала его концепции бытия. Она была *теоцентрической:* вне Бога не существует никакого объекта познания, ибо ничего не существует, кроме Бога. Но сам Бог непознаваем, и только его откровение является предметом философии.

Познание имеет ту же эволюционную природу, что и бытие; оно развивается в ряде уровней. Начинается познание снизу: с низших сил, исходит от внешних чувств. Собранный ими материал воспринимают высшие силы, в соответствии с воспринятой Эриугеной от греков иерархией: за внутренними чувствами следует разум, который познает уже не вещи, а их идеальные прототипы в Боге, в наивысшем своем виде познание через идею приходит к неизменной и единой природе Бога.

4. *Учение о предназначении.* Увлеченный созданием большой системы, Эриугена меньше занимался частными вопросами теологии и философии. Тем более значимо он выска-

зался по проблеме предназначения, приняв по просьбе духовенства участие в ведущемся в это время споре. Его привлек Готшальк, придерживавшийся августинского взгляда о двойном предназначении: желание предопределяется Богом, так же, как и грех; избранным предписано быть добрыми и обрести вечную жизнь, а отверженным — быть злыми и заслуживающими вечную смерть. Епископы Рабан Мавр из Майнца и Хинкмар из Реймса опирались на это учение как отрицающее свободу и ответственность человека; однако в то же время, принимая во внимание, что оно отводило должное место Божественной милости, его отрицали другие духовники, такие как Ратрамнус из известной школы в Корбе и воспитанный в духе гуманизма Серватус Лупус. В это самое время Хинкмар и обратился за помощью к светскому ученому Эриугене.

Эриугена стоял на позиции, признающей единственное предназначение. Бог един и поэтому не может быть причиной противоречия сторон, добра и зла, спасения и отвержения. Существует Божественная милость, но существует также и человеческая свобода. Негодным является такое учение, которое отрицает или одно, или другое, поскольку в одинаковой степени как спасение, так и Страшный суд являются результатом откровения и, возможно, спасения без милости, но какой смысл имел бы суд без свободы?

Осуждение не может быть предметом предназначения, поскольку предназначение есть знание, которое дано от Бога, а знание может касаться только того, что есть, а грех не является таковым (он есть только отсутствие добра, подобно тому, как смерть есть только отсутствие жизни). О том, чего не существует, не может быть и знания, следовательно, не может быть для того, чего не существует, и предназначения. Поэтому предназначение только одно — оно для избранных.

Значение. Эриугена не создал особого типа философии: его эманационная система по своей сути не отличалась от неоплатонизма. Это наиболее неоплатоническая из всех христианских философских систем, даже в еще большей степени, чем философия Оригена или Псевдо-Дионисия. Однако западный, римский дух и особенно влияние Августина привели к тому, что философская система Эриугены была более рационализированной и менее мистической, чем философская система греческих Отцов Церкви.

Компромисс пантеизма Эриугены с догматами христианства был поверхностным. В своей основе философская система Эриугены была чужда духу христианства. Родственные

ей христианские системы были и в патристике, но, несмотря на это, схоластика пошла другим путем.

С точки зрения содержания, важно то, что философская система Эриугены не могла быть принята правоверным средневековьем, однако она продемонстрировала ему — в том, что касается формы,— образец целостной, некомпилятивной системы.

Оппозиция. Философская система Эриугены должна была столкнуться с противодействием Церкви, поскольку своей гностической концепцией Святого Писания, монистическим пониманием отношения Бога и мира, а также идеалистической трактовкой реальности она не соответствововала основам христианства. Сразу же ее отрицание коснулось учения о предназначении, правда, Собор в Керси (853 г.) признал позиции Эриугены. Но Собор в Валенсии (855 г.) отменил решения предыдущего Собора, а Синод в Лангре (859 г.) неожиданно напал на Эриугену. Сторонники Готшалька обвинили его в возвращении к ересям Оригена и Пелагия. Однако ни одно положение учения не было принято повсеместно, и христианство разделилось на различные направления. Церкви, провинции и страны готовы были к борьбе за теорию свободы и предназначения.

Позднее еще более серьезное противостояние встретил трактат «Разделение природы», который был осужден Львом IX в 1050 г., а Гонорий II в 1225 г. приказал этот трактат сжечь.

Влияние. Несмотря на осуждение, произведения Эриугены читались современниками. Они оказали влияние, но такое, которое проявилось вне главного русла средневековой схоластики; в то же время они были образцом для неосхоластических и гетеродоксальных начинаний: Эриугена в средние века был почитаем, главным образом, как «отец антисхоластики», а именно — пантеизма и пантеистического мистицизма. (Особое место среди работ Эриугены занимали его поздние обращения к Боэцию, и их влияние было другим: они для последующих столетий стали, собственно говоря, примером схоластического метода рассуждений.) Пантеистические идеи Эриугены в большей мере были возрождены в XII и начале XIII в. и повлияли настолько сильно, что вызвали — по прошествии трех столетий после смерти Эриугены — запрет (интердикт) его работ в 1225 г. Влияние Эриугены охватило не только цвет европейской учености того времени, каким была школа в Шартре, но также и народные религиозные движения, например ереси амальрикиан.

Амальрик из Бено происходил из окрестностей Шартра и находился под влиянием шартрской школы. В конце XII в. он преподавал в Париже сначала диалектику, а затем теологию. Он был близок к Эриугене, но был настроен еще более радикально и ярко представлял его позицию. Решительный пантеист, убежденный в имманентности Бога в Творении, он говорил о том, что «все является одним», а коль скоро это так, то является Богом, что каждый является таким же, как и Христос, откровением Бога и к каждому из нас относится то, что Святое Писание говорит о Боге. Более того, «не может быть спасен тот, кто не верит, что он является частью Христа». Этическим следствием его учения было убеждение в том, что лишь Бог творит в нас волю и чувства, и не может быть вне Его воли морального добра и зла, поощрения и вины. Идеи Амальрика стали основой секты амальрикиан, которая в соответствии с его учением отрицала некоторые догматы, например Страшный суд и искупление. Перед смертью в 1204 г. Амальрик под давлением отрекся от своего учения. Но идеи, хотя и отвергнутые, не утратили своего влияния. Создавались секты, которые действовали и учили о том, что человек является Божественным инструментом, Святым Духом, возвышающимся над греховностью. Синоды 1210 и 1215 гг. осудили амальрикиан, но те создали новые, родственные по духу секты. Одной из них была секта «вечного Евангелия», организованная в Италии Иоахимом Флорским, которая отождествляла периоды человеческой истории со становлением божественных особ.

Амальрикиане, преследуемые Церковью, ушли на юг Франции, в центр ереси Вальденсы. Вальденсы, столкнувшись с ними, подчинились их идейному влиянию и восприняли учение о том, что каждый человек является таким же Сыном Божьим, как и Христос, что Воплощение, Воскресение и Вознесение на крест касались не только Христа, но и каждого человека. Влияние амальрикиан проникло также на восток и достигло прирейнских земель, население которых оказалось очень восприимчивым к пантеистическим доктринам. Эти доктрины были распространены в сектах «братьев и сестер свободного духа», они широко действовали в XIII в., имели центры в Кёльне, Майнце, Страсбурге. Секты просуществовали до времен Экхарта и достигли значительного развития мистически-пантеистических спекуляций в XIV в. Через секты и религиозные течения, широко распространявшиеся среди простого народа, удается проследить длинную цепь традиций от Эриугены до заката средневековья.

Св. Ансельм и зарождение схоластики

Самое сильное течение средневековой философии, то, которое выражало схоластику в наиболее точном значении этого слова, не сразу нашло свое собственное выражение, поскольку не имело, подобно пантеизму, готовых образцов и должно было самостоятельно создавать свои методы и теории. Великий философ появился лишь на рубеже XI и XII вв. Им был *св. Ансельм,* «отец схоластики».

Предшественники. Ансельм был последователем Августина. В средние века его называли «вторым Я» Августина. Ансельм воспринял от него очень многое, и, прежде всего, принципиальную концепцию отношения веры к разуму и принципиальную концепцию Бога. После Августина он был первым мыслителем, усиленно продвигавшим вперед христианскую мысль в направлении, которое им же самим и было основано. В то время, когда раннее средневековье механически повторяло формулировки Августина, Ансельм, будучи по своему интеллекту конгениальным Августину, вникнув в дух его учения, сумел самостоятельно воспользоваться его идеями.

Непосредственные предшественники. Появлению Ансельма предшествовал спор о ценности диалектики, или о достижении истины только разумным путем. В то время противостояли друг другу крайние взгляды. Если одни выступали за использование исключительно диалектики, то вторые отказывали ей в какой-либо ценности. Диалектика, примененная к теологическим проблемам и одновременно лишенная возможности доказать свои результаты, по сути дела, легко становилась софистикой. В XI в. распространился тип «диалектиков» (называемых также «философами» или «софистами»), которые переезжали с места на место и зарабатывали своим искусством. Их опусы не приносили пользы науке, но и не были для нее безвредны. В то же время диалектика, когда ею начали пользоваться теологи, неоднократно не подтверждала истины веры. Например, Беренгар Турский (ок. 1000—1088 гг.), диалектик, признающий высший разум и стремящийся все объяснить рационально, в трактовке Евхаристии порвал с правоверным учением, поскольку диалектика не позволяла ему признать изменение субстанции без изменения акциденций.

Такие замыслы вызвали соответствующую реакцию. Еще Фульбер, учитель Беренгара, предостерегал от недооценки диалектики и светского знания в целом. Тем не менее реакция оказалась быстрой: гипердиалектизм вызвал анти-

диалектизм. Это было движение, которое отрицало знание в пользу веры, являлось консервативным движением, имеющим большое количество сторонников среди старых орденов бенедиктинцев и цисцерциан. В Германии его распространяли *Отлох из Регенсбурга* (1010—1070 гг.) и *Мангольд из Лаутенбаха,* странствующий учитель (ум. в 1103 г.). Наиболее известным представителем движения был *Петр Дамиани* (1007—1072 гг.) в Италии. Он считал, что принципы диалектики, не исключая и принцип противоречия, касаются только человеческой, а не Божественной деятельности. Бог, обладая неограниченной властью, мог бы, если захотел, сделать так, чтобы уже то, что существует, не существовало. В действительности это не соответствует принципу противоречия, следовательно, является только человеческим принципом. Петр Дамиани не занимал по отношению к диалектике крайней позиции, отрицающей все ее притязания на дело веры, к которой приблизились некоторые мистики XII в., но он говорил о том, что диалектика должна полностью подчиняться догматам веры. Он был тем, кто философию назвал *«служанкой теологии»*.

Ни одна из крайних позиций не сохранялась в схоластике надолго. Уже в период наиболее значительных дискуссий в XI в. пытались найти равнодействующую между Святым Писанием и диалектикой. К этому стремился, прежде всего, *Ланфранк* (ок. 1005—1089 гг.), итальянец, осевший на севере, вначале бродячий софист, а после обращения в веру — руководитель монастырской школы в Беке, в Нормандии, с 1070 г.— архиепископ Кентерберийский в Англии. Он был признанным повсеместно диалектиком и вместе с тем решительным противником деструктивной диалектики Беренгара.

Ланфранк был учителем и непосредственным предшественником Ансельма, предшественником только в диалектике, поскольку никто другой из современников Ансельма не мог быть ему примером, и он вынужден был обращаться к Августину.

Жизнь Ансельма. *Ансельм* (1033—1109 гг.) родился в Аосте, в Пьемонте. Зрелые годы, после 1060 г., провел во Франции, в Беке, куда он приехал, привлеченный славой Ланфранка. Уже через три года он становится приором монастыря, а затем аббатом. Последующие годы, с 1093 г. до самой смерти, он занимал архиепископскую кафедру в Кентербери, почему и получил имя Ансельма Кентерберийского. Его жизнь распадается на два очень разных периода: в Беке он вел тихую

жизнь ученого и преподавателя, в Кентербери — жизнь церковного деятеля, который обязан был бороться с английским королем за права Церкви. По силе интеллекта он был близок Августину, но принципиально отличался от него характером: в противоположность страстному французу, он был натурой, наполненной спокойствия и кротости.

Произведения. «Монолог» и «Прибавление к рассуждению» трактуют об основных проблемах теологии, о существовании и природе Бога. «Диалог о грамматике» и «Об истине» — небольшие работы логического содержания. Это работы первого периода, когда Ансельм был аббатом. Во второй период, будучи епископом, он писал только специальные теологические и религиозные работы, среди которых трактат об искуплении, известный под названием «Почему Бог является человеком». Форма работ Ансельма была достаточно своеобразной и свободной, как и у Августина. Он был схоластом, если иметь в виду метафизическое содержание его работ и метод мышления, но в то же время — схематиком, поскольку еще не обладал схоластическим методом рассуждения в полной мере.

Взгляды. 1. *Вера и разум.* На соотношение веры и разума, Библии и диалектики Ансельм разработал взгляд, который стал мерилом для средневековой философии. Согласно ему, «христианин должен через веру прийти к пониманию, а не через понимание к вере». «Стремись каким-либо образом понять Божественную истину, в которую верит сердце и любит ее: не потому стремись желать понять, чтобы верить, но верить для того, чтобы понять».

Это не было ни чистым фидеизмом, ни чистым рационализмом, но чем-то средним между ними,— непосредственно схоластической позицией. В соответствии с ней для познания истины необходимы как вера, так и разум. С одной стороны, понимание является высшим уровнем познания по сравнению со слепой верой. Он писал: «Мне кажется это несуразным — не обращаться после утверждения в вере к пониманию того, во что веришь». Но, с другой стороны, вера предваряет понимание и является для него нормой. Результат понимания определен свыше через веру и должен быть с ней согласован. Разум не является той инстанцией, которая могла бы подтвердить истины веры. Задача понимания не подтвердить, а обосновать веру, не получить истину, а объяснить истину Откровения. Это объяснение Ансельм трактовал достаточно обобщенно. Речь шла у него о том, чтобы придать смысл и сделать необходимым для разума то, что вера дает как факт. Он считал, что

его произведения «более всего предназначены, чтобы... истина была наполнена необходимым смыслом, без обращения к авторитету Писания». Вера должна быть исходным и конечным пунктом в понимании, но из операций разума она должна быть устранена, поскольку не может служить аргументом. Святое Писание говорит о том, что такое истина, но не дает объяснения, для чего она существует. Разум свободен и самостоятелен, но только в границах догмата. Суть взгляда Ансельма выражена в его девизе: «Вера, ищущая разумения». В действительности, это девиз всей зрелой схоластики. По мнению Ансельма, и до него функционировали теология и христианская философия, но он сформулировал задачу философии, которую она с тех пор сознательно выполняла. В этом смысле он был первым схоластом.

2. *Рациональность Бога и мира.* Ни один схоласт не применял диалектику в более широкой области, чем Ансельм: он старался доказать, что Бог не только существует, но и обладает какими-то характеристиками, что мир сотворен из ничего, что душа бессмертна и свободна, он даже пытался обосновать «таинства» веры, Троицу, воплощение и искупление. Основанием, которое ему давало возможность для такого понимания истин веры, была идея о рациональности Бога и мира.

Со времен Отцов Церкви шел постоянный процесс рационализации мировоззрения, в частности, рационализация идеи Бога. Деятельность Ансельма представляла собой один из наиболее важных этапов этого процесса. У Псевдо-Дионисия и Эриугены, которые были зависимы от неоплатонизма, Бог был сверхлогичным, у Августина он был непознаваемым уже только для нас, но сам по себе он не был сверхлогичным. У Ансельма природа Бога всецело соответствует логическим законам. Он применял также для познания природы Бога принцип противоречивости, в то время как все мыслители в силу сверхлогичности Бога исключали возможность применения к нему логических правил.

3. *Реальность понятий.* Обоснование рациональности бытия придало диалектике Ансельма платонический вид. Основанием послужил крайний понятийный реализм: реальность соответствовала не только единичным, но и общим понятиям. «Истина» имеет место не только в разуме, но и является чем-то реально самостоятельно существующим. Другие понятия он трактовал аналогично, например понятие «справедливость»: поступки являются справедливыми, поскольку в их осуществлении участвует сама справедливость. Соответственно, суждения являются истинными, поскольку в них

заключена сама истина. Поздние схоласты пытались обосновать понятийный реализм, а Ансельм без сомнений применил его в своих философских исследованиях. В данном случае он поступал подобно Эриугене, с той лишь разницей, что тот понимал реализм эманационно, по примеру Плотина (индивидуумы появляются из видов), а Ансельм — экземплярно, по примеру Августина (виды — это образцы, по которым Бог создал индивидуумы).

Особенно выдающимся был способ применения Ансельмом реалистической доктрины в теории искупления: он не утверждал, как древние теологи, что Христос своей жертвой спас человечество от сатаны, к которому люди попали в зависимость со своим первородным грехом, но дал удовлетворение Богу за ту обиду, которую этот грех Ему нанес. Основанием для такой трактовки греха и спасения было то, что все люди являются единым видом, что они имеют одну и ту же общую сущность,— все они являются лишь индивидуальными разновидностями одного и того же «человека вообще». Все человечество провинилось в лице Адама и, в целом, спаслось благодаря Христу. Таким образом, это положение веры было объяснено при помощи платоновского реализма. В таком же духе Ансельм писал по поводу догмата Святой Троицы: «Тот, кто не понимает, каким образом большинство людей по своему виду является единым человеком, как же, рассуждая об этой таинственной природе, он поймет, что каждая из ипостасей, являясь совершенным Богом, является и единым Богом?». Классическое, в конечном счете, применение диалектики и крайне реалистическая теория понятий Ансельма нашли свое применение в доказательстве существования Бога.

4. *Доказательства существования Бога* из всех идей Ансельма имели наибольшее значение; благодаря им он обрел славу философа.

а) Доказательство, которым он пользовался в «Монологе», было следующим. Если существуют вещи, которые — по отношению к какой-либо вещи — обладают относительно сравнимой характеристикой, то должна существовать и эта другая вещь. Имеются относительные блага, которые более или менее благие, обосновывающие существование того, что является абсолютно благим. А абсолютное благо — это Бог. Аналогично этому, каждая относительная величина свидетельствует о том, что является абсолютно бóльшим, или о Боге. Любое относительное бытие обосновывает собой абсолют, или существование Бога.

Основание этого доказательства было взято у Августина и

нашло свое развитие у Ансельма. Ансельм дополнил его своим самостоятельным вариантом (в «Монологе»). Сотворенные существа не одинаково совершенны. Они составляют ряд с возрастающим совершенством, но этот ряд, как и каждый реальный ряд, не может идти в бесконечность. Должна существовать сущность, которая обладает наибольшим совершенством, больше которого нет, и эта наиболее совершенная сущность — Бог.

б) Кроме этого, Ансельм был автором вполне самостоятельного доказательства, которое он изложил в «Прибавлении к рассуждению». В действительном, реальном мире имеются основания для предположения, что существует Бог; здесь Ансельм предпринял попытку доказательства существования Бога безотносительно к миру, но исключительно только на основе понятия Бога. В теологии обыденным делом было выведение из понятия Бог его характеристик: либо они свидетельствовали, что он един, либо — что он вечен. Ансельм на этом пути искал доказательства существования Бога. Он опирался на понимание Бога как наиболее совершенного существа, или, как он говорил, «наивысшего» существа.

Ансельм проводил доказательство следующим образом: если мы постигнем понятие наиболее совершенной сущности, то оно будет существовать в нашем мышлении. Но существует ли оно только в нашем мышлении или оно есть в реальности? Если наиболее совершенная сущность существует в реальности, то она обладает той характеристикой, которой она была бы лишена как наиболее совершенная сущность, существующая в нашем мышлении, именно — особенностью реального существования, поскольку она более совершенна, чем все остальное, обладающее этой особенностью. Поэтому наиболее совершенная сущность, если бы она существовала только в мышлении, не была бы наиболее совершенной, ибо она была бы чем-то противоречивым. Следовательно, наиболее совершенная сущность не может существовать только в мышлении, а должна существовать и в действительности,— это следует из понятия Бога. Это доказательство, которое исходя из логического понятия предполагает существование его объекта, известно под названием онтологического доказательства.

Значение Ансельма. Ансельм сформулировал метод средневековой философии в соответствии с принципом «веры, ищущей разумения»; начал строить средневековую метафизику. Эта метафизика была такой же теоцентричной, как и у Эриугены, однако от нее совершенно отличной. Бог в ней не был идентичным с миром, но являл-

ся его троякой причиной, образцом, создателем и целью. Эта метафизика была дуалистической, но не в духе Плотина, а в духе Августина.

Влияние. 1. Идеи Ансельма не сразу нашли отклик. Его современники и непосредственные последователи были только диалектиками: они не понимали *метафизических* проблем. В XII в. только Гуго из монастыря св. Виктора был единственным его продолжателем. Многих последователей дал только XIII в., когда в схоластике преобладало стремление к созданию метафизики как таковой.

2. Прежде всего оказывали влияние *методологические установки* Ансельма. В школах, где до сих пор учили либо диалектике, либо догматической теологии, начали теперь, по его примеру, трактовать теологию диалектически.

Больше всего он повлиял на теологическую школу в Лионе, которую возглавлял его ученик *Ансельм из Лиона* (ум. в 1117 г.). Эта школа сделала очень много для создания литературного типа зрелой схоластики. Она нашла те формы, которые соответствовали устремлениям, материализованным Ансельмом. Вначале это были сборники «сентенций», извлечений из Святого Писания и Отцов Церкви, позднее появились целостные «суммы», которые давали на основании сентенций систематическое изложение учения, признанного Церковью.

Эти формы окончательно закрепились в XII в. Среди сборников, которые тогда появились, наибольшим авторитетом пользовался сборник *Петра Ломбарда* «Четыре книги сентенций», изданный приблизительно в 1110—1152 гг. Петр Ломбард был итальянцем, который после обучения в Париже, в монастыре св. Виктора, с 1140 г. сам преподавал в Парижской кафедральной школе, а с 1159 г. был парижским епископом.

В своих произведениях он ориентировался, главным образом, на св. Августина и других Отцов Церкви, на Иоанна Дамаскина, на таких писателей, как Кассиодор, Боэций, Исидор, Беда, и исповедовал идеи мыслителей XII в., таких как Гуго и Абеляр. Его работы были исключительно теологическими. Философией он занимался лишь походя и трактовал ее в духе главенствующих в его время августинских теорий. Это была заурядная «сумма», каких было много в XII в., не самая большая и не самая лучшая: ее особенностью были простота и ясность. Поразительный успех, выпавший на ее долю, объяснялся тем, что во главе парижского теологического факультета в течение тридцати восьми лет стоял верный ученик Ломбарда, Петр из Пуатье, который воспитал на этом

учебнике несколько поколений своих учеников. Работа Ломбарда, хотя и была мало философской, сыграла значительную роль в истории философии. Примерно с конца XII в. вошло в обычай высказывать философские и теологические взгляды в виде комментариев к «Сентенциям» Ломбарда. Сохранилось до настоящего времени более двухсот сорока таких средневековых комментариев, среди которых были комментарии отцов схоластики, таких как Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура, Дунс Скот.

3. Особыми были пути *онтологического* доказательства. Оно не сразу было принято. Теологи того времени не только его не приняли, но часто даже не вспоминали о нем. Однако в XIII в. оно было признано повсеместно. Его защищали Александр из Гэльса, Бонавентура, Дунс Скот и многие другие, а противниками были в то время только Фома Аквинский и часть его учеников. В XIV в. популярность этого доказательства уменьшилась. Но еще в новое время его развивали выдающиеся философы: Декарт, Мальбранш и в молодые годы Лейбниц (различие между ними было чисто терминологическим: высказывание «существо, превыше и больше которого невозможно помыслить никакого другого» Декарт заменил на «самое совершенное», а Лейбниц — на «самое необходимое»). Даже в XIX в., несмотря на критику Канта и отрицание Церковью, оно нашло сторонников среди католических философов.

Оппозиция. Ее вызвал реализм Ансельма и особенно его онтологическое доказательство.

1. Крайний *реализм* боролся с воззрениями номиналистов и, начиная с Абеляра, борьба шла с позиций умеренного реализма, который был поддержан авторитетом Аристотеля. В конце XII в. он нашел поддержку большинства философов.

2. *Онтологическое доказательство* вызвало реакцию еще при жизни Ансельма. Критиком выступил Гаунило из монастыря Мармутье в работе «Книга в защиту безумца против Ансельма, рассуждающего в «Прослогионе», который обвинил его в том, что из полученного разумом понятия совершенной сущности вовсе не следует вывода о ее существовании в действительности и поэтому отпадают и дальнейшие следствия, которые получены Ансельмом. Он также обвинил его в том, что для того, чтобы вывести характеристики вещи из ее сущности, необходимо предварительно установить, что эта вещь существует. Трактуя же так, как Ансельм, можно доказать существование любой фикции. Ансельм ответил Гауниле в своей работе «Апологетическая книга против вы-

тупающего в защиту безумца», но он не смог развеять сомнения, и аналогичные обвинения выдвинули впоследствии классические критики онтологического доказательства: Фома Аквинский в XIII в. и Кант в XIX в.

Св. Бернар и начало средневековой мистики

Мистицизм в средневековой философии представлял второе после схоластики крупное ортодоксальное течение. Он имел с ней общие задачи: познание сверхъестественных истин. Однако в то время, как схоластика усматривала путь к ним в мышлении, мистицизм видел его в созерцании и чувстве. На основе отношения к схоластике возникли две разновидности средневекового мистицизма: одна из них, обособленная разновидность, должна была заместить схоластику, а вторая же — только ее дополнить. Уже в раннем средневековье, в начале XII в., обе разновидности сформировались. Выразителем обособленного мистицизма был св. Бернар.

Жизнь и работы. *Св. Бернар* (1090—1153 гг.) происходил из бургундского рыцарского рода, с ранних лет был цисцерцианцем, затем аббатом монастыря в Клерво. Бернар был известным проповедником своего времени. Он целиком посвятил себя делам религии и Церкви, был непреклонным истребителем ересей. Этот «религиозный гений XII века» был душой влиятельного религиозного движения, созданного цисцерцианцами, которое нашло свое выражение во втором крестовом походе.

Св. Бернар написал ряд работ философского содержания: «О ступенях смирения и гордости» (приблизительно в 1221 г.), «О почитании Бога» (около 1127 г.), «О благодати и свободе воли» (1127 г.), «О размышлении» (1149—1152 гг.).

Предшественники. Августин был основным источником для средневековой мистики, так же как и для схоластики. Однако в то же время Бернар не использовал идеи мистиков-пантеистов, вдохновлявшихся Плотином, таких как Псевдо-Дионисий и Эриугена. Главным источником для него были исключительно религиозные, а не философские произведения, в особенности работы св. Иоанна и св. Павла.

Взгляды. 1. *Мистика и мистицизм.* Среди многих средневековых мистиков, стремящихся непосредственно к общению с Богом, только немногие занимались теорией мистики, обосновывая возможности своих усилий. Бернар принадлежал к тем из них, которые соединяли теорию с практикой. Он не только использовал мистику, но и развивал мистицизм как теорию, в которой утверждалось, что об-

щение с Богом является наилучшим и даже единственным средством познания истины. С точки зрения этой теории познания, Бернар принадлежит не только к истории мистики, но и к истории философии. Он и другие правоверные христианские мистики не создали нового мировоззрения — они развили собственный мистический взгляд на познание.

2. *Уровни мистического познания.* К познанию, по мнению Бернара, вел другой путь, не тот, который избрали светские ученые и теологи-диалектики. Нет необходимости усиливать разум, нужно лишь заслужить Божественную помощь. Но поскольку силы человека недостаточны, ему должна помочь любовь к Богу. Любовь Бога мы приобретаем покорностью и милосердием, и они познающему более необходимы, чем мышление. Обретение истины возможно лишь при возвышенном и углубленном состоянии духа.

Это очень длинный путь. В теории, которая была как бы аналогией платоновской эротики, Бернар выделял четыре уровня любви; вслед за св. Бенедиктом он принимал двенадцать уровней покорности. Вершина смирения была первым уровнем познания: она позволяет нам познать собственную нужду. Только после этого мы достигаем второго уровня: через познание собственной нужды мы приходим к сочувственному пониманию нужды ближних. В таком случае наступает третий уровень: терпя собственные лишения и сознавая лишения других, мы очищаем сердце и делаем его способным к восприятию Божественного промысла. Первый уровень мы достигаем *покорностью,* второй — *сопереживанием,* а третий — *посредством созерцания.* Вершиной созерцания в познании является экстаз, когда разум видит Бога, проникнутый удивлением Его величия, забывая о себе. В это время душа вырывается не только из тела, но и как бы из самой себя, и растворяется в Боге. По сравнению Бернара, душа является как бы каплей воды, которая, вливаясь в большое количество вина, теряет свои качества и приобретает качества вина. Она, как ветер, подогретый солнечным теплом, сама кажется светом. Душа обретает свои лучшие характеристики и уподобляется Богу.

3. *Правоверный и пантеистический мистицизм.* Мистический характер этой теории познания приближал ее к пантеистической теории Плотина или Эриугены, поскольку им всем была обща оппозиция против рационализма. В любом случае мистицизм, представляемый Бернаром, имел несколько другие лозунги:

— душа в экстазе уподобляется в действительности Богу, но она с ним не тождественна, оставаясь отдельной субстанцией. Христианскому мистицизму был чужд пантеизм, поскольку он защищал дуализм Бога и сотворенного мира, так же как и схоластика;

— для пантеизма мистическое познание является естественным фактором. Человек может отождествиться с Богом, ибо он имеет ту же природу. В христианском же учении Бог имеет иную, чем человеческая, природу, и поэтому непосредственное познание Его естественным путем невозможно. Для мистического познания необходима сверхъестественная помощь, особая Божественная милость;

— для пантеистов мистическое познание является вполне разумным действием, в христианской же мистике оно представляется соединением с Богом посредством чувства и воли, обретенных с помощью смирения и милосердия.

4. *Мистика и схоластика.* С другой стороны, эта теория познания противопоставлялась схоластике. 1. Методом схоластики было понимание, а инструментом мистики — интуиция и созерцание. В акте созерцания разум встречается со своим объектом, и эта непосредственность делает мистику более близкой к опыту, а не к диалектике, которая оперирует абстракциями. Природу познания и природу бытия мистики представляли себе на основе внутреннего опыта. 2. Согласно мистикам, истина достигается не только самим бесстрастным и нелицеприятным разумом, но и непосредственно чувством и страстью: смирением, любовью, сочувствием и святостью. 3. Она достигается не в соответствии с установленными правилами, которыми пользуется схоластика, а более индивидуальным и личностным способом, поскольку каждый должен по-своему искать дорогу к Богу. 4. Схоластика стремилась истины Откровения понять естественными силами разума, мистики же опирались на сверхъестественное познание: они считали, что вера и созерцание являются сверхъестественным даром. Как говорил один из последователей Бернара, человек в состоянии созерцания выходит за пределы самого себя, переступает границу человеческого разума.

5. *Осуждение науки.* Видя, в таком случае, ничтожность чисто разумного знания и будучи убежденным, что высшего знания нельзя достигнуть без сверхъестественной помощи, Бернар был противником как светского, так и теологического учений. Он опирался на диалектические усилия своего времени и употребил весь свой авторитет, который имел в Церкви, на то, чтобы победить философов-диалектиков Абе-

ляра и Жильбера. Он был противником науки, так как она стремилась быть, во-первых, исключительно рациональной, во-вторых, автономной, и особенно потому, что она, в-третьих, стремилась стать целью для самой себя. Знание ради знания является «вредным любопытством». Бернар ценил тех, кто ищет знание для того, чтобы осчастливить других, ибо это и есть проявление милосердия; или для счастья самих себя, поскольку это разумный поступок.

Влияние. Бернар был творцом средневекового мистицизма в таком же смысле, как и Ансельм был создателем схоластики. Бернар дал импульс для дальнейшего развития мистики. Его влияние на развитие философии было специфическим: с одной стороны, он ее отрицал, а с другой — развивал. Он отрицал ее в цисцерцианском ордене, а ордена, которые в то время были естественной сферой развития наук, отвлекались от науки. Согласно взгляду, который в то время преобладал, монастыри должны были заботиться о благочестивой жизни, а не о знании. Если они и могли использовать философию, то только как безжизненное созерцание.

С другой стороны, мистическая философия Бернара из Клерво имела множество сторонников. Одним из выдающихся его учеников был *Исаак Стелла*. Мистицизм достиг расцвета в XII в., прежде всего, в аббатстве св. Виктора под Парижем. Из викторианцев же первым и наиболее влиятельным учеником был *Гуго,* который отошел от эксклюзивизма Бернара.

Гуго из монастыря св. Виктора и синтез схоластики и мистики

Синтез схоластики и мистики был предпринят уже в XII в. Местом, где он был произведен, было аббатство св. Виктора под Парижем, а главным инициатором стал Гуго Сен-Викторский.

Биография. *Гуго* (1096—1141 гг.) родился в Саксонии, происходил из рода Бланкенбург, с 1115 г. был монахом в монастыре св. Виктора — вначале на обучении, а с 1120 г.— в качестве магистра. В 1130 г. он становится руководителем школы. Умер он достаточно молодым. Современников привлекала в нем необычная для того времени универсальность ума, одинаково сильного как в светских, так и в теологических науках, как в спекуляции схоластического типа, так и в мистике. Он был как бы предназначен для согласования и связи усилий философов и теологов различных направлений. В философии он работал в области логики и тео-

рии познания, психологии и космологии. Он занимался также и специальными науками: математикой, грамматикой и историей. Его светлый ум сочетался с необыкновеным смирением и набожностью. Характер и развитие своего интеллекта он описал в «Учении».

Произведения. «Дидаскалион» («Учение»), наиболее важная из философских работ Гуго, является блестяще изложенной энциклопедией не только свободных, но и теологических наук. Первую часть он издал под названием «О таинствах христианской веры» (1136—1141 гг.), его главное теологическое произведение было одной из первых теологических сумм. Он оставил после себя множество мистических работ и перевод «Небесной иерархии» Псевдо-Дионисия, геометрию, грамматику и исторические хроники.

Предшественники. Предшественником Гуго в мистике был *Бернар из Клерво,* а в схоластических спекуляциях — *Ансельм;* сам он объединил усилия обоих. В светских науках его предшественниками были энциклопедисты раннего средневековья, такие как Кассиодор, Исидор, Рабан Мавр, и их поздние последователи, например такие, как Радульф Арденс, автор «Универсального зеркала» конца XI в. В решении методологических проблем Гуго был склонен к аристотелизму и подготовил его восприятие, но самого Аристотеля он знал мало, главным образом, по Боэцию.

Орден правоверных каноников св. Августина, к которому принадлежал Гуго, имел аббатство св. Виктора у стен Парижа. В этом аббатстве с 1108 г. существовала школа, которая была основана *Гийомом из Шампо.* Основатель был искусным, увлеченным и прогрессивным в светских науках человеком, а в делах теологии принадлежал к консервативному августинско-мистическому направлению. Эта двойственность отразилась на школе и произведениях «викторианцев».

Взгляды. 1. *Светское знание.* В противоположность обособленному Бернару, Гуго был горячим сторонником рациональной науки. Его лозунгом было: «Учи всему, а затем увидишь, что ничего лишнего нет».

Науки он разделял на четыре группы: теоретическую, практическую, механическую и логическую. Это разделение он унаследовал, в принципе, от Аристотеля (через Боэция), дополнив его логическим разделом, который Аристотель оставил за пределами философии, и механическим, который Аристотель включал, как правило (под названием «поэтический»), в практический раздел. Эти большие разделы науки он раздробил еще больше. *Теоретическое знание,* или

ищущее истины, охватывало три подраздела (также в соответствии с классификацией Аристотеля): теологию, математику и физику. *Практическое знание,* управляемое обычаями, делится на индивидуальную этику, домашнюю и политическую, или на собственно этику, экономику и политику. *Механическое знание,* управляющее действиями, охватывает «несвободные» искусства, которых семь,— столько же, сколько и свободных. В разряд несвободных искусств Гуго относил следующие ремесла: ткачество, морское дело, земледелие, рыбную ловлю, медицину, а также особое искусство, которое Гуго называл «театрикой», или умение развлекать людей, организация для них зрелищ, игр, забав. Наконец, *логическое знание,* которое учит говорить; оно делится на грамматику, искусство дискуссии, включающее в себя теорию доказательства, риторику и диалектику. В этой классификации светских наук, составленной Гуго, не было ничего из того, чем занималась античность в свой классический период. В то же время в средние века не хватало ученых-специалистов, которые бы дополнили эту классификацию философа.

Гуго считал, что науки имеют эмпирическую основу. Знание мы должны основывать на опыте и развивать его при помощи абстракций, как это было установлено еще Аристотелем. Математика не составляет исключения: ее числа и прямые абстрагируются из опыта.

В то же время Гуго отрицал, что наука ограничивается только собиранием опыта. В действительности не существует прямых без плоскостей и тел, о которых говорит математика, поскольку они необходимы для того, чтобы запутанную и невыразительную действительность сделать ясной и выразительной. Подобную же роль играет и физика: она стремится к тому, чтобы то, что в действительности переменно, выделить и определить. В действительности существуют только сложные тела, наука же ищет их простые элементы.

Внутренний опыт Гуго считал более истинным, чем внешний. Мистические позиции склоняли его к непосредственному рассмотрению собственной души, и он утверждал, как когда-то Августин, что самопознание дает нам незамутненную истинность, если дело касается существования, особенностей и субстанциональности души.

2. *Мистическое знание.* Сколь бы ни были важны для Гуго светские науки, еще более важной для него была теология; более важным, чем рациональное знание, было мистическое знание.

Знание имеет двоякое предназначение: либо оно служит земной жизни (наука), либо приводит к уподоблению с Богом (это он называл «разумом»). Необходимо иметь тройные глаза, чтобы познать бытие как целое: глаза тела, разума и созерцания. При помощи первых душа видит внешний мир, вторыми — себя, а третьими — Бога. Иначе говоря, есть три способа рассмотрения бытия: *мышление, рассуждение* и *созерцание*. Первый способ имеет своим объектом внешне существующие вещи, являясь чувственным и образным познанием; второй — имеет уже понятийный характер; третий, наивысший способ — всеохватывающая интуиция.

Созерцание также имеет ряд уровней. Их, в свою очередь, приблизительно шесть. Низшие охватывают только сотворенный мир, высшие достигают Творца. Низшие уровни начинаются с того, что они соответствуют воображению, высшие достигают Его потому, что находятся над разумом и вне его. Созерцание вначале производит «расширение разума», затем — его «возвышение» и, наконец, «изменение», когда разум выходит за свои пределы и соединяется с Богом. Здесь Гуго шел по пути св. Бернара, развивал его начала психологии мистических состояний. Он не приписывал душе фантастических сверхъестественных способностей, а искал естественные способности, которые служат для углубления и сосредоточения разума: только так человек в состоянии сделать себя сам, а то, что касается изменения разума, когда он выходит за свои пределы, то можно только подготовиться и ждать, когда снизойдет Божественная милость.

3. *Вера*. О Божественных деяниях невозможно полное знание, поскольку оно основывается на понимании вещей как наличных. Для такого понимания Божественных деяний у нас нет условий. По-настоящему действуют только наши телесные глаза, глаза же разума темны, тем более темны глаза созерцания. Поскольку мы не можем видеть эти истины, мы должны принимать их на веру. Гуго, который оставил после себя много ценных догадок о знании, дал также глубокий анализ веры. Вера — это знание будущих деяний, которых еще нет в действительности. Она менее истинна, чем знание, но более истинна, чем домысел. Объект имеет совместимую со знанием, но иную природу; она проявляется не рациональным путем, а с помощью волевого побуждения. Вера необходима там, где знание невозможно, поскольку знания во многих случаях мы получить не можем. Это происходит не только в силу слабости нашего разума, но и в тех случаях, когда некоторые истины по своей природе не могут быть доступны разуму и не могут

стать объектом знания. Истины по своей природе четвероякие: выводящиеся из разума, соответствующие разуму, превышающие разум и сопротивляющиеся разуму. Истины, которые выводятся из разума, являются объектом знания, и вера по отношению к ним не нужна. Не могут же быть объектом веры истины, которые противны разуму и которые разум отбрасывает. Объектом веры могут быть, в то же время, истины, которые соответствуют разуму, и те истины, которые существуют над разумом. В первом случае вера может быть со временем заменена знанием.

Не все можно объяснить и понять. Нельзя искать, прежде всего, объяснения для Божественной воли. «Воля Божья не потому истинна, что она стремится к истинным вещам, а потому, что Бог хочет, чтобы они были истинными». На вопрос, почему то, что истинно, является таковым, необходимо отвечать: «Потому, что все это соответствует воле Бога, которая является истинной». А когда впоследствии будет поставлен вопрос, почему воля Бога истинна, необходимо отвечать, что «первопричина, которая сама по себе является тем, чем она является, не имеет причины».

Существует два пути познания Бога: с помощью разума и с помощью веры на основе Откровения. Разум, в свою очередь, двояко познает Бога: на основании либо того, что он обнаруживает в себе, либо того, что он видит во внешнем мире. Подобно этому и Божественное Откровение является двояким: оно познается либо через внутреннее просвещение, либо через поучение, которое идет извне и проникнуто чудесами. Так различными путями происходит познание Бога: посредством разума и мистических состояний, с помощью внутреннего и внешнего, через природу и благодаря милости.

Значение Гуго. Он был выдающимся философским умом, которому выпало жить в период между творческой деятельностью Ансельма и расцветом средневековой философии в XIII в. Гуго был творцом синтетической системы схоластики и мистики так же, как Ансельм являлся творцом схоластики, а Бернар — средневековой мистики. Своей доктриной, которая объединила два крупных философских течения, он оказал влияние на каждое из них: 1) существенно повлиял на то, что мистика приняла участие в развитии схоластики. В чистой схоластике, пользовавшейся дискурсивным мышлением, не уделялось внимания интуитивным и интроспективным элементам в познании. Если более поздние системы схоластики дополнили диалектическую трактовку явлений интуицией, а спекуляцию — опытом и интроспекцией, то это произошло благодаря сближению с мистикой; 2) благодаря сво-

ей философии, основывавшей истинность на самопознании и провозглашавшей абсолютную свободу Бога, он принадлежал к тому ряду христианских мыслителей, которые строили философию на внутреннем опыте, на воле и свободе и представляли собой важное историческое звено между Августином, Бонавентурой и Дунсом Скотом; 3) отдельные идеи Гуго имели значительное влияние. В схоластическую традицию вошли его схема систематической теологии, определение веры и отделение ее от знания. Его классификация светских наук сохранила свое значение и для XIII в.

Ученики. Учеником и последователем Гуго был *Ришар Сен-Викторский* (ум. в 1173 г.), второй великий викторианец, который по силе ума был равен Гуго. Он был, с одной стороны, прекрасным диалектиком, которого по силе интеллекта оценивали выше, чем других мыслителей XII в. Он стремился обосновать свои догматы рационально, заместить веру разумом, ценил опыт как основу знания и пытался еще до Фомы Аквинского доказать существование Бога на эмпирической основе. Но, с другой стороны, это был ревностный мистик, систематик мистических состояний, теоретик созерцания, который делал акцент на чистоте сердца как на условии познания (из его догматических работ основной была «Троица», а из мистических — «Приготовление души к созерцанию»).

В следующем поколении, в личности *Уолтера Сен-Викторского,* викторианцы опять обратились к эксклюзивной мистике в духе св. Бернара. Выражением недоверия к науке был памфлет Уолтера «Против четырех лабиринтов Франции», в котором он боролся с четырьмя знаменитыми мыслителями того времени: Абеляром, Петром Ломбардским, Жильбером Порретанским и Петром из Пуатье. Диалектику он трактовал как «сатанинское искусство», нападал на науку, заботясь о вере.

В XIII в. мыслителем, который стремился гармонически соединить веру и разум, мистику и схоластику, был св. Бонавентура. Он писал: «Августин был князем теологии, Григорий — этики, Дионисий — мистики, а св. Ансельм пошел дальше всех вслед за Августином, св. Бернар — за Григорием, Ришар Сен-Викторский — за Дионисием, а Гуго — объединил их всех».

Абеляр и спор об универсалиях

Кроме метафизиков, еще один тип философов раннего средневековья представляли диалектики, которые провели не созидательную, а аналитическую работу. Метафизики осно-

вывали свои теории на том принципе, что понятиям соответствует реальность, диалектики же возвели этот принцип в основополагающую философскую проблему. Поэтому и появился известный средневековый спор об общих объектах, о природе всеобщего, или об универсалиях. Возникнув ранее, он стал по-настоящему актуальным в конце XI и в первой половине XII в. В этот период он привлек к себе большинство выдающихся умов. Среди них наиболее решительную позицию занял Абеляр.

Античные предшественники спора. Сутью спора об универсалиях было следующее: соответствуют ли реальные объекты общим понятиям, а если соответствуют, то каким. Этот спор был инициирован диалектиками, но в любом случае не имел диалектического характера, а был по сути метафизическим, поскольку имел отношение не к природе понятий, а к природе их объектов. Центром дискуссии было следующее: состоит ли реальность из непосредственных единичных и конкретных объектов или имеют место также другие, общие и абстрактные, объекты.

Эту проблему схоластика получила в наследство от античности. Ее источник лежал в платоновско-аристотелевской философии, которая придерживалась мнения, что предметом понятия являются не единичные вещи, а обобщенные. Для средневековых мыслителей, говорящих не о конкретных фактах природы, а о сверхъестественных объектах, о Боге и его атрибутах, как и о том, что их можно воспринять только через понятие, а не через опыт, эта проблема имела особое значение. Вместе с тем, идея о том, что реальность охватывает еще нечто, кроме единичных объектов, была для них менее парадоксальной, чем для мыслителей других эпох и другого интеллектуального типа мышления.

1. Средние века восприняли проблему универсалий не непосредственно от великих философов античности, а с помощью комментаторов, в частности, *Порфирия*. Аристотель в дополнение к своему списку категорий выделял пять видов атрибутов, среди которых были роды и виды, как могущие нечто сказать об объектах (вещах). Эти атрибуты Порфирий описал, главным образом, в своем «Введении к категориям Аристотеля» и поставил трояких вопрос: «Что касается родов и видов, то необходимо рассмотреть: 1) существуют ли они (в природе), или только в разуме, который мыслит; 2) если они существуют в природе, то они телесны или бестелесны; 3) существуют ли они отдельно от чувственно воспринимаемых вещей или существуют в них?» Порфирий

только поставил вопрос, но ответа не дал. Схоласты все-таки поняли значение этого достаточно случайно и второстепенно поставленного вопроса.

«Введение» Порфирия было доступно средним векам в латинском переводе Боэция. *Боэций,* который также писал комментарии к «Категориям» Аристотеля, пошел дальше, чем Порфирий, и дал ответ на его вопрос. Этот ответ, по образцу Аристотеля, был дан в синтетическом духе, не говорил явно ни «да», ни «нет» и не был достаточно простым и ясным для того, чтобы его могла использовать зарождающаяся схоластика. Но в связи с вопросом Порфирия Боэций сам поставил вопрос: являются ли категории, выделенные Аристотелем, видами реальных вещей или они являются лишь языковыми знаками? Этот вопрос был инспирирован стоической традицией, которой Боэций придерживался наравне с аристотелевской: у стоиков логика имела дело исключительно с высказываниями. По аналогии со стоиками, Боэций противопоставлял только вещи и высказывания, а высказывания и понятия не разделял.

В ответе на свой вопрос Боэций склонялся к языковой интерпретации: он полагал, что в работе Аристотеля о категориях говорилось не о реальных вещах, а о высказываниях, поскольку Аристотель приписывал категориям способность обозначать вещи, а обозначать их могут только высказывания.

Ответ Боэция средневековые мыслители соединили с вопросом Порфирия, но таким образом: если виды, понимаемые как общие, не являются чем-то реальным в природе, то они являются понятиями. Так появилась альтернатива: либо вещь, либо понятие. Отсюда выделилась противоположность понятийного реализма, который признавал, что видам соответствуют реальные вещи, и номинализма, отрицающего наличие таких вещей, и в видах видели только понятия.

Термин «реализм», так часто применяемый в философии, имеет в ней два различных значения. В одном из них он означает утверждение, что физические предметы являются реальными, что они не есть наше воображение. В этом понимании «реализм» противопоставляется идеализму, субъективизму и больше всего применяется в новейшей философии. Но в то же время во втором значении «реализм» означает утверждение, что, кроме физических, единичных предметов, реальными являются также и виды, обобщающие объекты. Это «понятийный реализм», присущий средневековью. Его противоположностью является номинализм. От ра-

нее упомянутого реализма он принципиально отличается тем, что о реальности видов либо ничего не говорит, либо их просто отрицает.

2. *Крайние* реалисты брали пример с Платона. По Платону, понятиям соответствуют идеи, которые: а) являются *реальными;* б) существуют *вне вещей;* в) не только не зависят от вещей, но и вещи не зависят от них. Поэтому, с точки зрения логического и метафизического порядка, идеи в соответствии с этим взглядом предшествовали вещам, существовали *до вещей.*

Непосредственно Платона философы раннего средневековья знали мало, но они были знакомы с работами мыслителей, которые испытали его влияние, такими как Августин и Плотин. Они брали пример с *Августина,* придавшего платоновскому учению об идеях религиозную интерпретацию: он трактовал их как Божественные идеи. Вещи он считал зависимыми от идей потому, что идеи были для Бога определенными образцами для создания вещей. В духе такого крайнего платоновско-августинского реализма понимал универсалии Ансельм.

Реалисты также брали пример с *Плотина,* который идеи полагал не только предваряющими вещи, но и считал их причинами, из которых проистекает эманация вещей. Эриугена, в свою очередь, в духе такого плотиновского реализма понимал универсалии.

Примером умеренного реализма был Аристотель: он считал, что понятия имеют реальные и отдельные предметы, но они не находятся вне вещей, поскольку кроме конкретных вещей ничего не существует и существовать не может. Понятия находятся в вещах в видовой форме и сущности каждой вещи. Предметом понятия «человек», например, является сущность, которая присуща каждому человеку и является общей для всего человечества. Эта умеренная концепция была известна в средневековье не непосредственно из текстов Аристотеля, а благодаря Боэцию.

Античность также имела свою номиналистическую доктрину в школе стоиков. Однако стоическая традиция прервалась перед средними веками, и схоластика не получила готовых образцов номинализма, ибо она знала о нем только в целом, благодаря Боэцию.

Исходная фаза спора. 1. *Реализм* был преобладающим течением с самого начала средних веков не только потому, что имел готовые и авторитарные образцы, но, скорее, еще и потому, что был единственной основой для философа-теолога, ориентированного на непосредственно понятий-

ное исследование. Эти исследования на основе реалистической позиции получали все большее и существенное значение. Мыслители того времени не допускали мысли, что крупные понятийные концепции, которые им дала философия, могли быть субъективным результатом деятельности разума. Они были склонны, скорее, считать разум пассивным, способным только открывать не приведенные в систему богатства реальности. В то же время реализм был естественной позицией раннего средневековья, которую он занял без каких-либо дискуссий. Это был догматический реализм. Наиболее известные мыслители, такие как Герберт и Фредегизиус, Эриугена и Ансельм, осознанно занимали и определяли свою позицию, другие же, даже не определяя ее, наивно применяли в ходе своих рассуждений. Этот реализм имел исключительно крайний платоновский вид. Умеренное аристотелевское понимание еще недостаточно укрепилось в научном мышлении того времени. Спор об универсалиях начался тогда, когда наряду с этой реалистической концепцией появился номиналистический антиреализм.

2. *Становление номинализма.* Первая фаза антиреализма приходится еще на IX в. Номиналистические позиции занимал *Эрик из Ауксе* (841—876 гг.), ученик Эриугены. Но в его времена и реализм имел своих сторонников: к ним принадлежал *Ремигий из Ауксе* (841—908 гг.), преподаватель школы в Реймсе и Париже. Спор стал явным только в XI в. Реализм имел явную связь с гипердиалектическими устремлениями этого столетия, поскольку доказывать в это время умели то, что хотели. Те же, кто все умел доказать, сами не допускали того, чтобы все, что они доказывали, существовало в действительности, так как они и не думали считать истинной ту теорию, которая приводит к таким следствиям. Номиналистское движение возникло не как неожиданная реакция на реализм; напротив, номинализм выделился из реализма, но реализма аристотелевского типа, умеренного по своему характеру. Средние века черпали обе доктрины из одного и того же источника — из Боэция. Ядром номинализма было то, что настойчиво повторял реалист Аристотель: не существует ничего, кроме единичных вещей. Но номинализм получил и еще одно следствие: если отдельные виды не могут быть реальными вещами, то они являются только результатами речи.

3. *Столкновение этих доктрин* в острой форме произошло только на пороге XII в. в Париже. Ведущим представителем номинализма был в то время *Росцелин* (1050—1120 гг.), пра-

вовед из Компьена, где он преподавал с 1087 г. Его работы, за исключением одной, не сохранились, и его взгляды известны только из вторых рук, и то только из дискуссий, в которых он участвовал. Росцелин учил, что не существует ничего, кроме единичных вещей: нет ни цвета вне цветных тел, ни мудрости вне мудрой души. Отсюда он делал вывод, что эти виды понятий являются только высказанными нами звуками, или, как он говорил, «голосами». Росцелин если не создал, то, во всяком случае, развил «теорию голосов» и основал секту номиналистов. Начиная с него, антиреалистическая позиция проявилась уже в явно выраженном номиналистическом виде. Исходя из этих позиций он трактовал теологические положения — в частности, таинство Троицы — и пришел к доктрине, известной под названием «тритеизма». Суть ее в том, что если существуют три Божественные ипостаси, то нет одного, а есть три Бога. Эта еретическая доктрина в 1092 г. была осуждена Синодом в Суассоне. Номинализм, который служил для нее основанием, был отвергнут большинством ученых того времени.

Противником Росцелина выступал реалист *Гийом из Шампо* (1070—1121 гг.), епископ в Шалони, преподаватель в Париже. Его работы также не сохранились, а взгляды известны из дискуссии (Абеляр). Несмотря на то, что он был учеником Росцелина, он остался верен реализму, однако, борясь с новым течением, вынужден был для старого, реалистического подхода искать обоснования, и это вынуждало его модифицировать свою доктрину. Вначале он учил, что все элементы, составляющие вид, имеют такую же сущность, а затем — что они имеют только похожую, но не совпадающую сущность. Более поздние варианты его учения все больше приближаются к компромиссным решениям.

Поиск компромисса стал в споре об универсалиях ведущей идеей XII в. Окончательные решения были уже достаточно простыми для философского мышления, которое в этом веке неожиданно двинулось вперед. С одной стороны, теория всеобщего бытия не нашла поддержки в беспристрастном понимании, но, с другой стороны, если бы виды были только именами, тогда не должна была существовать та или иная основа в вещах, которая бы делала необходимым и важным создание общих имен. Несмотря на то, что XII в. имел очень решительных сторонников реализма (это был чисто платоновский реализм, который не использовал августинскую интерпретацию, появившуюся под влиянием классического обучения в Шартрской школе), все-таки преобладали попытки объединения этих интерпретаций. Они

стали принципиальным фактом в истории средневекового спора об универсалиях.

Между тем, примером могла служить античная философия: компромисс произошел в целом в духе Аристотеля. В этом споре принимали участие многие ученые XII в., но первое место, с точки зрения хронологического первенства, а также по характеру исторического влияния, принадлежит Абеляру. Он находился в центре этой дискуссии, борясь с обеими партиями, выступал с критикой, направленной как против Росцелина, так и против Гийома.

Абеляр. 1. *Биография.* Для средних веков *Петр Абеляр* (1075—1142 гг.) был исключительной личностью. Он прожил особенную и полную событий жизнь, которая была наполнена литературными и преподавательскими успехами, церковными преследованиями и драматическими приключениями. Абеляр родился в Бретани, в западной Франции. Изучал диалектику в различных школах: вначале в провинции, а затем в Париже, в кафедральной школе на холме св. Женевьевы, которая благодаря Абеляру получила большую известность. Впоследствии изучал теологию под руководством Ансельма из Лана и сам, в свою очередь, преподавал теологию в Лане, а затем, с 1113 г.,— в Париже, где его лекции пользовались большой популярностью. В этот период, когда он поднялся на вершину своей славы, его судьба неожиданно изменилась, и началась череда несчастий. В 1118 г. несчастная любовь к Элоизе заставила его бросить все и бежать из Парижа. В 1121 г. его учение было осуждено Синодом в Суассоне. Некоторое время он провел в монастыре, затем долгие годы — в пустыни. В конце жизни, в 1136 г., Абеляр вернулся к деятельной жизни и с большим успехом обучал учеников в школе на холме св. Женевьевы. В 1141 г. он вновь был осужден Собором в Санси.

Свою писательскую деятельность он начал в 1118 г. произведением «О единстве и божественной троичности», которое было осуждено в 1121 г., а также первым вариантом «Диалектики». Из «Теологии», основной теологической работы, осужденной в 1141 г., сохранился лишь единственный фрагмент, известный под названием «Введение в теологию». По-видимому, это была новая редакция ранней «Христианской теологии» в пяти книгах, которая сохранилась полностью. Работа «Познай самого себя» содержала этику, а «История моих бедствий» — автобиографию Абеляра (это единственная автобиография ученого, которая сохранилась со средних веков). Обе последние работы написаны в период между 1133 и 1136 гг. «Да и нет» — сборник замечаний по

теологическим проблемам — представляет собой классический пример применения схоластического метода рассуждений. «Словарь по Порфирию» и найденный по прошествии многих веков «Словарь большого Порфирия» были частями его погибшей «Диалектики».

2. *Положение в истории философии.* Сложный жизненный путь, наполненный событиями, конфликтами и романтическими приключениями, обратил на Абеляра особое внимание историков и сделал его популярной личностью. В течение длительного времени он считался главным философом средних веков, пока не появился Фома Аквинский. Этот философ обладал исключительным умом, не типичным для своего времени. Особым явлением была его этика: он утверждал, что желания (интенции) и убежденность говорят о ценности человеческой деятельности.

Однако, прежде всего, он шел собственным путем в теологии. Веру Абеляр трактовал сугубо рационалистически. Он считал, что разум вполне может обойтись без веры, вера же, в свою очередь, не может обойтись без разума. Диалектика позволяет понять истины веры, поскольку разум проникает и освещает даже таинство. Антагонист Абеляра, Бернар из Клерво, говорил о нем, что для него не было тайн. Несмотря на то, что может показаться, будто Абеляр выпадает из основной линии развития схоластики, однако, в его учении содержалось только то, что было получено из радикальных следствий ансельмовского положения «вера нуждается в разуме». Его эрудиция в большей мере распространялась на классических авторов, чем на церковных. Он был теологом, который Святой Дух интерпретировал с греческого как мировой дух; который Троицу понимал модально, как три особенности Бога; который творение считал необходимым, поскольку Бог ничего другого, кроме добра, сделать не мог.

Как прекрасный диалектик Абеляр очень большое значение придавал методологическим проблемам для обоснования теологического метода. Он не придумал, действительно, метода противопоставления и согласования отдельных положений, но блестяще применил его в своем трактате «Да и нет». Его заслуги и влияние следовало искать не в сфере теологии, а в сфере диалектики. В частности, проблему универсалий он трактовал тонко и всесторонне.

3. *Взгляд на универсалии.* Абеляр был учеником Росцелина и вначале разделял его крайне номиналистическую позицию, но вскоре от нее отошел, осознав, что общие понятия не могут быть только звуками, поскольку звук так же является единичным, как и каждая реальная вещь. В то же время он

нашел следующее решение: универсалии не являются голосами, а представляют собой выражения (не голос, а речь). Это означало, что они принадлежат к речи, но не как обычные звуки, которые имеют некоторое значение. Следовательно, общим в терминологии того времени является не только физический знак, или десигнат, а значение знака. Эта умеренная позиция Абеляра была когда-то, в отличие от номинализма, названа сермонизмом.

Абеляр также поставил вопрос: какова в единичных вещах основа для высказывания о них общих понятий? Он отвечал на него следующим образом: единицы одного вида обладают общей формой, и она является основанием для того, чтобы дать этим единицам общее название. Это было решение в аристотелевском духе. Универсалии, собственно говоря, нужны для того, чтобы быть объектом выражения; им непосредственно не соответствует ни один объект, но опосредованно соответствуют те, которые являются субъектом высказывания, а они служат предикатом. Различение понятий, выступающих как субъект и как предикат, явилось новым мотивом, который был введен Абеляром в дискуссию об универсалиях.

Эти логические решения Абеляр дополнил психологическими, и они также были выдержаны в духе Аристотеля. Общие понятия являются не врожденными, а благоприобретенными; они являются той основой, на которую опирается ряд логических операций разума. Процесс познания всегда начинается с ощущения, но образы вещи, которые даются чувствами и воображением, являются только материалом для понятийного познания. Разум путем абстракции выделяет из них особые элементы и создает общие представления.

Дальнейшее разрешение спора. Помимо сермонизма в XII в. предпринимался еще целый ряд попыток умеренного решения проблемы универсалий, попыток, достаточно близких к решению Абеляра и в основном от него зависящих.

1. *Концептуализм.* Суть этого взгляда в том, что универсалии находятся не в вещах, а в разуме. Общими являются не вещи и не имена, а понятия, воспринимаемые как определенные психические состояния. Это было выражением психологического взгляда: он приписывал универсалиям не физическое и не идеальное, а психическое бытие. Этот взгляд имел в XII в. своих сторонников, о нем пишет Иоанн из Солсбери, известный хроникер спора, но ни один выдающийся сторонник этого взгляда не известен. Абеляр, вопреки распространенному мнению, не был концептуалистом.

2. *Теория «состояний» и теория «взгляда».* В первой теории утверждалось, что каждый объект является одновременно как единицей, так и видом и родом. Например, Платон был одновременно и человеком, и греком. Единое и общее — это только различные состояния объекта. Очень похожей была теория «взгляда», представляемая *Аделардом из Бата:* отдельный, единичный объект является представителем или рода, или вида, в зависимости от того, с какой точки зрения его рассматривать. Согласно этим двум теориям, единое является общим, когда оно понимается обобщенным образом; обобщенность же зависит от точки зрения.

3. *Индифферентизм.* Этот взгляд имел давнюю традицию. Когда-то к нему склонялся еще Рабан Мавр, а впоследствии — *Гийом из Шампо.* В XII в. он был разработан в трактате, который до сих пор остается анонимным. Все, что существует, единично, но каждое единичное содержит в себе, кроме своих особенностей, видовые характеристики других единиц того же вида. Эти характеристики говорят о том, что единицы одного вида составляют определенную целостность и эта целостность является объектом общего понятия.

4. *Теория набора.* Провозглашена в трактате «Порождение видов», автором которого был, по-видимому, *Иосцелин из Суассона.* Эта теория утверждала, что не существует никаких объектов, кроме единичных, более того, даже природа каждой вещи является единичной. Однако среди предметов есть такие объекты, которые обладают подобной природой. Набор этих подобных объектов является содержанием общего понятия. Черта общности не присуща ни одной единичной вещи, она присуща их набору (совокупности).

5. *Конформизм* был представлен *Жильбером Порретанским* и был близок двум предыдущим теориям. В соответствии с ним существуют единичные субстанции, каждая из которых отлична от других, однако они подобны друг другу, имеют общую форму, и она является объектом общих понятий. Форма имманентна вещам, и ее удается выделить только путем абстракции. Она трактуется как самостоятельная и становится фикцией разума. Это было решение, наиболее близкое перипатетической доктрине.

Резюме. Развитие спора об универсалиях прошло в раннем средневековье следующие этапы: 1) превалирование реализма платоновского типа являлось естественной позицией схоластики; 2) появление номинализма: его первые ростки возникли в IX в., его резкое усиление произошло в конце XI в.; 3) создание в первой половине XII в. объединенной позиции в духе аристотелевского реализма.

Проблема универсалий не была не только единственной, но даже и наиболее обсуждаемой, однако она была наиболее философичной проблемой в ранней схоластике. По примеру формальной, логической проблемы, в ней рассматривались основные метафизические и эпистемологические вопросы, которые касались природы бытия и познания. Спор об универсалиях явился проявлением борьбы натурализма и идеализма, эмпиризма и априоризма.

Дальнейшее развитие. Эта проблема долгое время будоражила умы, но в конце концов перестала их занимать. Иоанн из Солсбери, летописец проблемы, который сам попытался дать ее решение (подобно Жильберу), в конечном счете, сказал, что «не стоит седеть над этой проблемой», ибо есть множество других, которые не менее важны. Во второй половине XII в. спор затих. В XIII в. было найдено готовое компромиссное решение, заимствованное из XII в. и углубленное изучением работ Аристотеля. Умеренное реалистическое решение, которое было классически сформулировано Альбертом Великим и Фомой Аквинским, объединило всех без исключения мыслителей, и спора об универсалиях в XIII в. уже не было. Однако неожиданно он возобновился в XIV в., и его течение, вызванное быстрым ростом номинализма, ознаменовало конец схоластики.

Школа в Шартре. Гуманизм раннего средневековья

В XII в., в период расцвета ранней схоластики, в то время, когда Париж воспитывал теологов и диалектиков, вторая крупная школа, школа в Шартре, объединила вокруг себя гуманистов. Эта школа, мыслящая филологически и ретроспективно, в философии не дала новых результатов, но в то же время значительно повысила общую научную культуру средневековья и тем самым сделала возможным дальнейшее развитие философии. Школа в Шартре является свидетельством того, что научные начинания раннего средневековья не ограничивались только схоластически-теологическими работами.

Представители школы в Шартре. Древняя школа в Шартре приобрела свое значение с тех пор, когда в 990 г. ее руководителем стал выдающийся ученый того времени — Фульбер. С этого времени весь XI в. стал ее «золотым» веком. В начале XII в. она приобрела ту особенность, которая ее отличала от других школ: она стала центром ученых-специалистов. Ее руководители и ученики были, в массе своей, людьми, которые

обладали более критическим, чем конструктивным, более научным, чем метафизическим, темпераментом. Это были гуманисты, влюбленные в античность и черпавшие из античных источников естественнонаучное и математическое знание.

Школа блистала, главным образом, при трех канцлерах: Бернаре, Жильбере и Тьерри. *Бернар из Шартра,* канцлер школы с 1119 г., умерший приблизительно в 1130 г., был «наиболее совершенным платоником нашего века», как писал о нем один из современников. После него канцлером до 1141 г. был *Жильбер Порретанский,* впоследствии епископ в Пуатье (ум. в 1154 г.). Он был наиболее философским умом школы. Жильбер занимался Боэцием, писал к нему комментарии, поддерживал, следуя за ним, платоновский реализм, которому поклонялась школа. Однако он стремился согласовать его с Аристотелем и таким образом подготовил условия для последующего восприятия Аристотеля и расцвета схоластики в XIII в. Жильбер был первым средневековым автором, который после себя оставил логическое произведение, оказавшееся действительно самостоятельным. Это была «Книга о шести принципах», которая представляла собой дополнения к «Категориям» Аристотеля. Говорили даже об особой «Порретанской школе», в которую входили такие выдающиеся ученые, как Радульф Арденс, автор одной из первых классификаций наук в средние века, и Аллан Лилльский, теолог и поэт, «универальный доктор». *Тьерри Шартрский,* младший брат Бернара, канцлер с 1141 г., умерший между 1150 и 1155 гг., также был «наиболее строгим научным исследователем». Он составил учебник свободных наук, типа научных записок, известный под названием «Гептатейхон». Он значительно дополнил Шартрскую библиотеку, разыскав для нее до того времени не известные науке античные тексты, и расширил астрономические и медицинские исследования. Он был выразителем научных интересов школы.

Учеником школы был *Гийом из Конша* (1080—1145 гг.), «самый способный после Бернара из Шартра грамматик», который проводил широкие исследования в области астрономии, физиологии, психологии, философии природы. К этой школе был близок (хотя и не принадлежал к ней непосредственно) *Аделард из Бата,* англичанин, который получил образование во Франции. В своих путешествиях по Италии, Греции и арабским странам он собрал обширные для того времени естественнонаучные, математические и философские знания. Аделард переводил арабских математиков и Евклида с арабского на латинский язык.

Второй известный англичанин, который учился непосредственно в самом Шартре, а позже стал там епископом, *Иоанн из Солсбери* (род. прим. в 1110 г., учился во Франции с 1136 по 1148 г., ум. в 1180 г.), был самым первым гуманистом своего века. Он обладал выдающейся интеллектуальной культурой, был знатоком классики и одновременно известным политическим деятелем, любимцем Фомы Бекета, короля Генриха и папы Адриана IV. Кроме того, он был летописцем современной ему интеллектуальной жизни, а его «Поликратикус» (1155 г.), включавший в себя теорию общественной жизни, и «Металогикон» (1159 г.), представлявший теорию логики на фоне современных ему научных отношений, остаются единственными в своем роде памятниками XII в.

Иоанн из Солсбери был врагом вербализма, который постоянно угрожал решению как абстрактных, так и конкретных проблем, которые были на первом плане в философии и теологии средних веков. Иоанн считал, что людям необходимо реальное, широкое и всестороннее знание. Только отрицающий это имеет ответы на все вопросы, поскольку знает только одно решение проблемы и не знает других подходов и решений. Философию он понимал не только как научное знание, но также как жизнь, которая соответствует этому знанию. Из представителей Шартрской школы он пошел дальше всех в трактовке Аристотеля.

Взгляды школы. 1. *Платонизм.* Гуманистическая влюбленность в античную литературу повлияла не только на форму, в которой ученые из Шартра высказывали свои идеи, но и на их содержание. Это вызвал особый культ Платона, который стал наиболее влиятельным философом раннего средневековья. Однако это был христианизированный Платон, в интерпретации Августина. Как раз в Шартре в XII в. произошел поворот к подлинному платонизму. Из работ Платона в то время был известен только «Тимей», и из этого диалога в Шартре была выведена теория мира. По примеру «Тимея», Тьерри интерпретировал «Книгу бытия». Тьерри и Гийом так же, как и Абеляр, отождествили Святой Дух с мировым духом. У Тьерри с платонизмом соединялся, как это часто бывало в античные времена, пифагореизм, но теперь он выступал в особом, христианизированном виде, и на основе числовых спекуляций доказывались единство и троичность Бога. Дальше всех в увлечении античностью продвинулся близкий к Шартрской школе *Бернар из Тура,* поэма которого «О всеобщности мира, или Большой и Малый мир» провозглашала только лозунги античного мировоззрения и не давала никаких специально христианских идей.

2. *Поиск логики Аристотеля и эмпиризм.* Гуманистическая культура школы была также стимулом для поиска редких и неизвестных рукописей и научных произведений античности. В области логики школа значительно расширила знание Аристотеля. Тьерри в «Гептатейхоне» опубликовал впервые наиболее важные части из «Органона», которые до этого времени не были известны схоластам: первую «Аналитику», «Топику» и «Опровержения софистических умозаключений», которые с тех пор получили известность в совокупности под названием «Новой логики».

Аристотель со своей умеренно эмпирической теорией познания явился логическим вдохновителем школы. В духе его взглядов ученые из Шартра пытались исходя из единого метода разрешить спор об универсалиях. Особенно увлекался Аристотелем Жильбер: он дополнил неразвитые части его «Категорий» и под влиянием «Аналитик» специально занялся проблемой принципов знания, подчеркивая их индуктивное происхождение. Аналогично, Иоанн из Солсбери, который развивал теорию знания Аристотеля, описывал его как естественное представление о том, что ощущение является основой, а абстракция и индукция являются путем, идя по которому, можно прийти к научным принципам. В конечном счете, эти взгляды были вполне в духе времени, поскольку их придерживались и за пределами школы в Шартре, так, их одновременно провозглашали диалектик Абеляр и мистик Гуго. После многовековой власти априоризма эти голоса, взывающие к эмпиризму, были явлением большого значения.

Основания школы были в то же время двойственными: она исходила из платоновской метафизики и аристотелевской логики. Эта двойственность не могла не вызывать определенных несоответствий в философских доктринах школы. Например, в споре об универсалиях школа, в целом, была твердыней консервативного реализма, но ее отдельные представители, такие как Жильбер и Иоанн, стали сторонниками новых идей. В Шартре сложились два направления: одно делало акцент на спиритуалистической и идеалистической теории Платона, другое — на критической и эмпирической теории Аристотеля.

3. *Естественнонаучные и исторические интересы.* Гуманистическая позиция в средние века не противоречила естественнонаучной: они составили единый фронт ученых-специалистов, выступающих против абстрактных теологически-философских спекуляций. Ученые из Шартра были одновременно и гуманистами, и естественниками. Найден-

ные ими античные произведения в значительной мере расширили область математического, естественнонаучного, астрономического, физиологического, медицинского знания и направили мыслителей к этим, собственно говоря, специальным исследованиям в большей мере, чем к обобщенным конструкциям и теологическим поискам. Эта позиция определила для школы в Шартре ее собственное место в истории средневековой учености.

Тьерри, Гийом и Жильбер первыми в латинской Европе познакомились с естественнонаучными работами Аристотеля. Более того, некоторые ученые из Шартра, такие как Аделард и Гийом, использовали в физике демокритовскую атомистику, с которой XII в. познакомился благодаря арабскому трактату, переведенному Константином Африканцем. Было очень важно, что в тысячелетнем финалистском понимании мира нашлись все-таки сторонники чисто причинной и механистической концепции.

Стоит также обратить внимание на то обстоятельство, что во времена, занятые вечными проблемами и смотрящие на мир с точки зрения вечности, то есть абсолютно внеисторически, школа в Шартре интересовалась историческими явлениями и событиями. В первую очередь в этой связи необходимо упомянуть имя Иоанна из Солсбери.

Наконец, во времена засилия догматизма эта школа не стыдилась признаваться в незнании и занимать по некоторым вопросам скептическую позицию. Гийом из Конша говорил, что он «является христианином, а не ученым», но там, где религия не вмешивалась, как, например, в вопросы диалектики, там он представлялся ученым. Тем более «ученым» был Иоанн из Солсбери.

Оппозиция. Научные теории Шартрской школы могли провозглашаться беспрепятственно и без противодействия со стороны теологии, ибо только теологические теории в то время подвергались строгой цензуре, наука же развивалась свободно. Только случайно такие запальчивые антиинтеллектуалы, как Гуго Сен-Викторский, разоблачали атомистику как еретическое учение. Но в то же время теологические взгляды, разрабатываемые Шартрской школой, не смогли избежать осуждения. Как бы то ни было, Амальрик смог создать свои ереси не без влияния этой школы.

Дальнейшие пути и последователи школы. Во второй половине XII в. и особенно в XIII в. школа в Шартре утратила свое значение. Она не смогла выдержать конкуренции Парижа и его университета. Интересы столетия пошли в ином направлении, чем то, которое представляла эта школа. Из

крупной школы мирового значения она превратилась в заурядную провинциальную школу, которая готовила слушателей для парижских факультетов. Однако тот способ обучения, который культивировался в школе, не пропал, изменилось только его применение.

Естественнонаучное и гуманитарное образования, достигшие расцвета в Шартре в XII в., обрели свое место в XIII и XIV вв. в Англии, в Оксфорде, и сохранялись там так долго, что в XV в. повели за собой весь научный мир и вышли за пределы преобладавшей в то время философии.

АРАБСКИЕ ФИЛОСОФЫ

В период раннего средневековья в Западной Европе одновременно с латинской христианской философией развивалась еще одна философия — философия арабов. Она развивалась в иных условиях, чем христианская, так как арабские мыслители лучше знали произведения греческих философов и, используя их опыт, шли дальше.

Восприятие греческой философии с помощью арабов. Когда в Греции не стало условий для сохранения и развития науки, греческая наука нашла прибежище в Персии. При персидском дворе состояли члены платоновской Академии, после того как в Афинах она была закрыта Юстинианом. Но, однако, в Персии философия не нашла благоприятных условий для своего развития. Лучшие возможности и перспективы открылись в Сирии. Многие известные впоследствии греческие философы имели сирийское происхождение: Ямвлих, Порфирий, вся «сирийская» школа неоплатоников. Сирийцы сделали переводы основных произведений греческой философии, в частности, «Органона» Аристотеля и других работ неоплатоников.

Когда в VII в. начался расцвет арабских стран, сирийские ученые нашли теплый прием при багдадском дворе. При Аль-Мамуне (в начале IX в.) работы Аристотеля были переведены с сирийского на арабский язык. В X в. был основан институт переводов, в котором заново перевели ряд научных произведений, непосредственно с греческих текстов. Был переведен весь Аристотель (возможно, без «Политики»), большинство работ Платона («Государство», «Законы», «Тимей», «Федон») и многие работы неоплатоников, и среди них анонимное произведение, которое хотя и называлось «Теология Аристотеля», но включало в себя, фактически, и неоплатонические философские доктрины. Кроме того, были перева-

дены произведения греческих ученых, таких как Теофраст и Гален, а также произведения астрономов и математиков. Научное наследие греков арабы присвоили себе в очень широкой сфере. Среди философов, бывших очень знаменитыми и известных как «арабские философы», Аль-Фараби и Авиценна, например, были не арабского происхождения, ибо были выходцами из Средней Азии. Они писали свои произведения по-арабски, а этот язык играл в тот период ту же роль, что и латинский язык на Западе.

Интеллектуальная культура арабов. Научное движение среди арабов началось приблизительно во времена деятельности Иоанна Скота Эриугены. Весь период, начиная с VIII до XII в. (период становления научных начал на Западе), был периодом расцвета у арабов, сначала на Востоке, а затем на Западе, в Испании. Вначале Багдад, а затем Кордова были тогда научными столицами мира.

1. Этот расцвет был прежде всего расцветом *прикладной* (полезной) *науки*. На IX в. выпадают разработки начал тригонометрии, логарифмического счета, алгебры и даже попыток приложения алгебры к геометрии. В XI в. появился трактат по оптике Аль-Хайсама, который через пять веков вдохновил Кеплера и одновременно явился началом экспериментальных психологических исследований. Две астрономические обсерватории были организованы Аль-Мамуном в Багдаде и Дамаске, в которых, кроме всего прочего, производились наблюдения за изменениями эклиптики. В это время появились астрономические работы Аль-Баттани, Аль-Зуфи, которые были переведены, напечатаны, прокомментированы в Европе еще в XII в. Реформа календаря была проведена арабами в 1079 г., за пять веков до проведения в Европе григорианской реформы. Были проведены химические исследования экспериментального характера, географические, зоологические, ботанические, медицинские исследования. Многочисленные школы и академии появились как на Востоке, так и на Западе, в Испании.

2. Часто астрономию отодвигала на второй план астрология, химию — алхимия, над специальными исследованиями брали верх *абстрактные религиозно-философские* теории. Арабы были не только поклонниками науки, религиозные начала всегда занимали ведущее место в их культуре.

Теологические дискуссии начались еще до знакомства с греческими учениями. Они касались природы Бога и представляли собой попытки решить следующие проблемы: обладает ли Он качествами чувственного, человеческого характера, или, например, можно ли высказываться о Его атрибу-

тах только критически («сифатиты», «джабриты»)? Эти дискуссии касались также отношения человека к Богу: проистекают ли злые и благие поступки из предопределения свыше или из свободы («джабриты» и «кадариты»)? Только начиная с IX в. среди арабов появляются гипердиалектики. Это были инакомыслящие, которых называли «мутазилитами», выступавшие в рационалистическом духе. Они придали рационалистический характер всей теологической дискуссии.

Прежде всего, в арабской философии существовали три течения:

1. Когда арабы познакомились с греческими учениями, их теологические дискуссии не прекратились, а соединились с другими, более философскими. С тех пор большинство арабских ученых начало рассматривать свои проблемы в греческом духе. Предпочтение отдавалось Аристотелю. Но перипатетизм арабов был искажен неточными переводами и произвольными комментариями. Они опирались на Аристотеля, но фактически пользовались в большей мере трудами неоплатоников. Среди арабов были перипатетики и платоники, но даже перипатетики испытывали влияние идей Плотина. Было широко распространенным явлением, когда в рамки аристотелевского дуализма вкладывались опосредующие уровни и их связывали в единую эманационную систему.

Причина неоплатонических предпочтений у арабских философов была двоякой. С одной стороны, она носила чисто внешний характер, поскольку философские источники арабы получили от сирийцев, среди которых преобладал неоплатонизм («сирийская школа»). С другой стороны, причина имела внутренний характер, так как среди арабов были сильно развиты теологические интересы, которым больше соответствовала система неоплатоников. Наконец, это преобладание платоновского источника над аристотелевским было для арабской философии общим явлением с христианской философией того же периода.

2. Этой аристотелевски-платоновской концепции, получившей явный перевес среди арабских философов, противостояли ортодоксальные теологи мутазилиты, которые предложили собственную концепцию мира, основанную на иных, негреческих принципах, которая, по их мнению, больше соответствовала Корану. Они составили второе течение в арабской философии.

3. Наконец, третье течение, относящееся к мистической группе суфиев, появилось в XII в. под руководством выдающегося философа Аль-Газали, который развивал антифилософскую, исключительно религиозную концепцию. Это те-

чение было поддержано сектой ашаритов, которая начала кампанию против философии и уже в том же столетии привела арабскую философию к гибели.

Взгляды арабских философов

I. **Арабские перипатетики.** 1. Зарождение арабского перипатетизма. С VIII по XII в. к группе перипатетиков принадлежало огромное большинство арабских философов на Востоке и на Западе. Непосредственным инициатором этого направления был *Алкенди,* современник Эриугены (ум. ок. 870 г.), переводчик и комментатор Аристотеля. Справедливости ради необходимо отметить, что этот первый арабский аристотелик сразу же отошел от подлинного аристотелизма к неоплатонизму. Он, вопреки взглядам перипатетической школы «критической теологии», разрабатывал неоплатонизм в наиболее крайней форме.

В X в. главным аристотеликом был *Аль-Фараби.* Он начал эманативно интерпретировать систему Аристотеля. Его концепция мира носила не мистический, а эманационный характер. Он полагал, что любое бытие исходит из Бога, но не может с ним соединиться. В аристотелевской доктрине Аль-Фараби делал акцент на том, что было существенно важно для религиозно настроенного философа: на Боге и на «деятельном» разуме. В силу этого, среди арабских философов было принято аристотелевское доказательство существования Бога (в таком виде: мир не случаен, поскольку вне себя он должен иметь причину, а этой причиной является Бог), и поэтому постоянным объектом дискуссии становится проблема «деятельного» разума.

После Аль-Фараби в X в. появилась целая секта братьев чистоты и щедрости — религиозная и мистическая секта, исповедовавшая перипатетизм и неоплатонизм и пытавшаяся согласовать греческую философию с Кораном. Центральное место в ней занимала неоплатоническая идея: мир трактовался как исходящий из Бога и возвращающийся к нему.

С этими началами арабский перипатетизм вступил в эпоху расцвета. В это время действовали наиболее известные его представители: в XI в. преподавал Авиценна, самый прославленный арабский философ на Востоке, в XII в.— Аверроэс, самый известный философ на Западе.

2. *Авиценна* (Ибн-Сина, 980—1037 гг.), энциклопедически образованный и всемирно известный философ и не менее прославленный врач, иранец по происхождению, родился в окрестностях Бухары и работал в ней до падения Саманидов

в 999 г. Начиная с этого времени, он вел жизнь странника, некоторое время провел в Исфагане, а умер в Хамадане. Авиценна оставил после себя произведения энциклопедического характера: «Книгу исцелений» в 18 томах, которая содержала логику, физику, математику, метафизику (часть работы, которая включала в себя физику, схоласты называли «Основами»).

Он также написал учебники по различным дисциплинам, среди которых «Канон медицины» пользовался постоянным признанием, а также комментарии к Аристотелю. Эти комментарии были обширными параграфами собственных текстов Стагирита, а не построчным комментарием, как это сделал впоследствии Аверроэс. Поздние схоласты в своих комментариях заимствовали то одну, то другую форму изложения: Альберт Великий писал парафразы по образцу Авиценны, Фома Аквинский — буквально комментарии. И только Роджер Бэкон предложил третью разновидность комментариев — комментарии по отдельным проблемам.

Типичным для арабов способом Авиценна в системе Аристотеля перенес центр тяжести с проблемы мира на Бога и на Его отношение к миру. По этим вопросам у Аристотеля можно было найти только частные и поверхностные указания. Авиценна был вынужден их дополнить и сделал это в духе неоплатонизма:

А. В метафизике Авиценны мир понимался теоцентрически, но совершенно не так, как в христианской метафизике. По Авиценне, во-первых, в мире изначально присутствует проявление Божественной мысли, а не воли (в явном противопоставлении христианам, в метафизике арабов воля считалась исключительно человеческой характеристикой, которую нельзя приписывать Богу). Во-вторых, мир рассматривался сотворенным из материи (а не из ничего). В-третьих, он был вечным, реально сотворенным, но вечным. Все это соответствовало Аристотелю. Но в то же время порядок становления мира Авиценна трактовал уже неоплатонически.

Мир, по его мнению, был сотворен не сразу и не весь непосредственно Богом. Бог является единым, а из единого может произойти только единое. Любая множественность может быть лишь результатом дальнейших актов творения. Вначале появился только единый высший разум и лишь после него — более низкие умы (которые смешивают и приводят в движение небесные сферы), а затем — еще более низкие (разум, помещенный в человека) и, наконец, формы материальных вещей.

Верный античному универсализму, Авиценна во всех областях отдавал предпочтение общему, единичному же придавал несамостоятельную роль. Даже Божественное знание не касалось материальных сущностей, поскольку оно концентрируется на уровне общего. В силу этого, Провидение управляет только судьбой видов, отдельными же событиями — лишь постольку, поскольку они подчиняются общим законам и поскольку их индивидуальные судьбы влияют на судьбу их видов.

Б. Теория познания Авиценны явилась аналогом его метафизики. В ней он использовал терминологию Аристотеля, который придавал несколько иной смысл учению о разуме. Разум он считал бессмертным и лишь пассивный разум включал в индивидуальные силы человека, активный же разум трактовал как сверхиндивидуальный принцип. Активный разум не является составляющим элементом души, поскольку существует вне душ и является одним и тем же для всех людей. Вечности пассивного разума вполне достаточно для того, чтобы подтвердить бессмертие отдельной человеческой души. Но для познания истины пассивный разум непригоден: его лишает этого сверхчеловеческий разум, который имеет активный характер. Чувства и ощущения служат только для подготовки разумного познания. Однако его можно случайно обнаружить и без подготовки. В этом случае познание носит мистический характер.

В. Авиценна был не только метафизиком-мистиком, но и высоко ценимым логиком и методологом. В частности, его классификация наук нашла признание и среди латинских философов. Она была очень похожа на классификацию Гуго Сен-Викторского (который был моложе его на век), но это произошло еще и потому, что оба они имели один и тот же источник — Аристотеля.

Зрелая схоластика также использовала те решения, которые Авиценна дал проблеме универсалий. Он признавал, что универсалии имеют троякое бытие, утверждая, что они существуют, во-первых, как априорные в Божественном разуме, во-вторых, выступают как сущность вещи, и, в-третьих, они есть результат абстракции. Только в последнем значении объекты понятий являются общими, общность же есть результат деятельности разума. Если же общее является продуктом разума, то вещи — сами по себе — не являются таковыми. В то же время они не единичны, а поскольку они не общи и не единичны, то их формирует еще одна, третья природа.

3. *Аверроэс* (Ибн-Рушд, 1126—1198 гг.), араб из Кордовы, теолог, правовед, врач, математик, был последним крупным арабским философом. Он занимал высокие государственные посты в правительствах ряда халифов, но в конце жизни, во время правления Альманзора, был осужден и изгнан из страны за свои философские взгляды. Он был признанным автором комментариев к Аристотелю, четырех трактатов о единстве разума, о соответствии религии и философии, полемики с противниками философии Аль-Газали («Опровержение опровержения»). Его работы, отвергнутые мусульманами, сохранились благодаря испанским евреям. Аверроэс считал Аристотеля самым великим из людей, которыми Провидение одарило человечество. Он говорил, что выше разума Аристотеля человеческий разум вознестись не может. Свою задачу Аверроэс видел в комментировании его работ. Эти комментарии принесли ему мировую славу. Позднее средневековье называло его «Комментатором», также как Аристотеля называло «Философом», без каких-либо дополнительных характеристик.

Аверроэс стремился очистить от платонических наслоений взгляды, которые преобладали в арабской философии, но фактически не выполнил эту задачу, поскольку оставался верным традиции и его интерпретация Аристотеля была далека от аутентичной. Прежде всего, общую иерархическую концепцию мира — иерархию видов бытия между Богом и человеком — он перенял с небольшими видоизменениями у Авиценны.

По отдельным проблемам Аверроэс имел оригинальные воззрения, среди них один взгляд имел большое значение — это был взгляд на природу разума и бессмертие души.

То, что Авиценна говорил о деятельном разуме, Аверроэс распространил на весь разум. Он считал, что разум един и безличен. Им обладают все человеческие души, и во всех душах он один и тот же. Он бессмертен, но безличен, и его бессмертие не является бессмертием для отдельных душ. Индивидуальные души умирают вместе с физическими телами, и только человечество, как целое, бессмертно.

Эти и им подобные теории привели Аверроэса к самостоятельному взгляду на соотношение философии и религии. Он утверждал, что они, в принципе, соответствуют друг другу, поскольку религия говорит о том же, что и философия, но говорит образно. Не многие умы способны понять истину философии, для иных истина доступна лишь в виде религии. Религиозные тексты по-разному понимают

философы и простые люди, теологи также достаточно часто интерпретируют их по-своему. Этот взгляд весьма удачно был определен как учение о двойственной истине. И все-таки самой совершенной для Аверроэса была философская истина.

II. **Мутакаллимы.** Эти арабские ортодоксы хотя и не стремились ни к чему иному, кроме того, чтобы придерживаться Корана, тем не менее, создали оригинальный взгляд на мир. Они представляли мир как состоящий из атомов, которые ничем друг с другом не связаны и удерживаются вместе только с помощью Бога. В деталях их концепция представляется следующим образом:

1. Вещи состоят не из формы и материи, а складываются из материальных атомов. То, что происходит в мире, не является проявлением материи, как это считали перипатетики, а есть соединение и разъединение атомов. Атомизм такого рода был основополагающей теорией мутакаллимов.

2. По своей природе все атомы однородны, если же они отличаются друг от друга, то только случайными характеристиками (акциденциями). Если, например, какая-то одна вещь имеет определенную характеристику, то эту же характеристику может иметь и любая другая. Каждая вещь может обладать любой характеристикой. Она может изменить ее на любую другую, поскольку все особенности вещи являются преходящими. В мире не существует ни законов, ни постоянных элементов, поскольку существующие в мире возможности неограниченны и в нем неограниченно властвует изменчивость. Если вещь обладает какой-либо особенностью больше, чем на момент, то она должна воссоздаться вновь.

3. Вещи лишены способности к действию. Было бы хорошо, если бы они обладали такой постоянной способностью, но они таковой не имеют, следовательно, и не являются причиной того, что происходит. Значит, причиной всего может быть только Бог. Это означает также, что любое действие является Божественным действием. Это Он в каждый момент наделяет атомы их особенностями и разобщает их. То, что касается вещей, имеет отношение и к человеку, поскольку сам по себе он не способен ничего сделать, за него действует Бог, в руках которого человек является лишь пассивным орудием.

4. Между вещами нет устойчивых связей. Если какие-либо события являются причиной и следствием, то это происходит не потому, что между ними имеет место

реальная связь, а потому, что Бог привык эти события вызывать друг за другом.

5. Поскольку любая вещь может иметь любую особенность, Бог может делать с ними все, что хочет, ибо он соединяет атомы произвольно. Каждая сущность может быть иной, не такой, какая она есть. Так как нет определенных возможностей, которые должны были бы реализоваться, то вследствие этого мутакаллимы отрицали положение перипатетиков о том, что существует вечная материя, ограничивающая свободу Бога.

6. Свобода Бога не ограничена предписаниями мудрости и справедливости: Бог не потому так поступает, что это мудро и благостно, а это мудро и благостно, потому что Он так поступает. Он мог бы действовать иначе, и это было бы также мудро и благостно. Результатом доктрины мутакаллимов было в этом случае отрицание объективности этических правил.

7. Раз действует только Бог, а сотворенное — нет, следовательно, человеческая воля не может противостоять Божественной и нельзя противиться Божественным решениям. Не будучи в состоянии противиться Божественным действиям, люди должны их воспринимать как неотвратимую судьбу. Мутакаллимы провозглашали фатализм.

III. **Скептические мистики.** *Аль-Газали* из Багдада был одновременно известным философом и противником философии. Он был современником Ансельма и на поколение старше Бернара из Клерво, к которому был близок по взглядам. Аль-Газали оставил после себя два основных произведения: «Цели философов» и «Опровержение философов». В первой работе он описывал, а во второй критиковал философские доктрины.

1. Методически тем же способом, который впоследствии был популяризован Декартом, он подверг критике все то знание, которое имелось в его время. В математике, логике, физике он нашел определенные успехи, а в философии — только ошибки и заблуждения.

Аль-Газали пришел к убеждению, что рациональный метод в философии имеет ограниченное применение и не дает надежного результата, не говоря уже о том, что он ориентирован на внешние характеристики вещи и не проникает в суть истины. Кроме того, он пришел, как и мутакаллимы, к скептицизму по отношению к принципу причинности. Аль-Газали полагал, что нет никакой необходимости в том, чтобы из причины вытекало следствие, если же оно имеет место, то только благодаря Божественному вмешательству. Огонь

не может быть причиной пожара, поскольку он является мертвым телом, которое действовать не может. Пожар вызвал Бог, огонь же был только предшественником по времени, а не причиной. Такие рассуждения привели Аль-Газали к отрицанию философии. Они стали *критически-скептической* частью его учения.

2. Вторая часть его философии была *мистической,* поскольку позитивный путь познания он обнаружил в мистике и Откровении. Наиболее вредными ошибками в философии он считал те ошибки, которые не соответствуют Откровению и отрицают сотворение мира Богом, Его всесилие и справедливость, Его провидение. Способом получения Откровения он полагал, подобно христианским мистикам, преодоление чувств, овладение желаниями, сосредоточение воли и мысли в Боге. Отбросив доводы философов и опираясь на Откровение, Аль-Газали пришел к концепции мира, которая была полна чудес и таинственности.

Сохранение арабской философии иудеями. В XII в. и особенно в двух последующих столетиях среди арабов возобладал враждебный философии дух. Наступил период преследования философии арабскими властителями. Преследования не смогли ее уничтожить, но принизили ее значение. Арабская философия в этот период нашла прибежище среди евреев Испании и южной Франции. Это можно было сделать достаточно легко, поскольку евреи имели богатые философские традиции, подобные арабским. Их традиционное учение, называемое «Каббалой», содержалось в двух книгах — «Сияние» и «Книга творений» (книги основывались на древних источниках, но были прокомментированы только в IX и XIII вв.) и было эманационной системой, которая включала в себя старые иудейские философские доктрины, сдобренные, однако, платоновскими и неоплатоническими идеями.

Кроме этого, некоторые еврейские мыслители стремились к философии чистого неоплатонизма и перипатетизма. Наиболее выдающимся представителем неоплатонического направления был Ибн-Габироль, живший в первой половине XI в., которого схоласты ошибочно считали арабом и называли *Авицеброном;* он был автором произведения «Источник жизни». Его произведение было одним из наиболее последовательных изложений эманационной системы, которые создало средневековье. По большому счету, попытку согласовать еврейскую теологию со взглядами Аристотеля предпринял *Моисей Маймонид,* современник Аверроэса (1135—1204 гг.), автор «Путеводителя колеблющихся», ко-

торый, в конечном счете, как и Аверроэс, трактовал Аристотеля в духе Платона.

Влияние арабской философии на христианскую. Философия арабов, хотя и была современницей схоластики, однако имела с ней меньше совпадений и аналогий, чем с патристикой. Например, философская система Авиценны была сходна с системой Оригена. В отличие от схоластики, которая старалась объяснить истины веры, она стремилась к самостоятельным теоретическим построениям. Арабы были более радикальны: либо чистый Коран, либо чистая философия. Схоластические попытки объединения веры и разума были для них, в целом, не характерны.

Философия арабов долгое время не взаимодействовала с латинской философией. Однако на пороге XIII в. она включилась в ее развитие. Арабы и иудеи предоставили схоластам тексты греков, а вместе с ними собственную их интерпретацию. Арабские и аналогичные им еврейские идеи сильно повлияли на христианских философов, особенно на философов первого поколения XIII в. Различные арабско-еврейские идеи стали использоваться средневековьем: концепция универсалий Авиценны; доказательство существования Бога Аль-Фараби, восстановленное Авиценной; теория зрительных восприятий Аль-Газали и т. д. Более того, вся неоплатоническая философская система, которая не имела сторонников в христианской философии после Эриугены, возродилась под влиянием Авицеброна в XIII в. Наибольшее количество сторонников, начиная с середины XIII в., приобрела формально-перипатетическая доктрина, однако на самом деле она была пантеистической, заимствованной у Авиценны и особенно у Аверроэса. Ее сторонников называли «латинскими аверроистами».

Влияние мутакаллимов и Аль-Газали на христианскую философию, особенно вначале, было не очень значительным. Однако в XIV в. их идеи, связанные с теорией двойственной истины Аверроэса, оказали влияние на появление скептического направления среди схоластов. В любом случае, влияние Аль-Газали было противоположным его намерениям. Его работы, которые привели арабов к борьбе с философией, для христиан стали информационным источником о ней.

Если главным направлением европейской философии считать то, которое развивалось вначале в Греции, а затем в западной, латинской Европе, то философия арабов, выделившись из этого основного направления, нашла в нем свой исток.

ВЫВОДЫ

Проблемы раннего средневековья. Философские проблемы этого периода представляли собой достаточно небольшой перечень, поскольку некоторые разделы философии в это время были полностью или почти полностью забыты. Выделились две группы проблем: теологические (трактуемые на основе Святого писания) и проблемы светских наук (относительно независимые от него).

1. Проблема метода вызвала затянувшийся спор между теологами: можно ли истины, которые касаются Бога и вечных проблем, получить с помощью диалектики естественным человеческим разумом? Вопрос вызвал наиболее разнообразные ответы — от крайнего рационализма до крайнего иррационализма. В итоге, преимущество получил умеренный взгляд: разумом истины веры нельзя ни открыть, ни подтвердить, но если они получены путем Откровения, то их можно объяснить с его помощью.

2. Проблемы теологии приобрели философское значение. Например, как можно доказать существование Бога? Раннее средневековье сохранило доказательства Августина, изобрело онтологическое доказательство, воскресило космологическое доказательство (Аделард из Бата). Каково отношение Бога к сотворенному им миру? Пантеисты представляли сотворение мира эманационно (Эриугена), а философы-естественники стремились его понять «в соответствии с законами физики» (Тьерри из Шартра), правоверные теологи говорили о том, что мир сотворен из ничего. Спрашивали также, можно ли объяснить природу мира (например, Тьерри из Шартра) или является ли Божественная воля конечной истиной, которая не поддается объяснению?

3. Некоторые отдельные проблемы догматики, разрешенные диалектически, также имели связь с философией: так было с догматами Троицы (номинализм Росцелина приводил к тритеизму), Евхаристии (диалектические приниципы Беренгара влекли за собой отрицание транссубстанции), с догматом Воплощения (Ансельм), а также с проблемами божественной милости и предназначения (которые в IX в. втянули в дискуссию практически весь ученый мир).

Проблемы светской философии раннего средневековья принадлежали исключительно к сфере теоретической философии. Наиболее жизнеспособными были методологические, логические и психологические проблемы. Логические проблемы носили либо формальный характер, либо находились

на границе логики и метафизики (проблема универсалий). Проблемы философии природы решались достаточно редко (школа в Шартре). Этические и другие проблемы практического характера чаще всего интерпретировались, скорее, как проблемы катехизма, чем науки.

1. Проблема классификации наук. Основная методологическая проблема звучала следующим образом: каковы состав и система светского знания? Эта проблема решалась в соответствии с двумя традициями: а) платоновским делением (на логику, физику и этику), созданным в Академии и признанным стоиками. Оно также было признано Отцами Церкви (Ориген, Августин) и использовалось постоянно до времен Боэция и Кассиодора, в средневековую науку было введено Исидором, Алкуином, Эриугеной и еще применялось в XII в. (например, Иоанном из Солсбери); б) аристотелевским делением (на теоретические и практические науки), которое было развито комментаторами, особенно Александром из Афродизи, и сохранено сирийцами и арабами, было передано средневековью Боэцием и представлено, главным образом, Гуго Сен-Викторским. Проблема классификации наук имела особое значение в периоды быстрого роста знания, особенно в начале средневековья, а затем в XII в.

2. Проблема ценности светской науки. Вопрос о том, имеет ли она ценность сама по себе, отвергался многими мыслителями этого периода, которые считали ее только «служанкой теологии» (Петр Дамиани, Бернар из Клерво и др.). Равным образом и второй вопрос о том, имеет ли она ценность как «служанка теологии», отрицался некоторыми горячими сторонниками теологии (например, Гуго Сен-Викторским).

3. Проблема универсалий. Изначальные крайние решения в духе радикального реализма, а затем и радикального номинализма привели в конце периода к умеренному решению. Основанием этой логической проблемы был метафизический взгляд на природу бытия: существуют ли еще какие-либо объекты, кроме единичных? Пантеисты, такие как Эриугена, и платоники, такие как Бернар из Шартра, развивали идеалистическую концепцию бытия, но в конце периода они остались в меньшинстве.

4. Психологические проблемы. Главной психологической проблемой, которую перед собой ставило средневековье, было выделение и сопоставление функций разума. Оно не следовало, в конечном итоге, непосредственно из строго психологических интересов, их разрабатывали, главным образом, мистики, для того, чтобы показать путь, которым ра-

зум должен пройти, чтобы постигнуть Бога. В этой области совместно работали как пантеистические мистики, такие как Эриугена, так и теистические, такие как викторианцы.

5. Этикой в раннем средневековье редко занимались с научной точки зрения, хотя в это время она понималась уже как отдельная дисциплина, а не как часть философской системы. Она еще не обладала своим собственным типом и методом. XII в. дал образцы как философской этики (основная работа Абеляра «Познай самого себя»), так и мистически-аскетические трактаты (например, Бернара) и учебники житейской мудрости (основной пример — «Поликратикус» Иоанна из Солсбери).

6. Философия истории выступала иногда вне этики. В средневековье история не играла той роли, которую ей придало Новое время. Однако, несмотря на это обстоятельство, раз за разом появлялись историософские системы. Научную историософию представил Отто из Фрейсингена (в последней книге своей «Хроники»), который придерживался взглядов Августина, но его историческому дуализму придал интерпретацию, инспирированную борьбой папства и монархизма. Историософскую систему другого типа — символическую и апокалиптическую, отвергнутую учеными, но широко распространенную среди религиозных сект,— создал Иоахим Флорский.

Понятия и термины. В ранний период средневековья не было еще того богатства тончайших различий в понятиях и терминах, той схематичности, которую мы знаем из более поздних его столетий. Ранним схоластикам, в противоположность поздним, были свойственны свой собственный набор понятий и способ выражения мысли. Философскую терминологию они черпали из двух источников: у Августина и Боэция. У первого они брали терминологию Отцов Церкви, которая зависела, главным образом, от платонизма, а у второго — прежде всего терминологию Аристотеля. Ранние схоластики имели в своем распоряжении набор понятий, служивший им для решения такого сложного вопроса, как соотношение Бога и сотворенного мира (который мог быть интерпретирован теоцентрически, а не пантеистически). Уже в самом начале, примерно в 700 г., Беда Достопочтенный использовал язык ранней схоластики, тонко выразив суть дела в своем высказывании: «В том, что существует, воспринимается экземплярность, причинность, причинение, упорядоченность и постоянство, но, с другой стороны, все это либо субъективно, либо вымышлено».

Но в то же время очень важным было то обстоятельство, что античные философские термины применялись в измененном, обедненном значении. Например, аристотелевские понятия формы и материи, которые впоследствии, начиная с XIII в., являлись исходными для схоластики, были известны благодаря Боэцию и применялись уже в раннем средневековье, однако ими пользовались достаточно свободно, отходя от аристотелевской трактовки. Материя понималась либо как хаос (под влиянием Библии и работ Августина), либо как телесность, как атомарная структура, что также не соответствовало духу Аристотеля. Нечто подобное происходило и с понятием формы: ранние схоласты понимали ее не только как видовую сущность материи (вещи), но и как индивидуальность, единичную природу. Собственно говоря, поэтому они и смогли различить формы субстанции и акциденции. Еще в XII в. известные философы трактовали форму, в конечном счете, как «качество», что было вообще не в духе Аристотеля.

Хронология. Начиная с середины VIII в., со времен Карла Великого, прошел целый ряд поколений философов: к поколению Карла принадлежал Алкуин, на два поколения моложе был Скот Эриугена. В этот же период завершалась традиция восточного христианства (Иоанн из Дамаска был на поколение старше Алкуина) и зарождалась философия среди арабов (Алкенди был современником Эриугены).

Затем наступил застой не только в философии Востока, но и Запада. X в. не оставил после себя ни одного запоминающегося имени. Лишь незадолго до середины XI в. вступило в пору зрелости поколение, которое дало Фульбера, Петра Дамиани, Беренгара, Ланфранка. Среди иудеев их современником был Авицеброн, Пселл — в Византии, несколько старше был Авиценна. Следующее поколение, творчество которого пришлось на вторую половину века, известно именами Ансельма и Росцелина, их ровесником был Аль-Газали. Эти поколения подготовили расцвет философии в XII в., который произошел в пору жизни двух его первых поколений. Этот философский расцвет привлекал своей глубиной и разнообразием мыслителей: к первой принадлежали Гийом из Шампо, Бернар и Тьерри из Шартра, Гийом из Конша, Жильбер, Аделард из Бата, Абеляр. Ко второму поколению, творчество которого занимает, главным образом, период между 1120 и 1150 гг., относятся св. Бернар, Гуго и Ришар Сен-Викторские, Иоанн из Солсбери, Петр Ломбардский. После этих четырех поколений вновь наступил перерыв в развитии; в следующем поколении, из которого вышли Авер-

роэс и Маймонид, не было ни одного видного латинского схоласта. Только в начале XIII в. философское движение оживилось.

Исторические события. Первое оживление философского движения, которое произошло в IX в., после Скота Эриугены, выпало на время после правления Карла Великого и отмечено крупными политическими событиями, связанными с его личностью. В то же время более поздние события, такие как становление Священной Римской империи немецкого народа (962 г.), правление Капетингов во Франции, крещение Польши (996 г.) и Скандинавии (1000 г.), основание Русского государства Рюриком и затем его распад на княжества (1054 г.), формирование феодальной системы, превращение папства в светскую силу, разделение Церкви на западную и восточную, а также первая фаза великой архитектуры и скульптуры Рима (примерно с 1000 г.),— все эти политические, социальные, художественные события не получили соответствующего по важности и значимости философского обоснования.

Второе оживление философского движения произошло при Ансельме, на рубеже XI и XII вв., и выпало на время могущества папства (Генрих IV в Каноссе, 1077 г.), крестовые походы (первый поход в 1096—1099 гг.), становление ордена цисцерцианцев. Расцвет философии в XII в. совпал с расцветом искусства, со строительством крупных римских соборов и началом готики во Франции.

В самом начале раннего средневековья жил Магомет (приблизительно в 570—632 гг.), а движение, которое он организовал, просуществовало весь указанный период. Уже в 643 г. произошло расселение магометан в Северной Африке, в 831 г.— на Сицилии. Эти события также повлияли на философию.

Спорные проблемы. Спорных проблем было множество, поскольку многие произведения раннего средневековья погибли, а у значительной части сохранившихся рукописей не удалось установить ни автора, ни времени написания. Особенно значительны пробелы в истории диалектики. Работы главных героев спора об универсалиях в XI в.— Росцелина и Гийома — не сохранились, и их философские доктрины не очень хорошо известны. То же самое касается их предшественников в IX в., например Эрика и Ремигия из Ауксе. Философия Абеляра является средоточием спорных вопросов: имел ли метод «да» и «нет» скептическую окраску? Является ли его теология рационалистической? Была ли его позиция в споре об универсалиях сермонистской или кон-

цептуалистской? Считал ли он универсалии существующими до вещей или после? Какую роль он сыграл в истории схоластики, особенно в развитии схоластического метода? В XX в. шел спор об Эриугене: был ли он в действительности пантеистом? Де Вульф, Стинберген, Жильсон, Бюхнер и многие другие историки не разделяют пантеистической трактовки взглядов Эриугены, которая дана в этом издании. Эта интерпретация является, скорее, «экземплярным монизмом»: мир содержится в Боге только в том смысле, что Бог является его совершенным образцом.

ВТОРОЙ ПЕРИОД СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ
(период средневековых систем, XIII в.)

В XIII в. философия начала новый период в своем развитии. Изменения произошли в связи с двумя обстоятельствами, которые проявились в конце предыдущего периода: они были связаны с организацией научных исследований, а также с находками в античной философии.

1. Становление университетов. Изменения в организации научных исследований основывались, во-первых, на появлении университетов. Образцом для подражания служил Парижский университет, который был основан приблизительно в 1200 г. как объединение преподавателей и учеников парижских школ и постепенно развивался и формировался как учебное заведение в течение всего XIII в. Он стал не только моделью для всех других университетов, но и до конца средних веков был ведущим центром образования в латинском мире. Этому способствовало то обстоятельство, что политика пап в области образования была направлена на превращение Парижа в главный центр теологического образования.

Вскоре после Парижского университета, тоже в XIII в., появился крупный университет в Оксфорде. Если Париж придерживался теологии и теологической философии, то Оксфорд имел преимущества в гуманитарном, естественнонаучном и математическом образовании. Эти два университета представляли собой главные центры образования в XIII в. Итальянские университеты в развитии философии XIII в. большой роли не сыграли. Исключение представлял собой лишь университет в Неаполе. Он был основан Фридрихом II как светское учебное заведение, подвластное королю, а не церковным властям. В университете беспрепятственно изучали Аристотеля и были сделаны первые переводы его

произведений. Там работал такой самостоятельный мыслитель, как *Давид из Динана.*

Университеты объединяли четыре группы ученых или факультетов: «художников», или философов, теологов, «декреталистов», или правоведов, и медиков. Отделение философов было самым низким в иерархии, но самым многочисленным, и представляло, фактически, весь университет. С самого начала своего возникновения университеты стали основным и даже специальным местом для научной работы и научных дискуссий. Не было ни одного известного философа в XIII в., который не принимал бы участия в жизни университета.

Для университетов была характерна: а) *свобода обучения,* ибо оно проходило без зачисления в высшее учебное заведение, студенты обязаны были только сотрудничать с одним из магистров; б) *интернациональность,* поскольку представители разных народов Европы работали совместно. Страны обменивались учеными, так как церковные власти переводили ученых преподавателей из страны в страну. В Париже наиболее прославленными преподавателями в XIII в. были англичане и итальянцы. Наука зрелого средневековья не давала оснований для выделения в ней национальных групп; в) *иерархичность* и *продолжительность* образования, поскольку факультеты составляли определенную иерархию: «художественный» факультет был подготовительным к изучению права, медицины и теологии (отсюда философская подготовка теологов). Переход от ученичества к преподаванию был достаточно длительным: студент учился до тех пор, пока сам не начинал учить (как правило, в том же университете), и прерывал свое преподавание философии, главным образом, для того, чтобы вновь стать учеником и изучать теологию.

2. Сосредоточение науки в орденах. Вторым организационным явлением, которое имело большое значение, было участие в научной и университетской деятельности (с последующим подчинением ее своему влиянию) сильных монашеских орденов, особенно доминиканского и францисканского. Орден доминиканцев (орден проповедников) был организован в 1216 г., в Париже обосновался в 1217 г. Орден францисканцев (братство св. Франциска) был создан в 1209 г., появился в Париже в 1219 г. В 1229 г. (благодаря всеобщей забастовке преподавателей) доминиканцы получили первую кафедру теологии, а вскоре и вторая кафедра была предоставлена францисканцам руководством Парижского университета.

Первым профессором-доминиканцем был *Роланд из Кремоны*, а профессором-францисканцем — *Александр из Гэльса*. Пример великих ученых, которые вышли из монашеских орденов (особенно Альберта Великого и Фомы Аквинского, в одном случае, и Александра и Бонавентуры — в другом), привлек все монашество к научной работе. Вскоре вся наука оказалась в руках монашеских орденов. Роджер Бэкон мог написать в 1271 г. лишь с небольшим преувеличением, что все, достигнутое в теологии и философии за последние сорок лет, было результатом деятельности монашеских орденов.

Вначале между крупными орденами не было больших различий в философских доктринах, но приблизительно к середине века они явно проявились: доминиканцы придерживались, главным образом, новой философской доктрины, а францисканцы — консервативной. В XIII в. между орденами произошел крупный философский спор. Среди представителей орденов нашлись сторонники идеи развития, и они совершили крупный научный подвиг в этом столетии, который состоял в том, что они восприняли учение Аристотеля и создали аристотелевско-христианскую философию. Оппозиция того духовенства, которое не входило в эти монашеские ордена, против их засилия привела в Парижском университете к затяжной борьбе под водительством Гийома де Сент-Мора, которая длилась с 1252 до 1259 г. Борьба завершилась после вмешательства папы Александра IV, который разрешил спор в пользу монашеских орденов.

Многими своими особенностями философия зрелого средневековья обязана тому обстоятельству, что она развивалась в монашеских орденах: прежде всего, преобладанием коллективного мышления над индивидуальным, в силу чего произошла концентрация усилий вокруг решения определенных, полученных по традиции проблем и теорий.

3. Создание систем обучения и научной деятельности. Способы обучения, преподавания и изложения научного материала, в целом достаточно эффективные и индивидуализированные в начале средневековья, приобрели теперь устойчивые формы. «Школяр» должен был пройти строго определенный курс обучения. Со временем он становился поочередно бакалавром, лиценциатом и с этого момента имел право преподавать, однако одновременно он продолжал обучение, пока не становился магистром. Магистр должен был в своих лекциях читать и комментировать строго определенные тексты. На философском факультете эти тексты брались исключительно из Аристотеля, они могли быть дополнены только некоторыми другими авторами (например,

его логика дополнялась трактатами Порфирия, Боэция и Петра Испанца). На отделении теологии читались и комментировались «Сентенции» Петра Ломбардского. Преподавательская работа носила комментаторский характер, такой же характер носила и писательская работа, которая была тесно связана с преподаванием. Научные работы этого периода имели устойчивый вид комментариев к одним и тем же текстам. Это были комментарии к Аристотелю или к «Сентенциям» Петра Ломбардского. Реже они представляли собой обработку и изложение университетских дискуссий, так называемых дискуссионных вопросов, или торжественных дебатов на так называемую свободную тему. Кроме того, в XIII в. смогли дополнительно систематически и полно сопоставить решения философских и теологических проблем в работах, которые были известны под названием с у м м; классические схоластические суммы берут свое начало именно с XIII в. Все эти устойчивые формы обучения и изложения учебного материала были достаточно монотонны, но позволяли строже описать и выразить рассматриваемые идеи. В то время, когда они появились, суммы были более целостными и живыми, однако по прошествии многих веков применения они превратились в мертвые педагогические и литературные схемы.

4. Находки в античной философии. Работа по поиску, переводу и усвоению античной философии была проведена в таком большом объеме в XII и в начале XIII в., как никогда ни до, ни после этого периода. В процессе усвоения античной культуры это был средний этап: он пришел позже, чем освоение социально-государственной культуры, но раньше, чем обновление философской литературы, которое наступило лишь в период Возрождения. XIII в. для науки был настоящим «ренессансом», явлением, которое было аналогично Ренессансу XV в., но результат в XIII в. был иным. Он не был вытеснением схоластики античной наукой, а был их взаимным приспособлением.

Прежде всего, в XIII в. был найден Аристотель; кроме того, были обнаружены писатели-неоплатоники: Прокл и фрагменты из Плотина, Секста Эмпирика, Лукреция, «Жизни философов» Диогена Лаэрция, а также античных ученых, таких как Евклид и Гален. Эти источники были найдены с помощью арабов и иудеев вместе с арабскими и иудейскими комментариями к ним. Одновременно произошло знакомство с оригинальными философскими и специально-научными арабскими трактатами из области физики (особенно оптики), астрономии, математики и медицины. Этот науч-

ный «ренессанс» охватывал также и античное христианство, в частности, греческую патристику. Важный систематизирующий трактат Иоанна Дамаскина был переведен в XII в. под названием «Источник знания» и стал доступен Западу. Материал был огромным, и то обстоятельство, что он не дезориентировал средневековых ученых и мог быть ими использован, свидетельствует о высокой зрелости средневекового мышления. Расцвет схоластики, длящийся с XII в., как бы предопределил восприятие античного знания, а не вытекал из него. Разбуженная схоластическая мысль требовала научного материала, искала его и нашла в античности.

5. Переводы античных философов. Первые переводы были сделаны с арабского на латынь, и скромное начало переводческой деятельности датируется XI в. В это время переводами занялся монах Константин Африканец, который довольно часто с религиозными миссиями посещал арабские страны. Несколько переводов привез из своих путешествий Аделард из Бата в начале XII в. Начиная с середины этого столетия, работа подобного рода становится систематической: она началась в Испании и на Сицилии, в тех местах, где арабская культура тесно соприкасалась с латинской. Во второй четверти XII в., в Толедо, при дворе архиепископа Раймонда, была основана коллегия переводчиков, которая перевела все наследие Аристотеля вместе с комментариями арабских и иудейских философов, таких как Аль-Фараби, Авиценна и Маймонид.

Переводы, главным образом Аверроэса, делались при неаполитанском дворе Фридриха II и Манфреда. Известным переводчиком был упоминавшийся ранее Якуб (Яков) из Венеции. На Сицилии был известен Михаил Скот. В Испании выделялись переводчики *Гундисальви* и *Жерар из Кремоны* (ум. в 1187 г.). Гундисальви не знал арабского и переводил с кастильского языка, на который ему арабские тексты переводил Ибн-Дауд, прозванный Иоанном Испанцем.

Тем не менее переводы античных философов с арабского языка носили переходный характер. Еще раньше на Сицилии жил *Генрих Аристипп* (ум. в 1162 г.), который перевел непосредственно с греческого часть работ Аристотеля. С греческого языка наиболее ранние переводы «Метафизики» были сделаны еще в XII в. Однако полные переводы с оригинала были осуществлены лишь начиная с середины XIII в. Робертом Гроссетестом, Вильемом из Мёрбека и Варфоломеем из Мессины.

6. Восприятие Аристотеля. Найденные античные философские работы, как правило, имели для средневековья неодинаковое значение. Некоторые, чуждые духу средних

веков, например работы скептика Секста, прошли незамеченными, а работы эпикурейца Лукреция повлияли на средневековье также очень незначительно. С большим интересом были восприняты, в свою очередь, работы Аристотеля, из трудов которого со времен раннего средневековья были известны лишь фрагменты логических работ. Восприятие античной философии в XIII в. сводилось, если не исключительно, то главным образом, к восприятию Аристотеля. Его идеи были вдохновляющими для христианского учения. Он приобрел латинский мир для своей логики, а после нее и благодаря ей — для иных разделов философии (теории познания, психологии и философии природы) и, наконец, для всей системы теоретической и практической философии. Усвоение Аристотеля означало, что кроме преобладающего в схоластике августинско-платонического течения произошло усиление эмпирического элемента в знании, изменение субъективной позиции на объективную, эмоциональной — на интеллектуальную.

В любом случае, Аристотель не сразу был переведен на Западе с языка оригинала, а вначале с арабских переводов с арабскими же комментариями, в которых он интерпретировался в неоплатоническом духе. При этом одновременно с работами Аристотеля были переведены и работы неоплатоников. Извлечения из «Эннеад» Плотина были известны под ложным названием «Теологии Аристотеля», выдержки из Прокла существовали в виде метафизического учебника позднего платонизма, который назывался «Книгой причин». Эта работа была переведена в XII в. Все перечисленные работы оказали значительное влияние на мыслителей XIII в. Одновременно с аристотелевским влиянием усилилось воздействие Платона и неоплатонизма. Но главная заслуга XIII в. состоит в том, что была завершена работа по очищению текстов Аристотеля от различных наслоений.

Попытки освоения Аристотеля и его приспособления к христианскому учению имели место еще в XII в., в момент знакомства с его работами. Еще *Гундисальви*, переводчик Аристотеля, присвоил себе его взгляды, прежде всего его гилеморфизм. Одновременно он ввел в это учение элементы неоплатонизма, трактовал интеллект, душу и тело как последовательные эманации Бога. Вне Испании первым использовал понятия Аристотеля Гийом из Оверни, который был более осторожен, чем Гундисальви.

Аристотелизм, даже освобожденный от примесей и наслоений неоплатонизма, содержал элементы, которые не со-

ответствовали христианскому учению, такие как, например, положение о вечности мира. Когда предпринимались первые попытки введения аристотелизма в христианскую философию, церковь в 1210 и 1215 гг. запрещала учение в духе Аристотеля. Это касалось естественнонаучных работ Аристотеля, так называемой «Книги о природе» и, в частности, ее натуралистического изложения, сделанного Давидом Динанским. Запрет был возобновлен Григорием IX в 1231 г. по случаю реорганизации Парижского университета со следующим требованием: «Пока учение не будет исправлено». Григорий создал также комиссию, которая получила задание очистить работы Аристотеля. В Оксфорде же эти требования не носили обязательного характера. Их не придерживался Роджер Бэкон, который из Оксфорда приехал в Париж и там преподавал с 1241 г. Несмотря на требования церкви, Аристотель изучался в университете, и вскоре это обучение было официально признано. В 1252 г. английские власти обязали студентов читать работу Аристотеля «О душе», а в 1255 г. на факультете искусств было введено обязательное изучение Аристотеля. Все осталось без изменений и впоследствии, несмотря на то обстоятельство, что Урбан IV напомнил в 1263 г. о запрете Григория IX. Последующее изучение Аристотеля развеяло первоначальные опасения церковных властей: его учение, очищенное от неоплатонических примесей, удалось преподнести в теистическом духе в соответствии с принципами христианства. Отдельные несоответствия были устранены его христианскими сторонниками. Эту работу провели Альберт Великий и Фома Аквинский. Начиная с середины XIII в., Аристотель пользовался наибольшим авторитетом у философской схоластики. С этого времени, когда схоласт писал «философ», он подразумевал Аристотеля. В 1270 и 1277 гг. произошло осуждение аристотелизма, но уже только гетеродоксального. В 1366 г. изучение Аристотеля было официально предписано всем университетам.

7. Классический период. Христианская философия предыдущих столетий с трудом искала свой путь. Однако в XIII в., опираясь на результаты многовекового развития, используя античное знание, сильную новую организацию науки, она вступила в период зрелости. XIII в. стал веком классической средневековой философии, наподобие того, как IV в. до н. э. был классическим периодом античности. XIII в. был тем периодом, когда с наибольшей полнотой реализовались устремления схоластики. Но классический период продолжался недолго. С окончанием этого столетия схоластика вошла в новую фазу своего развития.

8. Позиции философии в XIII в. Мощная философия этого столетия не была целостной, особенно в его начале; различные ее представители имели разные позиции:

а) августинизм и томизм. На основании отношения к новой философии Аристотеля разделились и философские позиции XIII в. Для философии, которая была взращена на платоновско-августиновском идеализме, реализм и эмпиризм Аристотеля были революцией; схоластики разделились на консерваторов и сторонников дальнейшего философского развития — аристотеликов. Различие направлений было, в конечном счете, различием в уровне усвоения античности, поскольку ни один из философов полностью не избежал влияния античного августинизма-платонизма и ни один не был чужд Аристотеля. Консервативные мыслители шли вслед за Августином в теологии, за Аристотелем — в философии. Их позиция была определена как «августинизм XIII века». В течение длительного времени они составляли наиболее многочисленное направление (собственно говоря, существовал целый ряд родственных групп), а позицию сторонников Августина усиливал запрет Церкви на изучение Аристотеля. Некоторые августинцы пользовались интерпретациями Аристотеля, принадлежащими Авиценне, и по этому поводу часто говорили об «авиценноподобном августинизме». Однако, несмотря на это, влияние Аристотеля усиливалось, и решающим моментом стало выступление Фомы Аквинского с новой системой христианской философии и теологии, которая целиком и полностью основывалась на его идеях. В это время — в начале второй половины столетия — выразительно проявилось принципиальное противоречие между августинизмом и томизмом, которое сохранилось до конца столетия. Оба противостоящих направления имели своих античных предшественников, каждое своего: одно — *платонизм,* а второе — *аристотелизм,* однако это были *христианизированные платонизм и аристотелизм.*

В конце столетия Дунс Скот создал новое направление, которое явилось компромиссом августинизма и томизма и получило название скотизма;

б) помимо этих главных философских направлений столетия, как побочные направления появились — под влиянием новых источников — попытки возрождения античного платонизма и аристотелизма. Но это все-таки не было чистым платонизмом и аристотелизмом, поскольку взгляды Платона и Аристотеля трактовались не в первоначальном виде, а были поняты в духе Плотина. Эта неоплатоническая интерпретация имела двоякую причи-

ну: во-первых, *изначальную* — в таком виде источники были восприняты от арабов, во-вторых, *от* собственно *философских доктрин* Платона и Аристотеля они, сами по себе, *не отличались,* однако в этот теоцентрический период должны были быть поняты исключительно теоцентрически. Такое понимание было возможно либо в теистическом духе, по-христиански, либо в пантеистическом, эманационном духе, неоплатонически. Все эти возможности были реализованы, и в XIII в. существовали, по меньшей мере, два аристотелизма и два платонизма.

Не приспособленный к христианству аристотелизм, в свою очередь, выступал опять же в двух видах: в одном более или менее последовательно использовался сам Аристотель, а во втором он давался в интерпретации Аверроэса. В этом втором виде он был назван латинским аверроизмом. Уже Фома Аквинский называл своих противников (монопсихистов) аверроистами, однако термин «латинские аверроисты» появился только в XIX в. у Ренана. Сегодня некоторые историки вольны это направление называть радикальным или гетеродоксальным аристотелизмом, поскольку нехристианизированный аристотелизм шел от Аристотеля, а не от Аверроэса. Здесь, в этой книге, он будет описан в начале главы, затем будут представлены ортодоксальные направления, которые занимали основное место в философии XIII в.

Аристотелики и аверроисты

Аристотелизм, который впоследствии был приспособлен к христианской вере, изначально влиял на философию Запада в своем античном виде. Тем не менее это был не аутентичный аристотелизм, а тот его облик, который ему придали древние комментаторы и его новые сторонники. Одна разновидность гетеродоксального аристотелизма шла от Давида Динанского, а другая придерживалась «латинского аверроизма», и главным его представителем являлся Сигер Брабантский. Значение этих доктрин в XIII в. базировалась на том, что они, единственные в это время, стремились независимо достигнуть истины, не обращаясь к Святому писанию.

Предшественники. Источником для обеих философских доктрин служили труды Аристотеля, а также его комментаторов. Основоположником первой доктрины историки склонны видеть *Александра из Афродизи,* греческого аристотелика II в. нашей эры, который натуралистически проинтерпрети-

ровал философию Стагирита, а основоположником второй был действительно *Аверроэс,* арабский аристотелик XII в., который понимал Аристотеля как близкого к платонизму.

В соответствии с этой идеей историки философии называли представителей первой версии *александристами,* так же как представителей второй — *аверроистами.* Выводя взгляды Давида Динанского из взглядов Александра, историки основывались на информации Альберта Великого, в то время как непосредственный анализ найденных фрагментов работ Давида позволяет сделать вывод о том, что натуралистическая интерпретация аристотелизма была его собственной. Философские взгляды Александра пользовались известностью в средневековье (особенно его комментарии к работе Аристотеля «О душе», переведенные на латинский язык Жераром из Кремоны), однако явно выраженное его влияние можно отметить лишь в XIV в. у Буридана, александризм же — доктрина, основу которой составляют взгляды Александра из Афродизи,— появился только во времена Возрождения.

С арабскими аверроистами схоластики познакомились в начале XIII в., Михаил Скот был первым «латинским» аверроистом, перевел Аверроэса на латинский язык. Перевод вышел в 1217 г.

I. **Гетеродоксальный аристотелизм.** *Давид из Динана* был мыслителем, который в равной степени был известным и гонимым. Осуждение Церковью привело к тому, что его работы подлежали уничтожению, а деятельность была забыта. Давид был связан со двором Фридриха II, но, по-видимому, преподавал также и в Парижском университете на отделении искусств. Он учился в греческой гимназии и знал греческий язык. Его основное произведение называлось «О частях». Оно имело вид заметок, цитат, рассуждений и пояснений к работам Аристотеля. О содержании этой работы помнили достаточно долго в связи с осуждением и в связи с полемикой Альберта Великого и Фомы Аквинского. Но в конце концов А. Биркенмайер обнаружил, а Курдзялэк издал (в 1965 г.) обширные фрагменты его произведения. Давид не был типичным представителем своего времени. Он по своим взглядам больше напоминал диалектиков предыдущего столетия, которые безгранично доверяли разуму, и только ему.

Взгляды Давида. 1. *Материализм.* Стоя на позициях аристотелевского гилеморфизма, или убеждения в том, что объекты (предметы) состоят из формы и материи, Давид спрашивал: что является истинным бытием — форма или материя? Этот вопрос не отвечал духу Аристотеля, для которо-

го как форма, так и материя являлись элементами бытия. Давид же считал, что истинным бытием является то, что носит родовой характер, что обще вещам. Следовательно, это материя, поскольку только она является общим основанием действительности. Формы же, в силу своей разнородности, не связаны устойчивым образом с бытием. Поэтому они являются лишь явлениями. Они воспринимаются чувствами и существуют только для них. То же, что в вещах различается, происходит из формы и относится к явлениям. Если форму отбросить, остается истинное бытие, «первая материя», которая всегда и везде одна и та же. Из всего того, что мы, как правило, включаем в действительность, огромное большинство принадлежит к явлениям. Человек и осел, по примеру Давида, кажутся нам различными существами, но разум не подтверждает этого различия, поскольку как один, так и другой есть одна и та же материя, а то, что их отличает друг от друга,— это только явления.

Взгляды Давида были, как и его проблемы, проявлением аристотелизма. Положение о том, что сущностным в вещах является то, что является родовым, было взято из перипатетической доктрины. Для нее было характерно то обстоятельство, что форма является родовым элементом — понятийным, а не чувственным,— фактором единства, а не разнородности.

Материализм Давида, этот единственный средневековый материализм, был особого рода. Он как бы противоречил той общепринятой теории, которая имеет это название. Материализм утверждает, что истинным бытием является материя, но бытие понимается как совокупность вещей, которые доступны чувству. Между тем, Давид говорил о материи, которую нельзя ни увидеть, ни воспринять каким-либо органом чувств, ибо ее можно познать только разумом. Это была материя в античном ее понимании: она является не совокупностью вещей, а их общим основанием. Материализм Нового времени заметит впоследствии, что чувственные вещи реальны, средневековье же считало их только явлениями.

2. *Материальный разум и материальный Бог.* Аналогично трактовке физических тел, Давид Динанский понимал и духовные сущности. Приняв за основу, что реальным является лишь то, что является родовым, в физических телах реальностью он считал материю, здесь же — только разум. Материя лежит в основе существующего, разум — в основе души. Из этой аналогии материи и разума Давид сделал неожиданный вывод: разум является основанием форм, а поскольку и мате-

рия также является основой для них, следовательно разум и материя — это одно и то же.

Следствия этого положения повели его еще дальше. Александр из Афродизи отождествлял действующий разум с Богом, Давид воспринял это положение и сделал вывод о том, что Бог идентичен материи. В любом случае, материя имеет все особенности Бога: она неизменна, бесконечна, всеобща и из нее может быть выведено любое бытие. Такой пантеистический взгляд на Бога и материю не мог быть признан среди схоластов, но, однако, он заслужил признание в период Возрождения: «Давид из Динана не был сумасшедшим,— писал Джордано Бруно,— когда он материю считал совершенной и божественной».

II. **Латинский аверроизм.** *Сигер Брабантский* был руководителем аверроистского движения в Париже. Он был магистром факультета искусств, в течение нескольких лет привлек к себе своей доктриной множество учеников и стал во главе оппозиции в университете. В 1266 г. против него начались преследования, в 1270 и 1277 гг. его учение было запрещено. После первого запрета он не прервал преподавания и именно в этот период достиг вершины известности и славы. После второго запрета Сигер Брабантский вынужден был покинуть университет и должен был предстать перед судом великого инквизитора Франции. Но Сигер покинул Францию и переехал в Италию, где через несколько лет умер (между 1281 и 1284 гг.). Он был известной личностью в свое время, и современники, хотя и отвергали его учение, не могли обойти его молчанием. Данте хвалебными словами увековечил его в своей «Божественной комедии».

Из его произведений долгое время было известно только одно -- «О разумной душе»,— которое было посвящено проблеме действующего разума. Впоследствии были найдены рукописи других работ. О его взглядах говорит сам акт церковного осуждения, рефераты Фомы Аквинского и письмо Эгидия из Лессины, в котором изложены основные воззрения Сигера.

Взгляды. Аверроисты почитали Аверроэса так же, как и Аристотеля, и, по их мнению, Аристотель был единственным, кто открыл истину,— только Аверроэс правильно его истолковал. Но Аверроэс и аверроисты развивали, главным образом, метафизические проблемы, которых сам Аристотель едва касался и которых он явно не решил. Аверроисты были также более самостоятельными, чем они сами это признавали. Они не были аристотеликами чистой воды, поскольку их аристотелизм был в неменьшей степени смешан с други-

ми элементами, но не с теми, с которыми переплетался аристотелизм Фомы Аквинского.

Латинские аверроисты XIII в. принимали из исходного арабского аверроизма некоторые положения, что отличало их от всех остальных правоверных философов.

1. *Единство человеческого разума* было основным положением: «разум всех людей одинаков», как это было сформулировано в акте об отрешении. На самом же деле каждый человек обладает своей индивидуальной душой, но она выполняет только чувственнные функции, является результатом телесного развития, душа телесна и погибает вместе с телом. В то же время, однако, разумная душа нематериальна и в силу этого неуничтожима, она также едина и сверхиндивидуальна. Она не может быть индивидуальной, поскольку не обладает материей, которая является основанием для множественности и индивидуальности. Поэтому она существует вне тела и только временно с ним сосуществует, находясь в нем.

Это положение имело важное следствие: оно отрицало личное бессмертие. Человек умирает, а человечество бессмертно. Целью человека является достижение счастья здесь, на земле, в этой жизни. Это возможно только в обществе.

2. *Сотворение мира Богом* происходит не непосредственно, а через ряд опосредующих инстанций. Это был неоплатонический мотив, которым аверроисты дополнили достаточно скромную информацию Аристотеля о становлении мира. Это положение также имело важные следствия: Бог, не являясь непосредственной причиной мира, не может предвидеть и предопределить его путь; на этом основании аверроисты отрицали Божественное провидение. Они говорили, что материя является предпосылкой, которая чужда Богу, поскольку все отдельные вещи материальны, следовательно, Бог не может знать отдельного.

Весь этот постепенный процесс творения аверроисты понимали в неоплатоническом духе, как происходящий вне времени. Творение так же вечно, как и Бог. В таком случае, не было начала мира, не было человека. Вневременной процесс становления мира аверроисты понимали как необходимый процесс и, следовательно, не как акт Божественной воли. Это повлекло за собой такие следствия, которые для правоверных христианских мыслителей были неприемлемыми, поскольку имело место отрицание свободы Бога в процессе творения.

3. *Всеобщий детерминизм.* Физические явления причинно связаны друг с другом, в частности, астрономические явле-

ния, которые свидетельствуют о последовательности земных событий. Из всеобщего детерминизма аверроисты выводили психологический детерминизм, а из психологического детерминизма вновь получали такие следствия, с которыми христианская этика не могла согласиться: они отрицали ответственность перед Богом.

4. *Теория двух истин.* К этой теории не прибегал Аверроэс, но ее использовали латинские аверроисты. Они высказывали положения, которые явно не соответствовали учению Церкви, однако одновременно они стремились быть с ней в согласии. Аверроисты утверждали, что то, что является истинным для философии, может не быть истинным для веры. Схоластика не могла принять такое решение, поскольку оно подрывало тот принципиальный взгляд на соотношение веры и разума, на котором выросло все здание схоластики. Официально же не провозглашались двойственные истины, во всяком случае, до сих пор такие тексты не обнаружены. Отрешение 1277 г. формулирует обвинение гипотетически: как будто бы существуют две противоположные истины. Суть дела, по мнению Вл. Сенко, лежит в понимании философии, которое имело место среди радикальных аристотеликов.

А) Появилась идея об исторической трактовке истины: философия — это изложение того, что утверждали великие мыслители древности. Сигер Брабантский писал: «Нашим главным намерением является не исследовать, какой есть истина о душе, но каким было мнение по этому поводу у философов». На что ему ответил Фома: «Мы не для того изучаем философию, чтобы знать, что выдумывали люди, а затем, чтобы знать, какой является истина в действительности».

Б) Появилась также концепция философии как науки, которая не зависит от мировоззрения. Каждая наука имеет свои принципы, и выводы каждой зависят только от этих принципов, поскольку они не могут быть изменены даже при помощи веры. Научные утверждения имеют смысл только относительно ее оснований. Бог, если он желает, может сделать иначе, но это выходит за пределы компетенции философа. Боэций из Дакии (в тексте, который недавно обнаружил один из венгерских историков) писал: «Что бы философ как философ ни утверждал или ни отрицал, он делает это, опираясь исключительно на причины и естественные принципы. А истины, которые нельзя вывести из их собственных принципов и которые в результате не противоречат этим принципам и не нарушают его учения, отрицать не нужно».

Оппозиция. Уже в 1210 г. декретом архиепископов, собравшихся в Париже, были приговорены к сожжению произведения Давида Динанского и было запрещено чтение некоторых работ Аристотеля и Авиценны, как не согласующихся с верой. Запреты были возобновлены в 1215 и 1231 гг. Более поздние осуждения были вызваны созданием в Париже аверроистской школы под руководством Сигера. Парижский епископ Стефан Темпье осудил в 1270 г. основные положения аверроизма. В последующие годы в университете был предпринят ряд действий, которые были направлены против аверроизма. В 1277 г. появился новый декрет, отрицающий двести девятнадцать положений, среди которых, наконец, кроме аверроистских, были и неоплатоновские положения, а также некоторые тезисы Фомы Аквинского, Роджера Бэкона и других мыслителей.

Одним из первых авторов, который знал работы Аверроэса, был Гийом из Оверни. Способ, которым он их цитировал, не свидетельствовал о том, что он отдает себе отчет в сущности аверроизма и в его несоответствии с христианским учением. Р. Бэкон в своих парижских лекциях 1241—1247 гг. также не дошел до главной сути аверроизма — монопсихизма. Этого не сделал и Альберт в своей «Сумме творения», которая была написана в 1240 г. В 1256 г. Альберт был вызван к папе Александру IV для объяснения «единства разума». Только с этого момента начались выступления против аверроистов Бонавентуры, Альберта, Фомы, а затем и Раймонда Луллия. Больше всего боролись с Аверроэсом правоверные сторонники Аристотеля: для них это было особенно важно, ибо они стремились спасти философию Аристотеля, которую аверроисты интерпретировали и, тем самым, своей интерпретацией компрометировали в глазах христиан. Борьбу вели, прежде всего, Альберт Великий и Фома Аквинский: первый написал работу «Единый интеллект против Аверроэса», второй — «Единый интеллект против аверроистов». Ответом на эти произведения была работа «О разумной душе» Сигера.

Развитие аристотелизма и аверроизма. После Давида Динанского не осталось следов существования материалистической концепции, инспирированной Александром из Афродизи. Возможно, что в XIII в. она была индивидуальной особенностью Давида. В то же время, однако, латинский аверроизм, появившийся в середине XIII в., создал школу, которая существовала, несмотря на запреты. Из современников Сигера среди аверроистов выделялся *Боэций из Дакии.* В его недавно открытом выдающемся произведении «Вечность

мира» сформулированы основные принципы всего рассматриваемого философского направления. В истории этого направления вторым этапом была деятельность *Эгидия из Орлеана* (в конце XIII в.), который в духе аверроизма преподавал этику. Третий этап представляли *Фома Уилтон* и *Жан Жанден,* которые стремились к радикальному отделению философии от теологии. Это они придали своим произведениям задиристый по отношению к Церкви тон. Наконец, четвертый этап представлял *Марсилий из Падуи* (ум. в 1342 г.), приятель Жана Жандена. Он перенес в своем «Защитнике мира» аверроизм на политическую почву, представив его лозунги как лозунги свободы и общественного развития.

Кроме Парижа, школа аверроистов имела свои центры в Италии — в Падуе и Болонье. Эти центры выдержали все критические нападки, пережили средневековье и дождались Возрождения. И только тогда они смогли достаточно мощно выступить. В то время, в XIV в., также на основании взглядов Александра из Афродизи, в Италии появилась новая философская школа. Событие казалось из ряда вон выходящим: в период репрессий против обоих направлений Аверроэс и Александр выступили как союзники. И это произошло в то время, когда их взгляды могли уже свободно распространяться, однако выявившиеся противоречия привели к довольно продолжительному спору аверроистов и александристов.

Св. Бонавентура и августинизм XIII в.

Правоверная система, которая первой стала преобладающей в XIII в., после знакомства с работами Аристотеля, была консервативной, настроенной, в целом, отрицательно по отношению к новым источникам. Верная традиции, она опиралась, главным образом, на Августина и вместе с тем занимала также проплатоновскую позицию. Этот «августинизм XIII века» содержал в себе такие взгляды, которые отличали его от классического августинизма, являвшегося ведущим в раннем средневековье. В соответствии с августиновской традицией, он охватывал как мистику, так и схоластику. Его развивали, главным образом, ученые-францисканцы, представители так называемой старой францисканской школы, наиболее выдающимся представителем которой был св. Бонавентура.

Предшественники августинизма. Главным источником и главным авторитетом школы был св. Августин. Наиболее важным звеном между ним и школой в период схоластики был

св. Ансельм, в период мистики это звено представляли викторианцы. Все-таки «августинизм XIII века» не был прямым отражением доктрины св. Августина, он являлся как бы компромиссной позицией, которая связывала эти доктрины с некоторыми вновь открытыми взглядами представителей античности. Эти новые взгляды касались, главным образом, психологического и эпистемологического знания, хотя среди них присутствовали и отдельные стоические и платоновские идеи.

Развитие августинизма. Августинизм в новом виде, типичном для XIII в., был: 1) изложен в начале столетия Гийомом из Оверни и еще несколькими современными ему схоластами; 2) привнесен в орден францисканцев и в Парижский университет Александром из Гэльса и им же был развит в сфере теологии и психологии; 3) дополнен в области философии природы францисканцами из Оксфорда, главным образом, Робертом Гроссетестом; 4) наиболее полно выражен Бонавентурой; 5) развит последователями в сфере теории познания; они же защищали его от аристотелевско-томистской системы, которой, в конечном счете, все-таки подчинились.

Ранние сторонники августинизма в XIII в. принадлежали как к светским священникам (например, Гийом из Оверни), так и к доминиканскому ордену (например, Роланд из Кремоны) и францисканцам. С течением времени, однако, среди доминиканцев стал преобладать томизм, а францисканцы сохранили верность августиновской традиции. В начале августинизма, до того момента, как появилась его зрелая концепция, созданная Бонавентурой, наибольшую роль сыграли два мыслителя:

1. *Гийом из Оверни,* парижский епископ (ум. в 1249 г.), который был знаком со многими работами Аристотеля, но не проникся его взглядами. Его острая критика была направлена не столько против Аристотеля, сколько против теории арабских аристотеликов, которые утверждали, что материя вечна, творение не было актом Божественной воли, а являлось необходимым процессом, материальные вещи и низшие души не были сотворены Богом непосредственно, Предопределение не властно над отдельными, единичными событиями. В целом, Гийом был верен схоластической традиции. В вопросах, касающихся проблем познания, он поддерживал взгляды, которые соответствовали воззрениям Августина: принципы познания имеют место благодаря Божественному просвещению, душа познает сама себя непосредственно, понятия создаются не абстрактным путем, а при помощи особой власти разума. Однако в понима-

нии чувственного познания он использовал идеи Аристотеля.

2. *Александр из Гэльса* (род. ок. 1170 — ум. в 1245 г.), парижский профессор, в 1231 г. вступил в орден францисканцев. Он был первым выдающимся ученым-францисканцем, и его философские взгляды утвердились в ордене. Его большая «Сумма универсальной теологии», написанная приблизительно в четвертом десятилетии XIII в. (она была завершена позднее другими учеными), явилась последним звеном в создании зрелой формы схоластического изложения проблем. Александр, по-видимому, был первым ученым латинского средневековья, который использовал все труды Аристотеля. Признавая множество новых идей, Александр из Гэльса не хотел отказываться и от старых. В теологии он доказывал существование Бога, используя методы как Августина, так и Аристотеля. В теории познания Александр утверждал, вслед за Августином, что познание исходных принципов требует Божественного посредничества, в то же время, однако, подобно Аристотелю, он был уверен, что познание телесного мира достигается путем опыта и абстракции. В психологии он воспринял от Аристотеля понятие активного разума, но интерпретировал его в стиле Августина, как свет наделенного Богом разума. Различение формы и материи он применял даже шире, чем это намеревался сделать Аристотель, поскольку относил это соотношение к бестелесным объектам и вводил в силу этого понятие духовной материи, которое стало традиционным в школе. Эти два мыслителя стали основными непосредственными предшественниками Бонавентуры.

Бонавентура. Жизнь и произведения. Св. Джованни Фиданца (1221—1274 гг.) получил прозвище *Бонавентура* от *Франциска Ассизского* и под этим именем известен повсеместно. По происхождению он итальянец из Тосканы. В 1238 г. вступил в орден францисканцев. Учился в Париже в 1243—1245 гг. у Александра из Гэльса и стал самым знаменитым его учеником и последователем, который превзошел своего учителя. С 1248 г. Бонавентура преподавал в Париже. В том же году был оторван от научной работы, поскольку возглавил францисканский орден, а с 1273 г. стал епископом и кардиналом. Бонавентура дружил с аристотеликом Фомой Аквинским и очень хорошо знал работы Аристотеля, но считал его позицию не соответствующей христианскому учению. Поэтому он в принципиальных моментах оставался верен платоновско-августинской философии. Бонавентура не стремился разрабатывать новые идеи, стараясь сохранить старые. Он был традиционалистом, представлявшим в XIII в. старую схо-

ластическую традицию. Бонавентура был чрезвычайно разносторонним мыслителем: схоластиком и мистиком, теологом и философом. В любом случае — как и все сторонники августинизма — он делал акцент на теологии, и его философские взгляды необходимо выделять из его теологических трактатов.

Основная его схоластическая работа — «Комментарии к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского» (1248 г.). Главные мистические произведения — «Путеводитель души к Богу», «Бревилоквиум», «Солилоквиум».

Взгляды Бонавентуры. 1. *Его теория познания* была соединением августинизма с аристотелизмом, а также теории абстракции с теорией иллюминации, рационализма с мистицизмом.

Подобно Аристотелю, он понимал познание эмпирически. Познание начинается с ощущения. Его развитие основывается на абстрактном понимании того, что скрыто в ощущениях. Исходя из чувственных образов разум приходит к понятиям путем абстракции и в дальнейшем, «абстрагируясь и очищаясь», находит наиболее общие истины.

Теория абстракций побуждала Бонавентуру объяснять становление и развитие познания. Но откуда познание черпает истинность? Это требовало, по его убеждению, уже другого объяснения. Поэтому, начав свою теорию познания с Аристотеля, он завершил ее Августином. Он апеллировал к врожденным способностям человека, полагая, что если разум безошибочно отличает истину от фальши, то это происходит только потому, что он обладает врожденной «естественной способностью суждения». Эта способность дает знание «неизменных и вечных правил истины». Зная общие и вечные истины, разум на их основе выносит суждения о частных истинах. Иногда мы познаем не так, как утверждают эмпирики, а прямо противоположным способом: частные истины познаем при помощи «вечных принципов».

Это обращение к врожденным способностям повлекло Бонавентуру дальше, к признанию сверхъестественных факторов в познании. Мы знаем только вечные истины, а вечные истины существуют в Боге, и их можно обнаружить только в Нем. Бога не может видеть только тот, кого не просветил Он сам. То обстоятельство, что любые истины мы познаем при помощи вечных истин, означает, что все, что мы познаем, мы познаем только с помощью Бога. Вещи мы познаем не непосредственно, а через их вечные идеальные образцы, которые существуют в Божественном разуме («экземпляризм»). Все вещи, даже естественные, мы

познаем благодаря сверхъестественному свету. С генетическим эмпиризмом Бонавентура соединил в данном случае «иллюминизм», принимающий внеэмпирические и даже сверхъестественные источники познания. На самом же деле эмпиризм был одним направлением теории познания Бонавентуры, а сверхъестественность — другим направлением.

Уже тогда в познании природных объектов Бонавентура усматривал наличие сверхъестественного фактора, и тем более он присутствовал в познании Бога. Полное познание Бога могло быть для него лишь м и с т и ч е с к и м, проявляющимся через особую милость. Бонавентура посвятил мистике значительную часть своих произведений. Он был великим мистиком XIII в. В духе Августина и подобно тому, как в предыдущем столетии это делали викторианцы, он стремился к синтезу схоластики и мистики, считая мистическое познание вершиной рационального познания. Бонавентура пытался, подобно викторианцам, открыть пути, по которым должен пройти разум, чтобы достигнуть наивысшего, мистического познания. Познание Бога через Его т в о р е н и е он полагал самым низким уровнем. Более высоким является познание Бога через Е г о о б р а з, который мы имеем в своей душе; еще более высоким уровнем познания является Е г о н е п о с р е д с т в е н н о е п о з н а н и е, которое мы можем достичь лишь в мистическом состоянии.

Постепенное восхождение познания к Богу он понимал как шесть уровней видения. Самым низким уровнем представляется: 1) точка зрения естественного разума; затем наступает 2) видение разума, которое подкреплено верой; 3) полученное с помощью Библии; 4) вдохновленное созерцанием; 5) объясненное пророчеством и 6) погруженное в экстаз. Наивысшие ступени этой иерархии подводят уже непосредственно к мистическому познанию, ибо, опираясь на них, **душа вступает на путь соединения с Богом.** Для души это наивысший из трех путей, которые различала средневековая мистика и которые Бонавентура представил в специальной работе «Троякий путь». Вначале происходит освобождение души от зла, затем имеет место ее внутреннее просвещение и, наконец, соединение с Богом.

Синтезирование взглядов Августина и Аристотеля, к чему стремился Бонавентура, привело к соединению весьма различных философских позиций, таких как априоризм и эмпиризм, мистицизм и рационализм. Фактически же то, что он хотел объединить, было еще более далеким и несовместимым. Аристотелевская теория познания выросла на уверенности в том, что истинное бытие не отличается от природ-

ной реальности, в которой мы живем. Августиновская же позиция зиждилась на том основании, что реальность есть только образ истинного бытия. Синтез, который пытался провести Бонавентура, имел в виду сведение в единое целое двух совершенно различных мировоззрений: натуралистического взгляда античности и символического взгляда средневековья.

2. *Учение о Боге и мире.* Из теории познания Бонавентуры следовало, что Бога мы знаем непосредственно — а не опосредованно — через сотворенные Им вещи. К пониманию Бога мы не можем прийти путем обычного рассуждения, а обнаруживаем Его в собственном разуме, поскольку Бог является «самым присутствующим» в нашем сознании. Поэтому Его существование не требует доказательств. Если же для апологетических взглядов оно должно быть приведено, то может основываться на самом понятии Бога в соответствии с примерами Августина и Ансельма.

Мы не познаем Бога через мир, а наоборот, мир мы познаем через Бога. Нам не удается понять акта творения до тех пор, пока мы не поймем Творца, ибо необходимо познать первичное бытие для того, чтобы понять отдельное.

Теология Бонавентуры, признающая непосредственное и позитивное познание Бога, была решительным противопоставлением «негативной теологии». Это была самая позитивная теология из всех, которые когда-либо были провозглашены.

Бонавентура трактовал Бога в соответствии со взглядами Августина и той традицией, которая сложилась к тому времени. Одновременно, однако, в понимание мира он ввел ряд идей, которые были навязаны XIII в. изучением античности. Прежде всего, он придерживался гилеморфизма: кроме генетического эмпиризма в теории познания это был основной мотив в его философии, идущий от перипатетиков. Как бы то ни было, Бонавентура в чистом виде не воспринял взглядов Аристотеля. Достаточно сказать, что он признавал множество форм в одной вещи, а материю усматривал не только в телах, но и в душах (очевидно, в аристотелевском смысле, ибо у Аристотеля материя была принципиально отлична от тела). Бонавентура не считал теологию, как большинство схоластов (в частности, Фома Аквинский), спекулятивным знанием, причисляя ее к практическому знанию. К атрибутам Бога он относил порядок и закон, а проявление порядка и закона видел в человеке и его моральном облике. Сущность морального порядка он усматривал в подчинении деятельно-

сти разума. Моральные проблемы относил, скорее, к области искусства, чем к области знания.

Трактовка Бонавентурой теологии как практического знания повлияла на наиболее известных философов последующих поколений: Дунса Скота, Уильяма Оккама и всех мыслителей позднего средневековья, не чуравшихся теоретических спекуляций,— вплоть до гуманистов Возрождения, которые с философами-францисканцами находили больше общего, чем с доминиканцами.

3. *Метафизика света и зародышевые доказательства.* Бонавентура включил в свою философию те две античные доктрины, которые наиболее соответствовали августиновскому взгляду на мир.

А) Метафизика света имела неоплатоническое происхождение, была признана еще до Августина, а в XIII в. воскрешена Робертом Гроссетестом. Она служила обоснованием природы материи. В соответствии с ней свет, будучи наиболее тонкой и наиболее близкой к бестелесному виду материей, представлял ее первичное состояние, а его лучистость являла собой образ сотворения любой материи.

Бонавентура модифицировал эту теорию, утверждая, что свет не является материей, но он есть та сила, которая действует в материи, или, говоря входившим в то время в употребление языком Аристотеля,— форма. Бонавентура придерживался того мнения, что свет есть в каждом теле, он является формой тел, всеобщей формой, и только после этого тела обладают присущей им формой, которая свидетельствует об отдельных особенностях каждого вида.

Метафизика света позволила наполнить содержанием абстрактные понятия августиновской и аристотелевской метафизики. По аналогии со светом объяснялось воздействие активного разума. Даже действие Бога, когда он награждает своей милостью, и познание душ пытались трактовать как ниспослание милости посредством света.

Б) Теория зародышевых доказательств служила для объяснения развития тел. Его закономерности были бы непонятны, если бы развитие не имело причины в самих телах. В каждом теле с самого начала содержится «зародыш», который вызывает его развитие и целенаправленно им руководит. Эту стоическую теорию Бонавентура соединил с аристотелевской, отождествив «зародыши» с «формами» вещи, подобно тому как он это делал в теории света. Более того, он придал «зародышам» сверхъестественное значение, заимствуя его вновь у Августина, который, в свою очередь, воспринял эту теорию у неоплатоников. Бонавентура утверждал, что «за-

родыши» вещи — это Божественные идеи, которые заложены Богом в тела. Даже в теории тел Бонавентура нашел способ для введения в нее теоцентрических идей и тенденций августинизма.

Сущность августинизма в XIII в. Основа его была та же, что и у философии самого св. Августина: бесконечное преобладание Бога над творением и души над телом. Этот перевес был не только метафизическим, но и эпистемологическим, поскольку Бога и душу мы знаем несравненно лучше, чем материальный мир.

Этот взгляд на мир в связи с новыми идеями XIII в. породил целый ряд философских доктрин, которые устанавливали особенные черты того вида августинизма, который сложился в XIII в., а именно: соединение в теории познания иллюминизма с генетическим аристотелевским эмпиризмом; непосредственное интуитивное познание Бога и собственной души; априорный способ доказательства существования Бога; всеобщий гилеморфизм и признание существования духовной материи; свет как всеобщая форма тел; множественность форм в субстанциях; «зародышевые» доказательства и т. д. Не столько общая позиция, сколько эти отдельные доктрины были предметом дискуссий в школе и оппозиции со стороны второго крупного философского направления, лагеря томистов.

Школа. Августиновская философия развивалась, главным образом, среди членов францисканского ордена. В то время, когда в Париже преобладал аристотелизм, Оксфорд стал твердыней августинизма. Можно выделить приблизительно четыре поколения августинистов в XIII в.: предшественники Бонавентуры (о которых речь шла ранее), его современники и два поколения учеников.

1. Одновременно с Бонавентурой августинизм развивали: а) во Франции — *Иоанн из Ла-Рошели* (де Рупелла, род. ок. 1200 г.— ум. в 1245 г.), ученик Александра из Гэльса, а впоследствии его коллега, профессор Парижского университета, который занимался, главным образом, психологией (в «Сумме о душе»); б) в Англии — *Адам из Марша,* который своей деятельностью положил начало во второй половине столетия плеяде известных профессоров-францисканцев Оксфорда.

2. Ученики Бонавентуры: *Джон Пеккам* (род. ок. 1240 г.— ум. в 1292 г.) — англичанин, кентерберийский архиепископ, *Матфей из Акваспарты* (род. между 1235 и 1240 г. — ум. в 1302 г.) — итальянец, генерал ордена, кардинал, и *Гийом из Ла-Мара* (ум. в 1298 г.) — англичанин, кото-

рый учился в Оксфорде. Эти схоласты отличались не только необыкновенно тонким эпистемологическим анализом, но и объединили августиновскую метафизику с иллюминизмом и экземпляризмом. Особенно типичным с этой точки зрения был Матфей из Акваспарты.

3. К следующему, четвертому, поколению августинско-францисканской школы принадлежали *Уильям из Уора, Роджер Марстон, Ричард из Мидлтауна, Петр Оливи* — талантливые и самобытные мыслители, активно работавшие в последние десятилетия XIII в. и подготовившие тот поворот, который произошел в схоластической философии в следующем столетии.

4. В XIII в. среди оксфордских францисканцев выделилась группа, которая, сохраняя дух учения августинизма, специально занималась эмпирическими и математическими науками. В этой группе выделялся *Роджер Бэкон.*

5. В конце XIV в. доктрины школы были модифицированы *Дунсом Скотом,* и в этой измененной форме — под названием «скотизма» — августинизм имел много сторонников вплоть до конца средних веков.

Один из наиболее прославленных и известных людей XIII в. *Данте* по своим взглядам был весьма близок к августинизму; как и августинцы, он соединял схоластику и мистику. Однако он также допускал различные элементы неоплатонизма, а своим интеллектуализмом был близок Фоме Аквинскому.

Роджер Бэкон и средневековый эмпиризм

Среди сторонников августиновской философии заслуживает внимания течение, которое посвятило себя специальным научным исследованиям. Метафизику его приверженцы понимали в духе Августина, науку — в духе эмпиризма. Главный центр этого философского течения находился в Оксфорде, основным его представителем был *Роджер Бэкон.*

Предшественники. Школа оксфордских эмпиристов явилась как бы дальнейшим продолжением школы в Шартре. Когда школа в Шартре в конце XII в. стала клониться к упадку, английская оксфордская школа подхватила ее научные традиции. Но она была более обогащенной, чем школа в Шартре, всем тем, чем в области естественных и математических наук арабы на пороге XIII в. удостоили Запад. Непосредственными предшественниками Бэкона были:

А) В Оксфорде заслуживал внимания в области эмпирических исследований еще до Бэкона *Альфред из Сареша-*

ля, которого также называли Альфредом Англичанином, автор работы «О движении сердца». Но, прежде всего, конечно, это был *Роберт Гроссетест,* или Большеголовый (1175—1253 гг.) — францисканец, с 1235 г. епископ Линкольна, организатор францисканского колледжа в Оксфорде — который сыграл значительную роль в истории средневековой науки. Он оставил после себя идею о математической трактовке естествознания, к которой пришел в связи с рассуждениями о природе света. Еще до Бонавентуры, под влиянием арабских оптических трактатов, он возродил старый неоплатонический взгляд, согласно которому свет является первичным видом материи, и, следовательно, законы рассеивания света являются одновременно законами творящегося материального мира. Без знания прямых углов и геометрических фигур нельзя знать природы, особенно без прямой линии, шара и пирамиды, поскольку они являются основополагающими формами.

Б) Вне Оксфорда спорадически проводились эмпирические исследования, таким же образом оказывалась поддержка программ эмпиризма. Как своего предшественника Бэкон особенно ценил *Пьера из Марикура,* которого он называл «учителем эксперимента» и трактат которого о магнетизме очень высоко ценился еще в XVII в.

Роджер Бэкон (род. ок. 1214 г. — ум. ок. 1294 г.) — англичанин, учился в Оксфорде и Париже. Главным его учителем был Роберт Гроссетест. Вначале Бэкон преподавал в Париже. Приблизительно в середине столетия вступил в Оксфорде в орден францисканцев. С 1257 г., прервав педагогическую деятельность, полностью отдался научным исследованиям. Бэкон работал в очень трудных условиях, постоянно преодолевал трудности, чинимые ему церковными властями. Эти условия кардинально изменились, когда папой стал его горячий поклонник Климент IV. Он приказал Бэкону выполнять те проектные работы, которые ранее запрещались властями ордена. В течение 1267 г. Бэкон очень быстро написал свои основные произведения. В более поздние годы он также писал достаточно много. Его работы не только самой постановкой проблем, но и самоуверенным и полемическим тоном раздражали ученых-консерваторов и церковные власти. Когда не стало папы-опекуна, работы были осуждены, а он сам наказан тюремным заключением сроком на 14 лет. Со многих точек зрения Бэкон обладал несредневековыми взглядами: индивидуалист, не признающий авторитетов, критически настроенный относительно всех и вся. Его сформировало увлечение эмпирическими исследованиями, а также острое

филологическое чутье. Он был не только выдающимся естествоиспытателем, но и знаменитым в свое время знатоком языков.

Произведения. Основным произведением Бэкона было «Большое сочинение» в семи книгах, в котором описывались теория заблуждений человеческого разума, взгляды на соотношение науки и теологии, лингвистика, математика, учение о перспективе, «экспериментальная наука» и моральная философия. «Малое сочинение» является кратким изложением предыдущего, а «Третье сочинение» стало парафразой двух предыдущих. Все три работы датируются 1267 г. Бэкон и в других работах развивал те же идеи; а «Зеркало астрономии» имело астрологическое содержание. «Третье сочинение» содержало также и автобиографические черты.

Взгляды Роджера Бэкона. В то время, когда в Париже и в большинстве научных центров XIII в. внимание ученых было сосредоточено на теологических и философских проблемах, в Оксфорде занимались, в основном, естественнонаучными проблемами и в меньшей степени общими проблемами философии, удовлетворяясь либо старой традиционной августиновской философией, либо неоплатоническими взглядами, которые вместе с научными фактами восприняли у арабских авторитетов. Роджер Бэкон, который стремился создать новую науку, соединил ее со старой философией.

1. *Естественнонаучный опыт.* С лозунгом опыта Бэкон выступил против привычного для схоластики спекулятивного рассмотрения проблем. Он писал: «Существует два способа познания, а именно: с помощью аргументации и с помощью опыта. Аргументация приводит к выводам, вынуждает к их получению, но не дает уверенности, не избегает случайности. Разум успокаивается только рассматривая истину, а к рассмотрению истины он может прийти только опытным путем. Без опыта нельзя ничего знать удовлетворительным образом». Ни одна трактовка, ни один аргумент, ни одна теория не убедят в том, что огонь горячий, — это необходимо знать из опыта. Только опытное знание имеет убедительный характер, дает нам уверенность.

Бэкон пользовался не только обыденным опытом, но и экспериментом, или искусством вызывать явления для их опытного исследования. Вместе с тем, он понимал значение математического исследования явлений. Синтез экспериментального метода с математическим был со времен Гроссетеста характерным для оксфордской школы. «Нельзя знать,— писал Бэкон,— объекты этого мира, если не знать их математически». Для подтверждения он обращался

к астрономии: астрономические явления обладают математической закономерностью, земные же явления зависят от астрономических. К математике он относил музыку, что не было новшеством. Напротив, это соответствовало как античной, так и средневековой традиции. Но из этой связи он сделал особый вывод о том, что музыка обязана своей красотой математике. «Математические выводы должны соизмеряться с красотой, поскольку она привлекает разум к вечным истинам». В то же время, однако, о методе обобщения опытных фактов, о методе индукции (на который обратил внимание четыре века спустя его однофамилец Фрэнсис Бэкон) он имел весьма смутное представление. В целом, однако, удивительно и вполне необычно для средневекового мыслителя он понимал науку как постоянный и бесконечный процесс. «Истину мы будем искать до конца мира, ибо в человеческих замыслах нет ничего совершенного».

Он не только разрабатывал теорию экспериментального знания, но и сам экспериментировал. Бэкон сам создавал приспособления для проведения эксперимента. Он не только исследовал, но и старался практически применить результаты своих исследований и на их основе сделать изобретения. Он был убежден, как и Декарт впоследствии, что «экспериментальное знание» продлит человеческую жизнь, потому что научит открывать прошлое и будущее. Он высказывал идеи относительно календаря, которые были реализованы только в 1582 г. Его географические рассуждения, повторенные без ссылок на него Петром д'Аиллой, оказали определенное влияние на открытие Америки.

Среди разнообразных замыслов и предсказаний Р. Бэкона, часто наивных и фантастических, некоторые были действительно впечатляющими. Он писал о стеклах, которые собирают солнечные лучи и могут стать преградой врагу. Бэкон писал о смеси, содержащей селитру, которая, будучи подожженной в железном тигле, взрывается с большой силой. «Можно построить корабли, которые смогут двигаться без помощи людей, они будут плавать по морям и рекам под управлением одного человека и будут двигаться быстрей, чем если бы они были полны двигающих их людей. Можно также построить повозки, которые не будет тянуть ни одно животное и которые будут двигаться с необыкновенной скоростью».

2. *Мистический опыт.* Все-таки Бэкон был эмпиристом не в современном значении этого слова. Он провозглашал лозунг опыта, но опыт часто понимал шире, чем это обычно делалось. Он утверждал, что опыту можно подверг-

нуть не только чувственное, но и сверхчувственное, не только естественное, но и сверхъестественное знание. О Боге, так же как и о природе, истинное знание мы получаем не с помощью рассуждений, а с помощью опыта. Правда, это уже опыт иного рода. «Опыт двоякий. Один вид опыта постигается внешними чувствами — так мы получаем опыт с помощью специально выполненных приспособлений, чтобы воспринять то, что есть на небе; а непосредственно зрением мы воспринимаем то, что есть на Земле,— это человеческий и философский опыт. Но этого человеку недостаточно, поскольку разуму необходим еще и иной способ, и для этого нужны святые патриархи и пророки, которые первыми миру дали учение и, обнаружив внутреннее просвещение, не придерживались только чувств». Опытным для Бэкона было любое неабстрактное, недискурсивное, непосредственное познание. Видение Бога он также считал опытом, таким же, как и наблюдение природы. Мы также воспринимаем истины Откровения, но не с помощью чувств, а ощущаем их в себе, в самой душе, в которой кроме внешнего восприятия существует также и внутреннее. Но это другое восприятие, мистического характера, выходящее за пределы способностей разума, требует сверхъестественного, Божественного просвещения.

Бэкон, будучи эмпириком, солидаризировался с августиновской теорией познания, но пошел дальше, чем другие августинцы, в иллюминизме и мистицизме. Он признавал троякую просвещенность: *первую,* естественную, данную всем людям, которая необходима для того, чтобы получить какое-либо знание; *вторую* — внутреннюю, сверхъестественную. Но помимо этого он признавал еще и *третью* — праоткровение, которое охватывает все истины. Когда-то ею были наделены иудейские «патриархи» и «пророки». Эта третья просвещенность была утрачена и только частично восстановлена греческими философами. Основываясь на этом, Бэкон предложил фантастическую историю философии, в которой греки были наследниками иудеев, и он исходя из этого представлял себе свою миссию в том, чтобы обнаружить систему Откровения. В связи с этим он определил философию как «объяснение Божественной мудрости с помощью идей и действий». Он объяснял ее развитие тем, что Бог, разгневанный на человечество, скупо выделяет ему истины, которые смешаны с заблуждениями, опыт же Бэкон считал методом поиска Откровения.

В конечном счете, взгляд Бэкона был таким, что все истины известны только благодаря Откровению: как философ-

ские истины, так и таинства религии. Граница между естественными и сверхъестественными истинами стерта, так как все они происходят из Откровения. Разум сам по себе не способен к познанию истины: независимую философию, которую разрабатывали варвары, Бэкон отрицал. Его философия, по сути дела, была скептической по отношению к чистому знанию. Он использовал опытные методы, но отмечал, что опыт возможен только благодаря Откровению.

Значение Роджера Бэкона. Этот последовательный исследователь эмпирических фактов был косным представителем старой августиновской и мистической школы. Он не пошел с новым течением, которое в философии стремилось отделить знание от веры; он отказывался от философии в пользу веры. Работая в тяжелых условиях и обладая достаточно нетерпеливым характером, он не принял непосредственного участия в развитии науки, ибо он — может быть, даже больше, чем его современники,— привязывал фантазию к фактам. Однако его программа все-таки смогла существенно повлиять на ее развитие.

Бэкон был явным дуалистом в методе: естествознание было для него исключительно областью опыта, а философия — областью веры. В Новое время дуализм такого рода нашел бы много сторонников, но в XIII в. он был исключением, и даже двойным: как в трактовке естествознания, так и философии. Несмотря на это, Бэкон не оказал большого влияния на современников, но зато ученые Нового времени оценили его программу эмпирической науки, и хотя они не были знакомы в подробностях с его иллюминистической философией, видели в нем провозвестника новых времен.

Родственные мыслители. Вторая группа последователей эмпириков поддерживала не августинизм, а возрожденный в то время неоплатонизм. В середине XIII в. выдающимся представителем этой позиции был *Витело,* первый философ, который был связан с Польшей. Он был неоплатоником-метафизиком и ученым-естественником в одном лице. В конце столетия появилась группа естественников-неоплатоников на западе Германии. Основными ее представителями были *Ульрих из Страсбурга* (ум. в 1277 г.) и *Дитрих из Фрейберга* (род. ок. 1250 г. — ум. ок. 1310 г.), автор ценного трактата о радуге. Оба они были представителями доминиканского ордена. Интерес к естественнонаучным исследованиям среди немецких доминиканцев пробудил Альберт Великий, который также познакомил их с неоплатоническими доктринами. Поэтому эта группа мыслителей получила название «школы альбертистов».

Появление христианского аристотелизма в XIII в. стало переворотом в христианской философии, ибо на протяжении более тысячи лет эта философия строилась на основе платоновского идеализма, а теперь ее фундаментом становится перипатетический эмпиризм. Христианский аристотелизм не мог быть копией греческого аристотелизма, но должен был стать новой философской системой, аналогичной ему. Эта система явилась результатом деятельности Фомы Аквинского, и с момента создания она получила название томизм. Раньше всех она была воспринята доминиканским орденом, и ее сторонники в XIII в. представляли «доминиканскую школу» («младшую» — в противоположность «старшей», которая еще была верна августинизму).

Предшественники. Примером для Фомы был *Аристотель*. У него он воспринял:

1) понимание познания как рецептивного процесса; на этом основании Фома построил свою эмпирическую теорию познания;

2) понятие доказательства, на котором он основывал разграничение знания и веры;

3) понятие причинной связи событий, на котором основывался его взгляд на соотношение Бога и сотворенного им мира;

4) понятия действия (или энергии) и потенции, а также понятия формы и материи; на их основе Фома строил теорию души и тел, психологию и философию природы;

5) понятие меры, на котором строилась его этика.

Сверх того, эти понятия были дополнены другими. Прежде всего, это были понятия сущности и существования, на которые опиралось различение Бога и сотворенного им мира.

Система Аристотеля привлекала средневековых мыслителей своей логикой, трактовкой познания, философией природы. В то же время его теология и психология казались правоверным философам неприемлемыми, поскольку в них отсутствовало признание того, что мир сотворен во времени, что душа бессмертна, что событиями руководит Божественное Провидение. И только Фома из Аквина сумел продемонстрировать, что философия Аристотеля созвучна с этими и всеми другими положениями христианской веры.

Разделяя принципы аристотелевской философии, Фома вынужден был противопоставлять их платонизму как в его

августиновской, так и в неоплатонической версии, то есть он должен был бороться как со старой схоластикой, так и с новыми течениями, которые были вызваны к жизни влиянием философии арабов. Однако по многим проблемам он был согласен с Августином: действительно, он отвергал его психологию и теорию познания, но поддерживал и продолжал его идеи в теологии. В учении об атрибутах Бога его источниками в одинаковой степени были как Августин, так и Аристотель, и сверх того еще христианские неоплатоники, такие как Псевдо-Дионисий; ранние схоласты, такие как Ансельм; мистики, такие как Бернар. Их идеи, так же как и многие идеи Фомы, явились, по большому счету, историческим синтезом.

В свою очередь, некоторые мотивы томизма берут начало из неоплатонических источников. На вопрос, как построен мир, Фома отвечал в соответствии с Аристотелем, а на вопрос, почему он так построен, отвечал, что такой мир совершенен. Это была точка зрения, которая восходила уже не к Аристотелю, а к Плотину. У него также томизм заимствовал иерархическую концепцию мира как ряда все более совершенных видов бытия. Можно сказать, что основание этого ряда вплоть до человека понималось в томизме по-аристотелевски, а вершина — по-неоплатоновски. Используя идеи неоплатоников, Фома ни разу не переступил той границы, которая отделила христианскую ортодоксию от пантеизма.

Непосредственные предшественники. Томистский переворот подготовили те ученые XII в., которые восприняли только такие разделы аристотелизма, как теория универсалий (например, Абеляр), или генетическая теория познания (например, Жильбер). Таких философов в начале XIII в. было уже достаточно много. К ним принадлежал, например, *Петр из Гиберии,* учитель молодого Фомы на факультете свободных искусств в Неаполе, который обратил его внимание на философию Аристотеля. Но прежде всего, однако, тем человеком, кто еще до Фомы очень много сделал для создания христианского аристотелизма, был его учитель в Кёльне Альберт Великий.

Альберт, прозванный Великим (1193—1280 гг.) — немец из рода князей Больштедских, учился в Падуе, с 1223 г.— доминиканец, проходил обучение также во многих немецких городах, с 1245 по 1248 г. провел в Парижском университете, а с 1248 г. работал во вновь созданном университете в Кёльне. Альберт неоднократно привлекался для исполнения церковных обязанностей, сначала как папский легат, епископ, но,

однако, вскоре он сложил с себя эти обязанности и вернулся в Кёльн к преподавательской деятельности. Обладая большими и разнообразными познаниями и талантами, Альберт пользовался авторитетом и в глазах потомков был несколько отодвинут на второй план своим великим учеником. Результатом этого признания было прозвище Великий, которое он получил единственный среди всех схоластов.

Его работы состояли в значительной мере из комментариев к трудам Аристотеля, а также Псевдо-Дионисия и Ломбарда. Кроме того, он написал «Сумму теологии», а также отдельные работы: «Природа и возникновение души», «О единстве разума против аверроистов», «О причинах и возникновении всеобщего» и т. д.

Система христианского аристотелизма является как бы общей заслугой Альберта и Фомы. Альберт признал превосходство философской системы Аристотеля над той системой, которой до его времени пользовались христианские ученые, и начал приспосабливать ее к христианскому учению. Но одновременно с учением Аристотеля он воспринял и неоплатонические философские доктрины, которые отбросил только Фома для того, чтобы пойти в направлении подлинного аристотелизма. Альберт не был также свободен и от августинизма (признавал «семена разума», множественность форм, душу как субстанцию, иллюминацию как условие познания). Тем не менее, по многим позициям он указал новый путь. Первым отделил область религиозных таинств (каким является, например, Святая Троица) от тех истин, которые доступны разуму. Альберт первым сказал, что одни истины являются проблемами теологии, другие — естествознания (теология, в принципе, не содержит ничего физического). Он ввел в схоластику XIII в. компромиссную концепцию универсалий, которую обнаружил у арабов (Авиценна), возродил забытый предыдущими поколениями космологический способ доказательства существования Бога. От него, по-видимому, исходил импульс к исторической интерпретации Аристотеля, примененной впоследствии аверроистами.

Альберт Великий был универсальным умом своего времени, работал не только над философской системой, но также предпринимал специальные опытные исследования. В области ботаники он обладал значительными познаниями. Альберт обвинил Августина в том, что он не знал природы. Из всего богатого спектра его научных начинаний Фома воспринял только теологически-философскую часть, но зато придал ей завершенную форму. Другие ученики Альберта продолжили его естественнонаучные исследования, а также

развили и платонические мотивы его философии: особенно Ульрих и Теодор, известные под именем «альбертистов», не раз вступали в конфликт с «томистами».

В XIII и XIV вв. идеи Альберта вместе с идеями его ученика Фомы составляли единый философский фронт. В это же время, на закате средневековья, сформировалась ранее упомянутая школа «альбертистов». Ее основал в Париже *Иоанн.* Влияние этой школы распространилось также и на Кёльн, где *Хеймерик де Кампо* (ум. в 1460 г.), ученик Иоанна, вел с томистом Жераром де Монтье дискуссию по вопросу теоретических различий между Альбертом и Фомой. В этом споре «альбертисты» стремились к углублению различий между Альбертом и его учеником, «томисты» же эти различия нивелировали, указывая на совпадение принципиальной ориентации обеих сторон. Этот спор в XV в. имел значительный отзвук.

Биография. *Св. Фома из Аквина* (род. ок. 1225 г.— ум. в 1274 г.) был итальянцем, происходил из графского рода Аквинов. Он родился в замке под Аквином в Неаполитанском королевстве. Фома обучался в прославленном монастыре Монтекасино. В 1243 г. он стал членом доминиканского ордена. Его жизнь прошла в научных занятиях; как член ордена он был освобожден от мирских забот. Однако Фома смог также освободиться от церковной административной деятельности, которой Бонавентура и другие средневековые философы посвятили значительную часть жизни. Вначале он жил в монастыре в Неаполе, а с 1245 г. в Кёльне, где Альберт Великий стал для него учителем в философии. Он работал поочередно то в Кёльне, то в Париже. В Париже он преподавал с 1252 г. Убедившись в преемственности перипатетических (аристотелевских) принципов, он много работал над тем, чтобы согласовать их с христианским учением. В этой работе Фоме помог папа Урбан IV, который действительно возродил общее преклонение перед Аристотелем. Именно он попросил нескольких компетентных ученых того времени изучить его философию: *Вильему из Мёрбеке* он доверил перевод работ Аристотеля, а Фоме поручил дать их критическую интерпретацию и исправить аристотелевские заблуждения. Для того чтобы выполнить это задание папы, Фома оставляет Париж и перебирается в Италию. Позже, через несколько лет, в 1269 г., он вновь был направлен церковными властями в Париж, чтобы защитить позиции Церкви в тех принципиальных спорах, которые были начаты сторонниками Аверроэса. В 1274 г. он был приглашен на Собор, но по пути на него умер.

Произведения. Фома оставил после себя достаточно большое количество произведений. Прежде всего надо отметить три его большие работы, которые носили обобщающий характер: 1) комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, которые были написаны Фомой еще в период первого пребывания в Париже в связи с прочитанными там лекциями; 2) «Сумма философии», или «Сумма против язычников», начатая в Париже и законченная в Риме в 1264 г.; 3) «Сумма теологии», наиболее полное произведение Фомы, начатое в 1265 г., писавшееся до конца жизни и оставшееся неоконченным. Обширный комментарий ко всему Аристотелю стал еще одним изложением философских взглядов Фомы Аквинского. Кроме этого, он оставил после себя множество монографических трудов, которые были написаны в связи с университетскими диспутами, а также множество актуальных работ полемического характера, направленных против Вильгельма де Сент-Мора (1257 г.) и Сигера Брабантского (1270 г.).

К своей собственной системе Фома пришел не сразу: комментарии к труду Петра Ломбардского еще отмечены влиянием старой схоластики. Зрелые работы написаны им после 1260 г. «Сумма теологий» содержит дефинитивные формулировки и постановку философских проблем.

Взгляды. 1. *Знание и вера.* Более выразительно, чем старые схоласты и современные ему августинцы типа Бэкона, Фома отделяет знание от веры, сферу разума от сферы Откровения. В действительности существуют некоторые истины, которые доступны как разуму, так и Откровению, например, бессмертие души, но в целом, однако, вера и знание являются двумя отдельными сферами.

По мнению Фомы, область знания достаточно обширна: разум познает не только материальные вещи, но и Бога — в Его существовании, Его характеристиках, Его деятельности. Правда, существуют истины, которые разуму недоступны, такие как Святая Троица, первородный грех, воплощение, сотворение мира во времени. Это такие истины веры, которые только Откровение может сделать доступными для людей. Подобное разграничение, полученное на основе более точного понимания знания, было новым: оно явилось началом критического разграничения истин с точки зрения их различной природы, которому философия последующих столетий посвятила множество произведений. Схоласты XII в., такие как Ансельм, пытались еще доказать все истины Откровения. У Фомы доказательство таинств веры превышает возможности разума, возможны лишь защита этих истин и

демонстрация недостаточности тех попыток, которые направлены против них.

Некоторые истины выходят за пределы разума, но ни одна из них ему не противоречит. Не может быть противоречий между Откровением и разумом. Двойной истины об одной и той же вещи — одной для Откровения, другой для разума (как говорили аверроисты) — быть не может, поскольку любая истина, как истина Откровения, так и обычная истина, исходит из одного источника — от Бога. Истина, которую Бог посылает вместе со своей любовью, дополняет ту истину, которая получена обычным путем, с помощью разума, но не изменяет ее.

На этом основании возникла простая концепция разграничения философии и теологии, которую старая схоластика, несмотря на довольно многочисленные попытки, создать не смогла. Теология строится на основании Откровения, философия — исключительно на принципах разума. Даже в том случае, когда они говорят об одних и тех же истинах, каждая говорит о них по-разному. Философия если и служит теологии, то только в том смысле, что она подготавливает к вере и защищает ее. Это разделение обеих дисциплин было повсеместно принято в схоластике. Их компетенция была разделена в 1272 г., и философский факультет в Париже запретил своим членам вторгаться в теологические проблемы.

2. *Учение о бытии.* А) Субстанции и универсалии. Непосредственно человеческим разумом непознаваемы ни Бог, ни душа, ни сущность материальных вещей, ни какие-либо общие понятия и истины. Фома полагал, что разуму доступны только единичные вещи. Они являются исходными для любого познания.

В соответствии с единичностью вещей Фома сформировал свою концепцию бытия. Она должна была выглядеть иначе, чем концепции старой схоластики, которые исходным пунктом своих рассуждений прямо исходили из вечных идей или понятия Бога.

Единичные вещи — и только они — являются субстанциями и обладают самостоятельным бытием. Это было принципиальной позицией Фомы, которая совпадала со взглядами Аристотеля. Отсюда берет начало взгляд на проблему универсалий. Это был умеренно реалистический взгляд в духе Аристотеля. Всеобщее существует, но только в связи с единичными вещами. Оно существует в субстанциях и в силу этого может быть абстрагировано разумом, но само всеобщее субстанцией не является.

Всеобщее может иметь троякий вид: 1) может содержаться в единичной субстанции, устанавливая ее сущность. Это те универсалии, которые определялись Фомой как непосредственно всеобщее; 2) всеобщее может быть абстрагировано разумом, это всеобщее Фома определил как рефлексивное всеобщее. В этом виде оно не существует в единичных вещах. В действительности оно существует лишь в разуме, а в единичных вещах только имеет основания; 3) кроме того, необходимо допустить наличие такого всеобщего, которое существует независимо от вещи,— это идея в Божественном разуме, образец, в соответствии с которым Бог создал реальный мир. Это тройное различение связало все три принципиальные концепции, которые проявились в споре об универсалиях.

Б) Элементы бытия. Только единичные объекты в таком случае являются субстанциями. Они всегда сложны:

1) сложными являются сущности и существования. Сущностью каждой вещи является то, что обще ее видам и заключено в определении. Сущность Бога такова, что она предполагает Его существование. В то же время, однако, сущность сотворенных Им вещей существования не имплицирует. Из их сущности не следует, что они должны существовать. Человек или камень существует не благодаря своей «сущности», а благодаря какому-то другому фактору. В этом лежит принципиальное различие между Богом и творением. Отсюда, Бог является необходимым бытием (Он должен существовать, поскольку это лежит в Его сущности) и независимым (поскольку Он существует только исходя из собственной природы), а творение является случайным и зависимым бытием (поскольку существование не лежит в его природе). Следовательно, Бог является простым бытием, а творение — сложным, так как оно складывается из сущности и существования;

2) сущность телесных субстанций, в свою очередь, состоит из формы и материи. Форма является основой того, что в остальных существах является качественным, а материя — основанием того, что является индивидуально различным. Форма является источником единого в субстанциях, а материя же — источником множественности. А если она является проявлением множественности, то и телесности. В этом лежит принципиальное различие между духовным и телесным миром; и то, что телесно, состоит из формы и материи, а то, что чисто духовно, то (вопреки августинизму) обладает только формой;

3) вышеприведенные различения Фома формулировал так-

же при помощи наиболее общего, идущего от Аристотеля, противопоставления потенции и действия, или возможного и действительного бытия, форма является действующей, материя обладает только потенциальностью. Бог является чистым действием, творение же всегда включает в себя потенциальный фактор, который реализуется только постепенно.

На этой онтологической основе базируется философская система Фомы, которая охватывает Бога и творение, духовный и телесный мир. Это аристотелевский фундамент. Оригинальность томизма проявилась в самом построении системы. В ней поочередно рассматриваются учения о Боге, о мире, о душе, затем Фома переходит к способностям души, учению о познании и учению о деятельности (или моральной философии).

3. *Учение о Боге.* А) Существование Бога. Существование Бога не является настолько очевидным, что не требует доказательств. Оно не является врожденной истиной, находящейся в сердце каждого человека, как говорил Иоанн Дамаскин. Существование Бога необходимо доказать. Рассуждая таким образом, Фома становился в оппозицию к преобладавшему в схоластике мнению; он также уходил от того положения, которое было выдвинуто августинизмом, в соответствии с которым Бог был «очень нужен человеческой душе».

Существование Бога не является истиной, которая основывается на априорном понимании. Оно не следует ни из понятия истины, как ее трактовал Августин, ни из понятия совершенного бытия, как понимал его Ансельм (оба они принадлежали в XIII в. к августиновскому направлению). Как в доказательстве Августина, так и в доказательстве Ансельма Фома видел ошибки. Он признавал, что если бы мы знали сущность Бога, то мы сами бы поняли, что Он существует; но что поделаешь, если Его сущность мы непосредственно не знаем, следовательно, мы не можем существование Бога вывести априори из Его сущности.

Не остается ничего иного, кроме того, чтобы положить в основу доказательства существования Бога опыт. Это предположение было чуждо ранней схоластике. В опыте нам дано несовершенное и конечное бытие, которое достаточно далеко от Бога. Тем не менее, это единственный путь для того, чтобы убедиться в Его существовании. Этот путь фактически ведет к цели, поскольку анализ конечного бытия убеждает нас в том, что оно не имеет собственной причины для своего существования и указывает на Бога как на свою причину.

В таком случае доказательство бытия Бога возможно, но оно должно быть апостериорным, должно выводить существование Бога не из неизвестной нам Его сущности, а из известных нам Его проявлений.

Фома дал пять доказательств существования Бога, которые все были одного типа, являлись вариантами одной и той же идеи. Первое доказательство исходило из существования движения, имея в виду, что *существует первопричина движения.* Второе исходило из несамостоятельности мира и имело в виду, *что существует самостоятельная сущность,* которая является причиной мира. Третье исходило из случайности вещей и имело в виду, что за ними *скрывается необходимая сущность.* Четвертое исходило из факта, что имеются сущности разного уровня совершенства, и имело в виду, что *существует наиболее совершенная сущность.* Наконец, пятое исходило из всеобщей целесообразности природы, имея в виду, что *существует сверхъестественное существо,* которое управляет природой и действует вполне целесообразно.

Все эти доказательства носили космологический характер. Они базировались на допущении, что ряд причин не может уходить в бесконечность, поскольку должна существовать первая причина. Три первых доказательства были разновидностью того доказательства, которое восходило к Аристотелю, два последних — включали в себя неоплатонические мотивы, хотя и были применены в перипатетическом по содержанию понимании: основоположником последнего доказательства Фома считал Иоанна Дамаскина.

Б) Атрибуты Бога. Характеристики Бога во времена Фомы не являлись предметом спора, поскольку были установлены авторитетом Библии и Евангелия, и Фома не отличался в этом пункте от других философов своего времени. Но в то же время вызывали споры следующие положения: 1) можно ли познать характеристики Бога разумом или их необходимо считать объектом веры и Откровения; 2) если их можно познать, то каким образом; а также 3) какая характеристика Бога является основополагающей, или что является Его «метафизической сущностью, из которой следуют все остальные Его характеристики».

Фома был убежден, что: 1) атрибуты Бога можно познать разумом; 2) в любом случае человеческий разум не может их познать непосредственно, а только опосредованно, путем «отрицания» или «элиминации» — либо через запрет, либо через бесконечное усиление атрибутов конечных существ; 3) метафизическая сущность Бога выражается

в Его самостоятельности. Бог является единственным бытием, которое существует само по себе, все остальное выступает как зависимое бытие.

В таком случае Бог всегда самостоятелен. Являясь самостоятельным, Он не имеет причины. Нет ничего такого, что могло бы быть причиной Его изменения, следовательно, Он неизменен. Он вечен, без начала и конца, поскольку становление и завершение были бы Его изменениями. Он нематериален, поскольку является простым, несложным бытием, основанием же любой сложности является материя. Его сущность идентична с существованием, поскольку простое бытие не может состоять из каких-либо элементов. Он не имеет рода и поэтому не может быть определен. Все эти атрибуты могут быть установлены путем отрицания. С помощью же элиминации можно установить, что атрибутами Бога являются совершенство, мудрость, всесилие, интеллигентность, воля и т. д. Этим множеством разнообразных понятий ограниченный человеческий разум пытается охватить простую природу Бога.

4. *Учение о мире.* А) Отношение Бога к миру есть отношение творца и сотворенного. Учение о сотворении мира следовало у Фомы из его трактовки Бога и понимания им конечных вещей, которые можно трактовать только как сотворенные. Их бытие является несамостоятельным и привнесенным, поскольку когда-то должно было наступить привнесение этого бытия или творение.

Томистское понимание творения включало в себя следующие элементы:

1) Мир создан из ничего, а не из вечной материи, о которой писали Платон и Аристотель, которая будучи вечной, была бы независимой от Бога.

2) Акт творения исходил непосредственно от Бога, а не транслировался через опосредующие инстанции, как это себе воображали неоплатоники, гностики и приверженцы некоторых систем ранней патристики. Если бы мир не был непосредственно сотворен Богом, то он представлял бы собой результат суммы причин или дело случая и не обладал бы тем единством, которым он в действительности обладает.

3) Творение является волевым актом, а не необходимостью, как это стремились представить эманационные системы. Бог имел множество возможностей, но реализовал только одну. Каждое существо действует в соответствии со своим собственным способом деятельности, Бог же действует свободно, как это присуще разумным существам.

4) Творение произошло в соответствии с Боже-

ственными идеями. Бог имел в своих вечных идеях как бы программу мира, и творение основывалось на реализации этих идей. Действие на основании идей — характерный способ деятельности разумных и свободных существ, значит, оно могло быть только деятельностью Бога.

5) Творение произошло во времени. В то время, однако, как сам факт творения и вышеприведенные его четыре характеристики были для Фомы результатом доказательства и знания, творение во времени было лишь актом веры, ибо доказательство того, что мир не имеет начала (Аверроэс), и того, что он имеет начало (августинцы), в одинаковой мере недостаточно. Но логически как то, так и другое вполне возможно, а что же в действительности является истинным — это дело не доказательства, а Откровения и веры. В конечном счете, в этом случае доказательство исключено из природы объекта, потому что оно оперирует понятиями, а понятия же по своей природе являются абстрактными и касаются лишь общих характеристик объекта, которые не зависят от времени.

Проблема доказательства в учении о творении вызвала весьма разнообразные мнения. Маймонид, на которого Фома когда-то ориентировался в своей теории творения, считал не только временное начало, но и само творение делом веры. Еще дальше Фома отошел от взглядов Альберта Великого, который, наоборот, полагал «сотворение из ничего» делом веры и был убежден, что если мы на это согласимся, то временной характер творения удастся доказать.

Бог не только создал мир, но сам им и управляет. Мир также упорядочен и целесообразно развивается в соответствии с Божественным планом или в соответствии с Провидением. Низшие части подчиняются высшим, а все вместе служат Богу, который к тому же является целью мира. Бог как целевая и действующая причина проявляет себя везде, даже в свободных поступках разумных существ, так как в целом, он не имеет отношения к понятию свободы выбора потому, что свободное существо является первой причиной своих действий». Этим своим действием и участием трансцендентный Бог как бы присущ миру. Фома в проблеме взаимодействия Бога с историей мира занимал среднюю позицию между деизмом, который элиминирует участие Бога в деятельности сотворенного, и окказионализмом, который не принимает во внимание деятельность, собственно говоря, самого сотворенного.

Б) Строение мира не является последним фактом и его удается объяснить. Фома объяснил его рационально, так же

как он рационально доказывал существование Бога и сотворение мира. Он объяснял мир как Божественный промысел, а также как разумный и целенаправленный результат. Множественность и разнообразие сотворенного мира были необходимы постольку, поскольку без этого Бог не мог полностью выразить свою сущность.

В таком случае существует ряд разнообразных творений с разным уровнем совершенства: начиная со стихий, затем сложные неорганические тела, растения, животные и человек. Обо всех мы знаем из опыта; но кроме них должны существовать и другие, более высокие творения, которые заполняют брешь между Богом и сотворенным. Эти средние существа — чистый разум — или ангелы; они, по Фоме, являются необходимым элементом иерархической системы мира. Учение об ангелах составляло ту часть философской системы Фомы, в которой библейские и неоплатонические мотивы преобладали над перипатетическими. В нее входили библейское учение об ангелах и мистические рассуждения по поводу иерархических уровней бытия, исходящие от неоплатоников. Соединение библейских ангелов с неоплатоническими идеями произвел еще Псевдо-Дионисий; схоласты, в частности, Фома, заимствовали систему ангельских хоров непосредственно от него. Эти находящиеся между Богом и человеком существа обладают определенными характеристиками: они не воспринимаются чувствами, как человек, их природа непознаваема, так же как и природа Бога, но они могут быть познаны с помощью иллюминации. Ангелы познаются в действительности тем же способом, который Августин и его последователи, не считаясь с человеческой природой, приписывали людям.

5. *Учение о душе.* Фома отверг ту идею Платона, которая была поддержана и развита Августином, мистиками и францисканской школой, что только душа является человеком, а тело является не частью, а орудием души. По его мнению, как и по мнению Аристотеля, тело также принадлежит к природе человека.

Если душа и тело являются частями человека, то как они взаимосвязаны? Они взаимосвязаны как форма и материя. По аристотелевской традиции, Фома понимал душу как форму органической сущности, как действительную предпосылку этой сущности. Человеческая душа является формой человека. Это разумная душа, поскольку разумное познание является характерной особенностью, которая присуща человеку и выделяет его из животного мира. Однако человек проявляет себя еще и другими действиями: например, он вос-

принимает мир при помощи чувств. Но может ли он иметь и другие формы? Нет, так как деятельность разума является наивысшим родом деятельности, а высшая форма уже включает в себя низшие. Францисканская школа считала невозможной связь в одном принципе настолько разных явлений, таких как мышление и физические функции, и гордилась тем, что физические функции она включала в функции души и говорила о том, что множество форм сосуществует в человеке. Единственность формы было одним из тех положений Фомы, на которое больше всего нападали его оппоненты. Он не мог от него отказаться, поскольку был убежден в том, что человек для того, чтобы быть единой субстанцией, должен иметь единую форму.

Гилеморфизм Фомы в трактовке человека, его утверждение, что человек не является только самой душой и что душа есть форма тела, а не самостоятельная субстанция,— это была наиболее смелая, наиболее рискованная часть его философии. Но он показал, что эту позицию удается согласовать с христианством и что христианство не требует ни бестелесного спиритуализма, ни дуализма души и тела, ни независимости души. Вопреки исходной позиции, Фома защищал идею психофизического единства человека. Хотя этот взгляд имел античные источники, идущие от Аристотеля, по своему духу он был наиболее современным.

6. *Учение о познании.* А) Учение Фомы о человеческом познании находилось в очень остром противоречии со схоластической трактовкой. Во-первых, Фома считал, что *познание рецептивно,* а во-вторых, что *существует связь* высшего и низшего уровней, *разумного* и *чувственного познания.* Августиновская же традиция свидетельствовала о том, что познание независимо и самостоятельно, что разум не зависит от чувств.

1) Познание основывается на уподоблении субъекта познаваемому объекту. Оно является рецептивным процессом, который базируется на том, что объект вбивает в душу свой «образ». Этот отпечаток образа в душе человека происходит при соприкосновении с объектом, и контакт имеет место при помощи чувств. Отсюда и проистекает незаменимая роль чувств при становлении познания.

В таком случае, человеческое познание имеет эмпирическое происхождение. Человек не обладает врожденными идеями. Также неистинно, чтобы мы, как это стремилась показать августиновская школа, познавали вещи с помощью их вечных прообразов. Эти прообразы в целом непосредственно нам не видны, следовательно, они не могут быть сред-

ством познания объекта. Такого рода познание, каким его представляли сторонники августиновской школы, было невозможным. Вполне допустимо, что оно человеку не дано. Этот вид познания характерен для «чистого разума», который не обладает телесностью и чувствами. Это познание ангелов, а не людей.

2) Познавательные силы человека являются либо чувственными, либо разумными. Высшие силы используют низшие, а именно: разумные силы используют чувственные. Процесс познания должен начинаться с низших, чувственных сил. В обыденной жизни разум, соединенный с телом, не может обойтись без помощи чувств. Но все измеряется только разумным пониманием объекта. Все начинается с восприятия конкретных, единичных объектов, но стремится к их познанию исходя из общих сущностных характеристик. Все начинается с чувств, но затем выходит за их пределы. Фома чисто эмпирически трактовал генезис познания, а не его предел. Мы обладаем разумом, и благодаря ему познание развивается по пути абстракции.

Фома трактовал разум чисто психологически, как властителя души, а не метафизически, как Аверроэс, как отдельную субстанцию. Вместе с Аристотелем он разделял разум на активный и пассивный. Активный разум сам непосредственно не обладает познавательной силой. Он, скорее, подобен свету, который падает на воображаемое и освещает скрытую в нем сущность. Эту сущность познает пассивный разум, поскольку он непосредственно производит познавательные операции. Пассивный разум относительно сущности ведет себя также пассивно и рецептивно, подобно тому как чувства относятся к чувственным образам. В конечном счете, разумное познание так же, как и чувственное, является рецептивным.

Такой была общая теория познания у Фомы Аквинского. Она явилась аналогом гилеморфического дуализма, наподобие того, как теория познания августинцев явилась выражением их чистого спиритуализма. С этой теорией в схоластику влился более трезвый и более считающийся с фактами поток идей, чем тот, который преобладал в ней до этого времени.

Б) Особенности теории познания Фомы проявляются в решениях частных проблем:

1) материальные объекты мы можем познавать разумом. С его помощью мы получаем общее и истинное знание. Этот взгляд Фомы противопоставлялся теории Платона, согласно которой существенным объектом разумного позна-

ния был нематериальный мир. В то же время Фома полагал, что разумное познание всегда является обобщенным, следовательно, разумом мы познаем только виды объектов, а не отдельные материальные образования;

2) собственную душу мы познаем только опосредованно. Это положение было результатом объективной позиции Фомы: он считал, так же как и греки, что нам даны внешние вещи, а не внутренние переживания. Он также утверждал, что мы познаем только то, что реально, а не то, что только потенциально. Непосредственно мы познаем только факторы души, власть же души и самое душу мы познаем исключительно рефлексивным путем. Здесь имело место противопоставление с августиновской школой, и оно было наиболее острым. Августиновская школа утверждала, что душа познает себя с помощью непосредственной интуиции. Для нее познание собственной души было наиболее важным видом познания, из которого выводилось все остальное знание, не исключая познания внешних объектов.

7. *Моральная философия.* Ранняя схоластика недостаточно занималась проблемами моральной философии, руководствуясь мнением, что моральные проблемы имеют практическую, а не научную природу. Фома же в свою философскую систему включил этот раздел, как равноценный теоретической философии.

Из философских доктрин античности только две оказали большое влияние на христианскую этику: стоический аскетизм и неоплатонический экстатизм. Фома же пошел совершенно другим путем: он пошел за Аристотелем, за его умеренной и разумной этикой. Вопреки тем, кто, приняв высшие блага, отвергал низшие, Фома, опираясь на Аристотеля, ценил любое благо и каждому из них стремился определить положенное ему место.

Для того, чтобы лучше выбрать блага, разум должен предварять волю и управлять ею. Фома, провозгласив в этике первенство разума, стал, вместе с греками, на позиции интеллектуализма, упрямо противореча августиновской школе, ее волюнтаризму.

Конечной целью жизни он видел счастье, само же счастье понимал в соответствии со своей теоцентрической и интеллектуалистской философией. Он понимал его как познание, но не обычное познание, а познание Бога. Познание является наивысшей функцией человека, а Бог — наиболее совершенным объектом познания.

Бог для него был наивысшей конечной целью и мерой человеческих поступков. С этой точки зрения, томизм не

отличался от августинизма. Но в анализе моральной жизни он предусматривал не только конечную цель, но и более близкие цели и в силу этого, при общей теоцентрической позиции, находил место и для эмпирических исследований. В этих исследованиях Фома брал пример с Аристотеля и, объединив его утонченные этические понятия с христианским отношением к жизни, создал систему этики, которая была несравнимо более полной и последовательной.

Общие особенности томизма. То, что было в томизме новым и неожиданным, это опора христианской философии — той философии, которая провозглашала существование Бога, Провидения, бессмертную душу, свободную волю,— на опыт. Просветленность, сверхъестественное просвещение разума, априорное знание, врожденность и интуитивизм, от которых до сих пор отталкивалась в своих рассуждениях схоластика,— все это явилось неистинным и ненужным, ибо вполне достаточно было опыта.

Наиболее общие особенности томизма: дуализм Бога и мира, гилеморфизм, объективизм, эмпиризм, универсализм, реализм и интеллектуализм.

Дуализмом между абсолютным и относительным бытием, между Богом и сотворенным миром томизм противопоставлял себя пантеизму.

Гилеморфизмом он защищал единство человеческой природы и боролся против разъединения души и тела, дуалистического понимания человека.

Объективизмом, лежащим в основе разума, который был обращен к внешнему миру, и убеждением в том, что внешние вещи даны нам более непосредственно, чем внутренние переживания, он противопоставлял себя субъективной позиции мистиков и августинистов.

Эмпиризмом, мнением, что любое знание идет из опыта, он противопоставлял себя августиновскому априоризму.

Универсализмом, убеждением в преобладании всеобщего над отдельным, он противопоставлял себя индивидуализму, время которого наступило еще в XIII в.

Умеренным реализмом он противопоставлял себя, с одной стороны, крайнему реализму платоников, с другой — номинализму.

Интеллектуализмом, учением о первенстве интеллекта в познании и деятельности, он противопоставлял себя волюнтаризму Августина и эмоциональной позиции мистиков.

Эти особенности томизма позволяют говорить о том, что Фома, вероятнее всего, принадлежал к меньшинству средневековых философов. Он был, скорее, особенным, нежели

типичным представителем схоластической мысли. От ранней схоластической философской позиции его воззрения отличались, прежде всего, своей эмпиричной и объективистской направленностью. Фома создал иной тип схоластики, который значительно позже получил большое распространение. Необходимо все-таки помнить, что до Фомы, до середины XIII в., такого типа схоластики не было. Христианскую философию Фома как бы приблизил к античности. Точнее говоря, от одного классика античности, Платона, он обратился к другому представителю перипатетической философии, к Аристотелю.

Оппозиция состояла, главным образом, из преобладавшей еще в XIII в. «старой схоластики», которая опиралась на Августина. Спор об учении Фомы стал наиболее важным философским спором XIII в. Фома боролся на два фронта: с гетеродоксальной и с ортодоксальной философией, с аверроизмом и августинизмом. Он выступил против аверроизма, а августинизм выступил против него. Томизм, собственно говоря, имел много общего с августинизмом. Как правоверные христианские системы они должны были соответствовать друг другу в своих теологических положениях. Но в то же время их философские основания были совершенно различны, они имели разные теории познания и различные психологии. Томизм подвергся, в частности, нападкам за единство формы, отбрасывание духовной материи, признание ее основой индивидуальности, за потенциальность материи и отбрасывание семян рациональности, за теорию опосредованного познания души, за отказ от иллюминизма.

Фома имел противников среди светского духовенства; к ним принадлежал Стефан Темпье, парижский епископ, который в 1277 г. осудил некоторые его воззрения, в частности, положение об индивидуализированной материи. Фома имел противников даже среди доминиканцев: сам английский провинциал, кентерберийский епископ Роберт Килвордби в том же году отрицал ряд идей Фомы, например, его учение о единстве формы. Но больше всего оппонентов Фома имел среди францисканцев, которые рьяно защищали августиновские традиции. Они очень активно выступали против него, в особенности три ученика Бонавентуры: Пеккам, который как епископ осудил идеи Фомы в 1284 г., Мидлтаун и де ла Марр, автор специальной работы «Исправление брата Фомы», в которой он подверг критике сто семнадцать положений Фомы Аквинского.

Учеников и последователей Фома оставил, прежде всего, среди доминиканцев. К ним относились *Птоломей из Лукки,*

завершивший работу Фомы «О правлении князей», и *Егидий из Лессины,* который защищал учение Фомы о единстве формы от нападок Килвордби. Известный доминиканский мыслитель начала XIV в., *Гарвей из Наталя* (ум. в 1323 г.), автор работы «В защиту Фомы», защищал философию св. Фомы, но одновременно проложил пути для критицизма, который должен был развиться в следующем столетии. Доктрина Фомы была принята также орденом августинцев с помощью *Егидия Римлянина* (1247—1316 гг.), профессора Парижского университета, и орденом кармелитов, благодаря усилиям генерала ордена *Жерара из Болоньи* (ум. в 1317 г.). Некоторые профессора Парижского университета, светские князья, восприняли его взгляды, особенно *Петр из Оверни* (ум. в 1305 г.), который завершил комментарии Фомы к некоторым работам Аристотеля. Учение Фомы вначале завоевало Париж, главный центр средневековой науки, в конце средневековья столицей томизма стал Кёльн. В любом случае эти сторонники учения Фомы восприняли его только отчасти, не задевая того, что являлось собственной концепцией Фомы; однако они вводили в учение чуждые элементы из августинской философии, из арабов, из Дунса Скота. В XIII и XIV вв. томизм был еще выражением взглядов меньшинства, и, причем, это был только отчасти томизм.

В конечном счете спор о философии Фомы закончился его победой. Исчезли все сомнения в его правоверности: осуждение 1277 г. было отклонено парижским епископом, и в 1325 г. Фома получил звание «ангельского доктора». В 1567 г. папой Пием V он был признан пятым учителем Церкви.

Начиная с момента своего возникновения, школа Фомы уже не прерывала своего существования. Ее традиции поддерживал, прежде всего, доминиканский орден, который на своих генеральных ассамблеях официально признал учение Фомы учением ордена, а его самого провозгласил «каноническим доктором». Начиная с XVI в., сильный орден иезуитов также признал его учение. Более того, Апостольская столица неоднократно — со времен Иоанна XXII до Бенедикта XV — признавала учение Фомы учением Церкви.

В Новое время дважды имело место возвращение к томизму. Первый раз это произошло в XVI в. В то время возникло движение, которое стремилось возродить умирающую схоластику с помощью возвращения к учению Фомы. Это движение, направляемое «Обществом Иисуса», имело центр в Испании, в наиболее известных в то время университетах

Европы, таких как Альгамбра, Саламанка и Коимбра. Но оно не соответствовало духу эпохи, не смогло выйти за пределы Испании и там же в XVII в. перестало существовать. Оно выдвинуло *Ф. Суареса* (1548—1617 гг.), который возродил учение Фомы, правда, в более свободной, полной отступлений от него форме (в нем отсутствует реальное различие между сущностью и существованием; чистая материя может существовать вполне самостоятельно; материя не обладает принципом индивидуации; отдельное может быть познано непосредственно; доказательства существования Бога, приведенные Фомой, признавались недостаточными). Тем не менее, однако, Суарес много сделал для того, чтобы это учение вновь стало актуальным.

Второе возвращение Фомы произошло во второй половине XIX в. Побудительным мотивом стала энциклика Льва XIII в 1879 г., которая призвала к возрождению философии в духе Фомы. Этим же папой была основана Академия святого Фомы в Риме. В ней развивалась философия, трактуемая в духе Фомы и известная впоследствии под названием «неотомизма».

Дунс Скот

Последнее философское течение в XIII в., которое разрешило антагонизм между двумя основными философскими направлениями столетия — августинизмом и томизмом,— это скотизм. Сущность компромисса основывалась на том, что томизму были сделаны небольшие уступки, но принципиальная основа осталась августиновской. Инициатива шла от францисканцев, которые, присвоив себе достигнутые Фомой результаты, модернизировали свою доктрину таким образом, что появилась «новая францисканская школа». Создателем новой философской доктрины был *Дунс Скот,* по имени которого она обычно называлась скотизмом.

Предшественники. Деятельность Дунса Скота была подготовлена еще старой августиновской школой, некоторыми ее членами, которые еще до Дунса подпали под влияние Фомы. Вильгельм из Уорра, учитель Дунса, опередил его в своем противостоянии против традиционного для этой школы иллюминизма. Наиболее выдающейся личностью, которая связала старую и новую школы, расположившись между Бонавентурой и Скотом, был *Генрих из Гента,* светский духовник, с 1277 г.— магистр теологии в Парижском университете (ум. в 1293 г.). В теории познания он остался верен идее Августина о том, что естественных сил человека недостаточ-

но для того, чтобы познать всю истину. Ее можно увидеть только в вечном свете особенного Божественного просвещения. Он говорил о психологическом преобладании воли над разумом, поскольку разум обладает только пассивной силой, а воля по своей природе активна. Этот чисто психологический перевес разросся до метафизического перевеса блага над познанием и выразился в этическом преобладании любви над познанием. Своим волюнтаризмом он воскресил существенный момент в философии Августина, который был отодвинут на второй план его сторонниками в XIII в. и этим, прежде всего, подготовил новый августинизм Скота.

Биография и работы. Дунс Скот родился приблизительно в 1270 г., умер в 1309 г., был членом францисканского ордена. Получил образование, а затем преподавал в Оксфорде. В 1304 г. он приезжает в Париж, где становится доктором теологии, а затем в течение 1305—1308 гг. преподает. Переехав в Кёльн, он неожиданно умирает. Дунс Скот был одним из выдающихся мыслителей средневековья. Церковь присвоила ему звание «тонкого доктора». Прежде всего, Скот обладал критическим умом. Его произведения пронизаны полемикой и тончайшими различениями, но они не охватывали всю философскую и теологическую проблематику того времени, как это имело место в произведениях Фомы.

Основные его сочинения: комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского, которое было названо «Оксфордским сочинением», а также более краткое «Парижское сочинение». В Оксфорде он писал комментарии к аристотелевским работам по логике, метафизике и психологии. «Спорные вопросы сверхфилософии», которые долгое время считались его произведением, ему уже не приписываются.

Взгляды. Взгляды Дунса имели много общего со взглядами Фомы, не говоря уже о теологических взглядах, которые исходили из одной церковной традиции: как вся концепция Бога и творения, так и наиболее общие онтологические понятия, а также понятия эпистемологии и психологии, такие как апостериоризм в теории познания, отрицание теории иллюминации, концепция универсалий, разделение психических функций.

Несмотря на это, принципиальные философские позиции и устремления Скота отличались от философских устремлений Фомы настолько, насколько отличались друг от друга Августин и Аристотель. Фома проводил, главным образом, взгляды, которые соответствовали христианским и античным идеям, Скот же развивал только непосредственно христианские мотивы. В противоположность объективной

философской позиции греков и Фомы, он занимал, как и Августин, интроверсивную философскую позицию. Благодаря ей он моделировал свои взгляды не по отношению к внешним объектам, а относительно внутренних переживаний. Он пришел к идеям, которые формировали индивидуализм и волюнтаризм и были достаточно далеки от универсальной и интеллектуальной философии Фомы.

1. *Преобладание веры над разумом.* Скот воспринял от Аристотеля и Фомы понятие науки, однако применив его достаточно скрупулезно, получил другие результаты. К науке относится то, что получено с помощью разума, но разум не может обнаружить все из того, что ему приписывал Фома. Скот, поскольку он сохранил принцип Фомы, касавшийся разграничения веры и разума, передвинул эту границу, в значительной мере сократив сферу разума и, соответственно, расширив область веры. Согласно Фоме, только таинства веры, такие как Святая Троица, не могут быть доказаны, по мнению же Скота, не может быть доказано огромное большинство теологических положений. Фома доказывал, какими особенностями обладает Бог, а Скот эти доказательства считал недостаточными. То, что Бог является разумом и волей, что для него характерны вечность, бесконечность, всесилие, вездесущность, правдивость, справедливость, милосердие, Провидение,— во все это необходимо верить, но доказать этого нельзя. Нельзя также доказать бессмертие души, сотворение души Богом, продемонстрировать участие Бога в деятельности сотворенного. Скот не сомневался в этих истинах, но считал их истинами откровения и веры, а не разума и науки.

Он включал в сферу науки некоторые теологические положения, такие как то, что Бог существует, что Он един, и даже достаточно спорное положение о том, что Он создал мир из ничего. Тем не менее, он отказался от стремления схоластов превратить веру в знание. Но прорыв был совершен, и следующему поколению философов уже легко было выделить теологию из науки. Но и для Скота теология перестала быть наукой, которая обладает какими бы то ни было достоинствами, поскольку ее принципы не выводились с достаточной очевидностью. В конечном счете, он не стремился принизить ценность теологии: сверхъестественная истина, которая выходит за пределы разума, является незыблемой и обладает даже таким уровнем истинности, который недоступен естественному разуму. Анализ Скота не подвергал сомнению теологические истины, но ставил под сомнение способности разума и поэтому, хотя и не имел скептических

намерений, вел к скептицизму. Своей скорее критической, чем конструктивной позицией Скот явился предвестником новой эпохи, которая началась в XIV в. Его творчество стоит на грани между двумя типами средневековой философии — созидательной и критической, верящей в разум и той, которая сомневается в нем и сдается на милость веры.

2. *Преимущество интуиции перед абстракцией.* В принципе, Скот воспринял теорию познания Фомы и трактовал познание, не обращаясь к сверхъестественному просвещению. Но, однако, в важных моментах — в силу своей интроверсной ориентации — его взгляды отличались от воззрений Фомы. Первичными, наряду с актами внешнего восприятия, он считал акты разума, обращенного к самому себе и ориентированного на внутреннее переживание в равной мере. Скот отличался также взглядами на психологическое познание.

Он по-иному понимал познание внешнего мира. Фома, верный универсальному взгляду греков, полагал, что разум познает только виды, Скот же приписывал разуму еще и способность познания единичного. Он также иначе понимал функции разума: Скот отрицал, что разумное познание имеет исключительно абстрактный характер. Абстрактное познание объектов всегда должно предваряться интуитивным; только с помощью интуиции, а не через абстрактное понимание можно подтвердить существование и наличие вещи. Он не трактовал интуицию мистически, но понимал ее как акт непосредственного познания наличного объекта.

Интуиция дает индивидуальное и экзистенциальное познание, но оно носит случайный характер, поскольку существование не относится к сущности конечных вещей. Абстрактное знание, напротив, отвлекаясь от наличных вещей и их индивидуальных характеристик, познает вместо этого их всеобщие и существенные особенности. Это различение двух родов познания, введенное Скотом, стало, начиная с того времени, всеобщей особенностью схоластики.

3. *Преобладание единичного над общим.* Скот не мог не сделать акцента на единичном, интуитивном познании, будучи уверен, что природа бытия единична. Он порвал с античным универсализмом, для которого бытие, а в еще большей степени сущность бытия была общей. Скот становится глашатаем метафизического индивидуализма: для него единичность была не вторичной, а первичной чертой бытия. Возможно, что к этому взгляду его подвела метафизически-религиозная природа христианства (основой христианства является не че-

ловечество вообще, а отдельная душа и ее спасение), а возможно и просто здравый рассудок.

Эту простую позицию Скот не выразил достаточно прямо, а изложил ее на традиционном аристотелевско-схоластическом языке. Этот язык указывал на «форму» как на существенный элемент вещи. Скот также утверждал, что видовая форма не может быть единственной, но что кроме нее в каждой вещи имеется индивидуальная форма,— это была схоластическая формула индивидуализма. Индивидуальные черты не являются содержанием материи, как это хотел представить Фома, а являются характеристикой формы. На языке схоластики форма — это индивидуальная особенность.

Однако индивидуализм Скота все-таки не был радикальным. Он утверждал, что существуют только конкретные сущности, но не считал, что всеобщее — это лишь заблуждение разума. Это утверждение стало основой позиции следующего поколения философов. Для Скота всеобщее содержалось в вещах, поскольку он принял реалистическую позицию Фомы, но он пошел дальше. Скот допустил, что все, что скрыто в понятии, содержится также и в объекте. Любой модус разумности он понимал как существенный модус. Геометрические величины, точки и прямые он считал реально существующими в объектах. Он множил отличительные особенности понятий и все их приписывал вещам. Скот соединил индивидуализм с понятийным реализмом.

Так, он пришел к признанию наличия в вещи множества форм, которое Фома считал невозможным, поскольку был убежден, что одна вещь может обладать только одной сущностью. Множественность форм нужна была Скоту, главным образом, в психологии. Он считал необходимым отделение духовного элемента от биологического. Если душа является формой органического тела, то должна существовать удвоенная форма, как духовная, так и телесная. Их соединение было наследием античности, христианские же философы давно боролись за их разделение, но в XIII в., после изучения Аристотеля, угрожало то, что они разделили, опять будет отождествлено.

4. *Преобладание воли над мыслью.* Теорию о том, что познание выступает результатом деятельности абстрактного разума, Скот ограничил с двух сторон. Во-первых, он говорил, что в познании принимает участие интуиция. Во-вторых, отмечал, что в нем принимает участие и воля. Фома утверждал, что разум управляет волей, Скот этому противоречил. Действия воли никто не может предопределить, так как она

по своей природе свободна, являясь самодвижущейся. Разум не может управлять волей, воля же, наоборот, способна управлять разумом. Она управляет разумом до того, как он начинает действовать, прежде всего, в познание воля вводит момент активности и свободы. Поэтому появилась особая концепция познания. Ее когда-то начал разрабатывать Августин, теперь ее развил Скот. Для того, чтобы уменьшить ее парадоксальность, он различал первое и второе познания, признавая, что первая стадия познания происходит без участия воли, однако утверждал, что вторая стадия всегда происходит с ее участием.

Изменилась оценка сил разума. Воля, в качестве свободной, является наиболее совершенной из сил. Познание не представляет собой наивысшей цели жизни, как того хотели интеллектуалисты, истина же выступает только одним из благ. Не познание, которое является насквозь пассивным процессом, а свободная воля уподобляет и приближает человека к Богу. Не разум, а воля является сущностью души. Примат воли, определенно чуждый античной философии, был, собственно говоря, христианским мотивом, и он отчетливо проявился у Августина. Под влиянием античных источников у его последователей он отошел на второй план, однако возродился вновь у Скота.

Поскольку воля является наиболее совершенной силой, она должна быть управляема наиболее совершенной сущностью, и Бога необходимо понимать как волю. Такой взгляд имел далеко идущие следствия: характерной чертой воли является свобода, следовательно, Бог свободен в своих решениях. Действительно, Скот отрицал, что Бог не может создать противоречивых и невозможных вещей (например, чтобы 3 + 2 не равнялось 5), не противится двум первым требованиям декалога (десяти заповедей), и что именно этим ограничивается свобода Бога. В конечном счете, Его свобода не ограничена, а воля является, сама по себе, исходным законом. Не существует правил добра, к которым можно было бы ее применить, чтобы свою деятельность сделать доброй. «Бог может любые правила установить как достаточные, так же как если бы и другие правила могли бы быть им установлены таким образом, что они также были бы достаточными». Эти истины являются истинами только потому, что их установил Бог. То, что для нас необходимо, для Бога является делом свободного выбора. Конечным основанием бытия является не необходимость, а свобода. Истина и благо не являются в своих основах объективными и незыблемыми, ибо об этом как арбитр может судить только Бог.

Ни одна христианская доктрина не отличалась в большей степени от античных доктрин, чем эта. Строитель мира у Платона строил его в соответствии с вечными идеями, которые от него не зависят. Бог у Платона был зависим от блага и истины, здесь же благо и истина зависят от Бога.

С этой идеей был связан иррационализм Скота, который действительно заставил его выделить теологию из области разума и науки. Если бы разум мог самостоятельно достигать истины, то истина, зависящая от непонятных Божественных решений, могла бы быть совершенно иной, чем она есть на самом деле, поэтому ему часто ничего другого не остается, как обратиться к Откровению.

Сущность скотизма. Кроме некоторых общих положений, взгляды на мир Фомы и Скота были принципиально различными. У Фомы основу мира составляли общие истины, у Скота мир являлся совокупностью отдельного. Фома понимал мир как рациональный, а Скот — как частично иррациональный; у Фомы мир представлял собой результат необходимости, у Скота — результат свободы. Это было принципиально августиновским положением, и никто не защищал его с таким упорством, как Скот. То, что у Августина было только намечено, у Скота было всесторонне развито и доказано диалектическими аргументами. Из суггестий Августина Скот создал тонкую схоластическую систему, в которой: а) вера имела перевес над разумом; б) интуиция — над абстракцией; в) отдельное — над общим; г) воля — над мыслью. Выделение из компетенции разума большой сферы истин и отнесение их к вере, признание индивидуальных форм, интуитивных факторов и участие воли в познании, примат воли, произвол истин, которые являются результатом действия свободной Божественной воли,— это наиболее типичные мотивы скотизма, весьма далекие от античных идей и присущие христианству в своей основе.

Оппозиция. Скот делал определенные уступки томизму, но одновременно нападал и на Фому, а его самого атаковали томисты. Старый спор августинизма с томизмом перешел в спор томизма со скотизмом. Этот спор вызвал устойчивый антагонизм, и появились как бы две схоластики: томистская и скотистская. Одни мыслители писали в духе Фомы, другие — в духе Скота. Когда в XIV в. в схоластической философии появилось новое течение, которое было одинаково враждебно обеим сторонам, тогда они объединились для совместной защиты. В позднем средневековье они объединились под названием «античный путь».

Школа скотистов развивалась, главным образом, во францисканском ордене. Идеи Скота были доведены до наибольшей абстрактности, до крайнего формализма и реализма. Эта школа сохранилась до конца средневековья. В XV в. из нее вышли еще такие схоласты, как Иоанн Магистр и Тартаретус, которых современники считали крупными философами и влияние которых простиралось от Парижа до Кракова. Впоследствии, в XVI в. школа Скота вместе с томизмом возродилась в Испании и она развивалась еще в XVII в.: *Уоддинг* основал в 1625 г. известный коллегиум скотистов. Особенно значимых результатов эта школа не достигла, но успешно работала в различных отраслях знания, например, в логике и спекулятивной грамматике.

Скот не только создал школу, но и подготовил реакцию против нее: его идеи имели отношение к созданию новой схоластики XIV в. Этот модернистский путь появился тогда, когда наиболее смелые из его учеников реализовали довольно решительно то, что он начал. Новая схоластика выступила против скотизма, но она сама была вызвана им к жизни. Можно в определенном смысле сказать, что в томизме схоластика достигла своей вершины, а в скотизме начала формироваться современная философия.

ВЫВОДЫ
Философские проблемы XIII в.

Схоластические проблемы, которые в раннем средневековье представляли достаточно призрачную целостность, в XIII в. стали более комплексными и слитыми. Проблем в раннем средневековье было немного, но много было разнообразных решений, теперь же, напротив, много проблем и ограниченное количество решений. Крупных философских направлений было только несколько: гетеродоксальное направление аверроистов и два правоверных — августиновское и аристотелевски-томистское.

1. *Проблемы философской теологии.* А) Отношение Бога к миру было главным предметом спора между ортодоксальной и гетеродоксальной философиями: является ли мир продуктом Божественной воли или эманацией Бога? Под влиянием арабов эманационная концепция в XIII в. вновь обрела своих сторонников. Характерными темами дискуссий были также следующие: произошло ли сотворение мира во времени или мир существовал от века?

если произошел, то из вечной материи или из ничего? или непосредственно из Бога?

Б) В философско-теологических дискуссиях между правоверными течениями различие исходных положений касалось не столько положений самих по себе, сколько способа их доказательства. В основополагающей проблеме существования Бога космологическое доказательство в XIII в. взяло верх благодаря Альберту и Фоме, а онтологическое не было признано, и отношение к нему разделило схоластов на противоборствующие направления. Что же касалось характеристик Бога, то спорным, прежде всего, был метод их установления, а также вопрос о том, какая из характеристик является Его главной особенностью («метафизической сущностью Бога»). Наибольшее противоречие имело место между интеллектуалистским пониманием Бога аверроистами и томистами и волюнтаристским пониманием Генриха из Гента и Дунса Скота.

2. *Онтологические проблемы* наиболее общего характера схоластика поставила только в этот период. Лишь теперь появились проблемы, которые касались понятия бытия как всеобщего, которое включает в себя как Бога, так и творение, а также всеобщие элементы бытия, такие как субстанция и акциденции, сущность и существование, материя и форма. Введение этих понятий, в частности, материи и формы, привело к ряду особых проблем и дискуссий, которые с этого времени стали типичными для схоластики: является ли чистая материя только потенцией? существует ли духовная материя? имеет ли каждая вещь только одну форму или может иметь их несколько? является ли принцип индивидуальности формой или материей, и существуют ли единичные формы или всегда только всеобщие?

В то же время проблема универсалий, которая из всех онтологических проблем больше всего беспокоила предыдущие столетия, нашла в XIII в. благодаря новым онтологическим понятиям такое решение, которое почти всех удовлетворило. Номиналистов в тот период схоластики уже не было, и спор, который шел до этого и после этого времени, прекратился в XIII в.

3. *Эпистемологические проблемы* в XIII в. значительно расширились, кстати подобно психологическим и космологическим, но их набор был обусловлен потребностями геоцентрической системы. К проблемам теории познания стали относить уже те из них, которые свидетельствовали о становлении нового типа христианской философии XIII в. Главным новшеством томизма был эмпиризм,

противопоставлявшийся старому августиновскому априоризму.

Формальная логика в этом столетии относительно теории познания отошла на второй план. Однако логическое знание, разросшееся в XII в. с помощью новой логики, вновь продвинулось вперед за счет модернистской логики, которая заботилась об «особенностях терминов» и была третьим и последним приобретением средневековья в этой области. В XIII в. пришло время логических компендиумов. Появился самый значительный в средние века компендиум «Небольшая логическая сумма» *Петра Испанца* (с 1277 г. папы Иоанна XXI). Развивались исследования по семантической логике, называемые спекулятивной грамматикой. Появилась логическая комбинаторика *Раймунда Луллия,* которая имела целью найти способы механического расширения знания, но в средние века она осталась обособленным явлением.

4. *В психологии* спорным было даже само определение души, когда, кроме традиционного платоновско-августиновского определения, нашло сторонников в XIII в. и аристотелевское определение. Предметом дискуссии было отношение души к органическим состояниям (с точки зрения множества форм), отношение души к ее деятельности (отличается ли душа в действительности от психических актов), а также классификация психических сил, которая в XIII в. подверглась преобразованию в духе Аристотеля. Предметом затянувшегося спора метафизически-психологического характера была наивысшая сила души — активный разум: является ли он естественным или сверхъестественным? отдельной субстанцией или только силой души? является ли он тем или другим в каждом человеке? В связи с этим (благодаря аверроистам) оживился спор о бессмертии души.

В психологии XIII в. преобладали проблемы общего и спекулятивного характера, однако отдельные разделы психологии, такие как психология зрительного восприятия, получили под влиянием арабов более специальное и эмпирическое понимание.

5. *В философии природы* дискуссии сосредоточились на двух ведущих теориях строения вещества: на гилеморфизме томистов и теории зародышей августиновской школы. Обе теории были родственны друг другу, имели динамическую природу, атомистические же тенденции арабов не привились, поскольку не соответствовали схоластике.

6. *Этика,* которая в ранней схоластике трактовалась, главным образом, в соответствии с катехизисом и аскетически, в

XIII в. дождалась систематических компендиумов, так называемых «Сумм достоинств», вершиной которых было творчество Фомы, представленное второй частью его «Суммы теологии». В его работах было рассмотрено огромное количество разнообразных проблем общественной, нормативной, психологической этики, проблемы конечной цели, моральных законов, классификации желаний и природы отдельных желаний, участия воли и разума в моральной деятельности, свободы воли и т. п.

Симптомом охвата всей этой полноты проблем, которых христианская философия достигла в XIII в., были «суммы» — философские компендиумы, ни с чем не сравнимые по своей систематичности и полноте. В то время появились, кроме общих сумм теологии и философии, суммы по отдельным разделам философского знания, таким как этика, логика, семантика, философия природы. Одновременно создавались энциклопедии полезного знания. С подобных энциклопедий средние века начали свою научную работу. С IX по XII в. они становятся редкостью, однако классический период к ним снова обратился. Наиболее известными энциклопедиями XIII в. были энциклопедия Варфоломея Англичанина (1240 г.) и особенно Винсента из Бюво, доминиканца, его «Учетверенное отражение» (идей, истории, естественной природы, морали) (1250 г.).

Понятия и термины. В XIII в. стабилизировались основные понятия и фундаментальная терминология схоластики: существование и сущность, субстанция и акциденции, форма и материя, акт и потенция и т. д. Больше всех имели отношение к формированию этого фундаментального набора понятий Альберт и Фома. Дунс Скот своими тонкими различениями проложил путь дальнейшему развитию схоластики, поскольку он вводил и популяризировал реальные, формальные и другие различения типа субъективного и объективного, возможного и действительного, абстрактного и конкретного, хаотического и упорядоченного представления, физического и метафизического по происхождению, бесконечного и других понятийных определений, которыми будет пользоваться поздняя схоластика.

Хронология. Тринадцатое столетие прошло под знаком творчества, поскольку каждая четверть века существенно продвигала вперед философию.

Первая четверть века подготовила расцвет: в Париже появился главный учебный центр средневековья, Парижский университет, основаны ордена, которые занимались научной работой. Успешно работали школы античной фило-

софии. Однако античные теории и новые идеи еще не были согласованы с христианской философией. Учение Аристотеля подверглось запрету, наиболее оригинальные мыслители, такие как Давид Динанский и Амальрик Бенский, были отвергнуты Церковью.

Второе двадцатипятилетие обнаружило путь к взаимопониманию античности и схоластики. Над этим работали как сторонники старой, платоновско-августиновской традиции (Гийом из Оверни, Александр из Гэльса, Роберт Гроссетест), так и представитель нового аристотелизма — Альберт Великий.

Третья четверть века — наиболее плодотворная и самая творческая. Первыми мыслителями латинского мира были Альберт Великий и Фома из Аквина. Одновременно с ними властителями дум были знаменитый представитель августинизма Бонавентура, а также Роджер Бэкон. Это был период окончательного формирования правоверной философии. Развивался и аверроизм: в Париже работал Сигер Брабантский, но он подвергался гонениям Церкви.

Четвертое двадцатипятилетие уже не дало крупных философов. Роджер Бэкон был еще жив, но был забыт и не имел никакого влияния. Ведущих мыслителей предыдущего поколения заменили ученики, которые защищали их идеи и отчасти развивали. Самым самостоятельным был Генрих из Гента. В конце столетия появился новый герой, указавший направление дальнейшего развития схоластики,— Дунс Скот.

Исторические события. XIII в. был периодом интенсивной духовной жизни. В 1200 г. был образован Парижский университет, ставший образцом для всех последующих. Вслед за ним появились университеты в других странах: в 1227 г. был основан университет в Неаполе, в 1229 г.— в Тулузе, в 1231 г.— в Кембридже, в 1243 г.— в Саламанке, в 1257 г.— парижская Сорбонна, в 1290 г.— университет в Лиссабоне.

Одновременно с великой философией создавалось великое искусство средних веков: параллельно со схоластикой шло развитие готики. Она также зародилась в XII в. во Франции. Но самые крупные ее достижения относятся к XIII в. Собор в Шартре был освящен в 1260 г., основная часть Реймского собора возведена в 1211—1241 гг. В Германии первый готический собор (церковь св. Елизаветы в Марбурге) был заложен в 1225 году, после него были построены крупные католические церкви (Бамберг, 1237 г., Мюнцер, 1239 г.). В Италии Флорентийский собор начали строить в 1296 г. Самый прославленный художник столетия — *Чимабуэ* — сохранил

еще византийский стиль, однако в скульптуре появились предшественники Ренессанса — *Николо и Джованни Пизано.*

XIII в. оставил после себя произведения энциклопедического и литературного характера («Зеркало» Винцента из Бюво, 1250 г., и «Золотая легенда» Якова из Воражи, ум. в 1298 г.). Данте родился в 1265 г., примерно в 1292 г. он написал автобиографическую повесть «Новая жизнь». Расширились горизонты мира: в 1271—1293 гг. Марко Поло путешествовал по Восточной Азии.

Техника также сделала заметные шаги в своем развитии. На этот век выпало несколько значительных открытий. Были изобретены очки (1260 г.), а сразу же после окончания этого столетия (1302 г.) — буссоль, начато производство бумаги (в Испании фабрика была уже в XII в.). О каких изобретениях мечтали в это время, говорят работы Р. Бэкона.

На восточных границах Европы происходили грозные события: нашествие татар на Россию (1224 г.), набеги татар на Польшу (битва под Легницей в 1241 г.), в 1288 г. на трон вступает Осман I, основатель турецкого государства.

XIII в. не только принадлежал к средневековой культуре, но и с различных точек зрения был ее наиболее полным выражением. В этом веке начали появляться такие формы государственного устройства, которые впоследствии стали типичны для Нового времени: в Швейцарии — Вечный швейцарский союз, 1291 г., в Англии — Великая хартия, 1215 г., присоединение Уэльса в 1284 г. и Шотландии в 1286 г., становление Ганзейского союза в 1250 г., организация ордена крестоносцев, созданного незадолго до XIII в.

Спорные проблемы. Из всего средневековья философия XIII в. лучше всего сохранилась и получила известность, особенно взгляды св. Фомы, которые были прокомментированы и разъяснены со всей тщательностью. Но знание об этом столетии имело определенные пробелы: работы неправоверных мыслителей были уничтожены, и как Давид, так и Сигер известны только из вторых рук. Нет ничего удивительного в том, что их взгляды были изложены различными способами (новая интерпретация Сигера, сделанная Мандонне, и Давида Динанского — Тьери). Однако и в философии правоверных схоластов остались спорные вопросы. Например, вопрос о взглядах *Дунса Скота* до сих пор является предметом дискуссии: был ли он реалистом, скептиком или детерминистом?

В 20—30 гг. XX в. больше всего вопросов вызывала интерпретация *Роджера Бэкона,* мыслителя, который составляет исключение: знал он или нет понятие эксперимента, что

отрицал Дюгем; знал ли он методы обобщения фактов, что отрицал Мансер; как он понимал «просвещение разума» (троякая концепция, по мнению Картона); был ли он только эмпириком (Дюгем, Прантль) или философствующим скептиком (Картон); можно ли его признать типичным мыслителем XIII в. (Картон)? Научные заслуги Бэкона были также оценены очень по-разному. Одни исследователи превозносили его идеи, говоря, что они имеют поэтический, а не научный характер и только внешне подобны более поздним достижениям науки (Смит Д. Е.). Другие, напротив, считали его гением (Шарль, Гумбольдт, Ренан) и очень высоко оценивали не только его научную, но и научно-социальную роль. Говорили даже, что если бы Церковь пошла в указанном им направлении, то не было бы Возрождения и Реформации (Пикаве).

ЗАВЕРШАЮЩИЙ ПЕРИОД СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ
(период средневековой критики XIV в.)

1. Причины становления нового периода. В XIV в. условия философской деятельности остались теми же, что и в XIII в., и становилось общепризнанным то, что было в XIII в. новинкой. Новых источников уже не искали, так как наука продолжала концентрироваться в университетах и развиваться в орденах. Париж и Оксфорд, доминиканцы и францисканцы возглавляли философские направления, регулярность обучения и формы изложения материала не подвергались изменению. «Суммы» и комментарии к «Сентенциям» Ломбарда были в этот период основным видом научной работы.

Однако в начале XIV в. произошло изменение в характере философствования. Оно не было вызвано внешними условиями, а явилось результатом внутреннего развития философии. Возможности философского синтеза исчерпали себя после столь впечатляющих усилий XIII в. Потребность приведения философского знания в систему была реализована, принципиальные типы христианской философии были уже сформированы. Эти типы были достаточно разнообразными. Они существовали на более реалистическом, эмпирическом и интеллектуальном основании, чем в XII в., и, в свою очередь, на более идеалистической, априорной и чувственной основе. Новых философских систем схоластика уже не требовала и не дала, поскольку внимание исследователей при-

влекли другие проблемы, и философское развитие пошло другим путем.

2. Античный путь. Часть философских усилий и в XIV в. уходила на сохранение и частичное развитие старых систем. Это был античный путь, или «старая философия», которая развивалась в нескольких школах старой формации, прежде всего в двух наиболее крупных: в школах томистов и скотистов, которые непомерно разрослись и насчитывали огромное количество сторонников. Философские доктрины этих школ, которые были оставлены их создателями ученикам в достаточно совершенной форме, отводили ученикам пассивную роль. Ученикам ставилась задача в большей степени защиты этих доктрин, чем их развития, поскольку содержание доктрин было уже установлено. Ученики и сторонники этих школ занимались главным образом формой философских доктрин, уточняли и совершенствовали их логический инструментарий. Появилась логическая формалистика, которая основывалась на тончайших различениях. В последующие века эту формалистику принимали за сущность схоластики, в то время как она была ее побочным проявлением.

3. Модернистский путь. Другим путем — путем критики — пошли самостоятельные умы эпохи. Критическое движение долго не признавалось, ибо было чуждо конструктивным устремлениям схоластики, тем сильнее оно проявилось со временем. Главным намерением философов было теперь не построение теорий, а подтверждение их оснований. Это движение отчетливо проявилось в самом начале XIV в. в деятельности следующего поколения философов после Скота, причем одновременно в различных орденах, среди доминиканцев и францисканцев, в Париже и Оксфорде. В критике обнаружились те тенденции, которые отрицали развитие схоластики: по сути дела, схоластика функционировала на основании догматизма, рационализма и понятийного реализма, с критикой же связывались скептические, антирационалистические и антиреалистические тенденции. Это движение создало новое направление: «новую школу», или «модернистский путь». Это было третье крупное направление на закате схоластики, с которым только томизм и скотизм могли равняться по значению и распространенности. Философская доктрина этого направления была названа «номинализмом», что исходило из одной из явных претензий этой теории, или «оккамизмом», производным от имени ее наиболее влиятельного представителя. Возможно, что наиболее адекватным будет назвать ее «средневековым критицизмом».

4. Негативные и позитивные результаты новой философии. Новая философия поставила под сомнение те основания, на которых строилась схоластика. Утонченная конструкция схоластики была развита силами, которые она сама вызвала к жизни. Ее упадок наступил — еще в среднем средневековье — в результате ее собственного развития, после него чуждые силы в период Возрождения обратились против схоластики. Новая философия средневековья сохранила внешние формы старой схоластики, но изменила ее намерения и характер, — она лишь наполовину была схоластикой. Схоластическим методом она критиковала схоластические доктрины. Эта школа вызвала закат схоластики, в любом случае, однако, закат схоластики не был закатом средневековой философии, которая дала еще множество прекрасных идей и мыслей нового, несхоластического типа.

Движение, которое привело к постепенному разложению схоластики, принесло, между тем, позитивные результаты, в частности, в научной работе. XIV в., отказавшийся от философских систем, независимо от нее развивал и трактовал специальные науки, особенно естественные, такие как физика и астрономия, а также и гуманитарные науки, такие как экономика. В области этих наук схоласты новой школы достигли больших успехов: идеи, считавшиеся наиболее важным достижением культуры, были получены за несколько веков до Возрождения.

5. Длительность периода. Период, начавшийся в XIV в., продолжался до конца средневековья, то есть до того момента, когда Возрождение выдвинуло свои новые лозунги. Он продолжался в течение двух столетий, до конца XV в., и лишь в Италии изменения произошли несколько раньше, уже в первой половине XV в. Этот период прошел через два этапа. Первая половина XIV в. была философски богатой и творческой. Появились новые идеи, и модернистский путь сформировал не только основы, но и сделал из них наиболее радикальные выводы. В то же время, однако, конец XIV и особенно XV в. были уже временем застоя. Номинализм, еще недавно революционный и живой, перестал развиваться и превратился в школьный канон, так же как томизм и скотизм. В этом состоянии застоя Возрождение и застало схоластику, что и сделало его победу над ней достаточно легкой.

6. Территориальное распространение. В последний период схоластики появились многочисленные учебные заведения и научные центры, а территории, на которых разрабатывалась философия, существенно расширились. Вна-

чале Париж и Оксфорд были вне конкуренции, но во второй половине века были организованы и появились видные университетские центры: Кёльн, Вена, Прага в Чехии, Краков. К Франции и Англии, ведущим в научном отношении странам, присоединились немецкие и славянские страны. Для Польши и для Чехии завершающий период схоластики явился первым этапом в развитии философии. Италия в этот период не была еще творческим лидером, но идеи, которые были разработаны в Париже и Оксфорде, достигли Италии и там, особенно в Падуе, долго сохранялись.

7. Школы. Завершающий период средневековья, его философии охватывал шесть главных направлений. Из них четыре принадлежали античному пути развития философии: томизм, скотизм, аверроизм и августинизм, а критицизм и мистицизм уже представляли собой модернистский путь.

А) *Томизм* имел в этот период множество центров, особенно среди доминиканцев. Самый главный центр находился в Кёльнском университете. Именно там в XV в. значительная часть школы высказалась в пользу доктрины Альберта Великого и, как и он, усилила неоплатонические элементы в ущерб перипатетическим.

Б) *Скотизм* также имел множество сторонников, больше всего среди францисканцев, главным образом, в Англии. Известными его представителями в начале XIV в., когда формировались новые идеи, были Франсуа из Мэронн (ум. в 1325 г.) и Фома Брадвардин (жил приблизительно в 1290—1349 гг.).

В) *Августинизм* также имел защитников, среди них выделялся оксфордский францисканец Иоанн Редингтон, период творческой деятельности которого пришелся на начало XIV в.

Г) Латинский *аверроизм,* несмотря на запреты, не исчез. Школа аверроистов существовала, прежде всего, в Париже, а также в Оксфорде и Падуе. Парижская школа имела своего известного представителя в лице Жана из Жандена (ум. в 1328 г.), который придал аверроизму явно антицерковный, даже антирелигиозный поворот, и в конечном счете вынужден был бежать из Парижа и искать пристанища при дворе борющегося с папством Людвига Баварского. В Оксфорде некоторые философы, такие как кардинал Фитц Ральф и член кармелитского ордена Иоанн Бэконторп (ум. в 1346 г.), стремились приблизить аверроизм к христианской мысли. Падуанская школа, из которой вышел Павел из Венеции, просуществовала дольше всех, почти до XVII в.

Две менее влиятельные школы — августинцев и аверроистов — неоднократно сближались с новыми течениями, в то время как томизм и скотизм оставались наиболее типичными для а н т и ч н о г о п у т и.

Д) *Критицизм* — широко и многообразно разветвленное течение — имел наиболее влиятельного представителя — Оккама.

Е) *Мистицизм,* который в ту эпоху наиболее интенсивно развивался в Германии, дал прежде всего Экхарта.

Два последних течения внесли новые идеи в средневековую философию и будут рассмотрены отдельно.

Оккам и средневековый критицизм

Как только в XIII в. схоластический способ мышления получил свое полное выражение, уже в начале XIV в. против него появилась реакция. Еще в зрелом средневековье пришло время *критицизма.* «Новая школа» обвиняла «старую» в понятийном реализме, догматическом понимании науки, абстрактном ходе рассуждений. Сама же она придерживалась *номинализма,* далеко идущего *скептицизма* и интуитивно-эмпирической программы исследований. Это было стихийное движение, которое проявилось одновременно у многих мыслителей и постепенно овладело главными философскими центрами — Парижем и Оксфордом. Наиболее типичным и наиболее влиятельным его представителем был *Оккам.*

Источники критицизма. Это движение, хотя оно и появилось вполне неожиданно, подготавливалось издавна. Его зародыши существовали еще тогда, когда старая схоластика была в полном расцвете. Новый номинализм, эмпиризм и скептицизм имели свои давние источники.

Номинализм имел достаточно старые традиции, идущие примерно с XI в. Только в течение XIII в. он был полностью вытеснен реализмом. *Эмпиризм* имел в схоластике более слабые традиции, но они были более устойчивыми, и даже в XIII в. он не был преодолен и, собственно говоря, в этом своем виде он породил оксфордскую школу и своего наиболее блестящего представителя в лице Роджера Бэкона.

Скептицизм, наоборот, в раннем средневековье не выступал в явном виде. Однако уже в то время были выдвинуты такие идеи, которые, если появлялся подходящий момент, становились источником и аргументом скептицизма. Эти идеи шли из четырех истоков.

1. *Арабско-еврейская философия* склонялась к скептицизму. В о - п е р в ы х, через *аверроизм* и его теорию двойствен-

ной истины. Аверроисты утверждали, что, несмотря на то, что доказательство есть дело разума, истина является делом веры. Они лишали ценности доказательство и этим дискредитировали разум, так же, как это делали скептики. В о-в т о-р ы х, труды *арабских ортодоксов* были сокровищницей для скептицизма и больше всего труды Аль-Газали, который умышленно принижал философию для того, чтобы указать на единственное спасение в вере. Он говорил в то время, что философия не дает доказательств для наиболее важных истин, например таких, что Бог нематериален и что Он является причиной мира. Аль-Газали ставил под сомнение даже сам принцип причинности, на котором философия основывала свои доводы, поскольку Бог как всесильный может поступать и вопреки этому принципу. Взгляды Аль-Газали изложил Маймонид, и через его посредство они повлияли на схоластику.

2. *Августинизм,* хотя данные свидетельствуют против этого, также был на руку скептицизму. Его основополагающей идеей была идея иллюминизма, связывавшая со сверхъестественным просвещением условия познания истины, ибо естественных сил разума недостаточно для того, чтобы ее познать. Скептики XIV в. могли ссылаться на мыслителей августиновского направления: на Бонавентуру, Гроссетеста, Бэкона и Генриха из Гента. Собственно говоря, с этими философами весьма считались в начале XIV в. В Париже в то время высочайшим авторитетом пользовался Фома, в Оксфорде наибольшее влияние имели Гроссетест и Генрих. Дунс Скот действительно отбросил иллюминизм, но в начале XIV в. Родингтон его вновь возродил.

3. *Аристотелизм* также содержал в себе некий элемент, к которому могли обращаться скептики. Собственно говоря, сам Аристотель отличал от познания, которое дает истинность, домысел, который имеет место в области вероятности. Он разработал не только теорию познания в «Аналитиках», но и теорию вероятности в «Топике». Собственно говоря, на «Топику» и на вероятностный характер приведенных в ней рассуждений могли ссылаться скептики. Уже ранние схоластики различали — в соответствии с этим разделением Аристотеля — истинные рассуждения, которые подтверждают доказательства, и вероятностные, которые лишь в лучшем случае могут убеждать. Логика вероятностных рассуждений, начиная с XIII в., пользовалась популярностью. По этой логике — или, как ее называли, «диалектике» — начали появляться специальные учебники. Не первым и далеко не оригинальным, но наиболее известным был учебник Петра Ис-

панца под названием «Краткий свод основ логики». Петр Испанец сумел при помощи этого учебника распространить диалектические идеи и поэтому стал одним из вершителей того философского переворота, который произошел в XIV в. С помощью этого учебника полюбились свободные диалектические рассуждения и были отброшены строгие предписания «Аналитик» в пользу вероятностных примеров «Топики».

С помощью диалектики можно было подтвердить любое положение какими-то аргументами, даже наиболее дико звучащие софизмы (придумывание и доказательство софизмов стало любимым диалектическим увлечением, таким же, как когда-то в эпоху греческой софистики). Стерлась граница между истинными и сомнительными утверждениями, между теми, которые являлись результатами истинного знания, и теми, которые представляют собой только результат вымысла и веры. Поле для скептицизма было вспахано.

4. *Скотизм,* который в силу своего ультрареализма был наиболее устойчивым противодействием новым устремлениям, также подготовил скептицизм. Главным образом это было сделано с помощью: а) теологического волюнтаризма. Все истины зависят от Божественной воли; они являлись бы заблуждением, если бы воля Бога была иной. Отсюда легко можно было сделать вывод, что истинность, которую мы приписываем нашему знанию, является мнимой; б) Скот начал сомневаться в доказательности теологических утверждений; теологический скептицизм модернистов XIV в. только продолжил ту традицию, которая была им заложена.

Скот проложил пути не только скептицизму, но и интуитивизму. Он был тем мыслителем, который строго отделил интуитивное познание от абстрактного. Оккам был более близок к Скоту, чем к Фоме, и не случайно, что эволюция схоластики пошла в следующем направлении: от томизма к скотизму, а от скотизма к оккамизму. Томизм был на противоположном конце «нового пути», он являл собой, в конечном счете, единую схоластическую доктрину, которая не содержала в себе элементов скептицизма. Все остальные доктрины содержали в себе эти элементы, и причина этого лежала в религиозной основе схоластики. Томизм не доверял разуму, но не потому, что считал его несовершенным и неспособным получать истину (как античные скептики), а потому, что более приспособленной для этого он считал веру.

Два направления критицизма. Новая философия XIV в. появилась в обоих главных центрах, парижском и оксфордском. Через некоторое время сформировались два равнознач-

ных направления. Несмотря на то, что каждое из них сформировала критическая позиция, антиреализм, скептицизм и эмпиризм, они существенно отличались в решении важных проблем.

1. *Парижское* направление несколько раньше выдвинуло своих выдающихся представителей. К нему принадлежали такие доминиканцы, как *Дюран* из монастыря Сан-Порциано, парижский профессор (ум. в 1332 или 1333 г.); к нему можно отнести также *Гарвея из Наталя,* генерала ордена (ум. в 1323 г.). К нему также принадлежали францисканцы, такие как *Иоанн из Полиаццо* и *Пьер Ореоль,* который наиболее полно выразил новые идеи в их ранней французской фазе.

Пьер Ореоль происходил из Аквитании, был учеником Скота в Париже, где учился приблизительно в 1304 г. Затем он преподавал в Болонье, Тулузе и Париже. Умер в Париже в 1332 г., будучи архиепископом при папском дворе в Авиньоне. Пьер Ориоль был, во-первых, *номиналистом* и говорил о том, что общими являются не вещи, а лишь способ их понимания разумом, что реально существуют только единичные вещи. Во-вторых, мы познаем не «абстрактным и обобщенным способом», а при помощи опыта. Ореоль высказывался в защиту *эмпиризма.* В-третьих, он к этому присоединял скептические взгляды, опираясь на основополагающие положения психологии (что душа является нематериальной формой и т. д.), которые нельзя обосновать. В-четвертых, он был *феноменалистом,* утверждая, что непосредственным объектом нашего знания являются не сами вещи, а только явления. В-пятых, он придерживался *логического концептуализма* как позитивного взгляда на природу универсалий. Два последних взгляда демонстрировали особенность доктрины Ореоля и всего парижского направления, но эти свои особенности парижское течение вскоре утратило, подчинившись оксфордскому направлению.

2. *Оксфордское* направление начиналось с менее значительных мыслителей со скептическими тенденциями, чтобы быстро наверстать упущенное и выдвинуть самую выдающуюся личность всего движения — Оккама. Оккам пришел к своим взглядам независимо от французского модернизма, который был старше его на целое поколение. Он специально акцентировал внимание на том обстоятельстве, что познакомился с Ореолем, когда его собственные позиции уже сформировались. По своей сути эти взгляды основывались на оксфордском направлении теологии и естественных наук. Сильная личность Оккама повлияла на индивидуальность его французских последователей, и «новый путь» был воспринят

не только в Англии, но и во Франции в том виде, который он ему придал. Он считался «почтенным основоположником» новой схоластики. Его появление делит парижское направление на два периода: собственно доокамовский и окамовский.

Жизнь Оккама. Уильям Оккам родился в графстве Сюррей, недалеко от Лондона, незадолго до 1300 г. В 1312—1318 гг. учился в Оксфорде, а с 1318 г. начал в нем свою преподавательскую деятельность. В 1324 г. был обвинен в ереси и вызван в курию в Авиньон, где был осужден. Через четыре года бежал к императору Людвигу Баварскому, который вел борьбу с папством; в это же время был отлучен от Церкви. С 1330 г. находился при императорском дворе в Мюнхене и там написал большинство своих произведений. Там же и умер в 1349 или 1350 г., помирившись перед смертью с Церковью. Свою достаточно неожиданную для средневекового философа судьбу Оккам определил своей боевой натурой и устремлениями, не только научными, но и политическими. Его философские трактаты дополнялись политическими работами, направленными против папства.

Философские произведения Оккама были начаты, как правило, в Оксфорде, а завершены или переработаны в Мюнхене. Больше всего он оставил после себя логических работ: «Свод всей логики», «Распорядок». В его комментариях к «Сентенциям» Ломбарда содержались теологические взгляды, а в комментариях к «Физике» Аристотеля — его собственные естественнонаучные представления.

Взгляды Оккама. 1. *Главные идеи Оккама.* Классическая схоластика: а) старалась собрать знания в единую систему,— в силу этого она была систематической философией; б) основания этого знания считала надежными и поэтому была догматической по своему духу; в) в ней подразумевалось, что знания добывает разум,— следовательно, она была рационалистической философией; г) доказывала, что общим понятиям разума соответствует общее бытие,— следовательно, она была реалистической философией.

В то же время, однако, Оккам, будучи выразителем нового духа, по всем философским позициям противостоял сложившейся традиции. Его основная позиция была: 1) *антисистематической,* 2) *антидогматической,* 3) *антирационалистической,* 4) *антиреалистической,* так как: а) вместо того, чтобы сконструировать систему, он занимался критикой знания; б) в результате критики он пришел к мнению, что огромная часть традиционного знания лишена необходимых оснований; в) основополагающим органом знания он считал

не дискурсивный разум, а непосредственную интуицию; г) в общих понятиях разума он видел результат мышления и речи, которому ни одно всеобщее бытие не соответствует. Старым положениям он противопоставлял новые: 1) его критическая позиция привела к выдвижению на первый план *эпистемологические* проблемы; 2) а также открывала путь *скептицизму* и *фидеизму,* поскольку место дискредитированного знания должна была занять вера; 3) *интуиционизм* занял место рационализма; 4) номинализм и психологический *концептуализм* заместили реализм.

Разыскивая более глубокие основания для новых эпистемологических доктрин Оккама, мы наталкиваемся на два убеждения метафизической природы: *индивидуализм* и *волюнтаризм.* Как индивидуалист Оккам стоял на той точке зрения, что любое бытие единично и конкретно, что иного бытия не существует. Как волюнтарист он полагал, что особенности бытия зависят от воли, и прежде всего от воли Бога. Он был защитником могущественной Божественной воли и отбрасывал любые положения, которые могли бы ограничить это могущество.

Кроме того, он придерживался еще одного методического правила, которым пользовался при решении философских проблем: для того, чтобы объяснить явления наиболее просто, нет необходимости множить сущности и устанавливать их там, где объяснение явлений этого не требует. Эти две посылки — всемогущественная воля Бога и экономия мышления — стали непреложными правилами его философии. Неудивительно, что созданный им образ мира имел больше свободы и был более простым, чем тот, который был получен по традиции.

2. *Скептицизм.* По отношению к рациональному знанию о Боге и мире, которое построила схоластика, позиция Оккама была исходно скептической.

А) Прежде всего он стремился показать, что теология не является наукой. В частности, ее положения были поставлены под сомнение еще до Оккама. То, что единственности Бога нет и она не может быть доказана,— это утверждал Уильям из Уорра. Скот же утверждал нечто подобное о тех положениях, что Бог всесилен, вездесущ и т. д. Иоанн из Полиацо говорил о том, кто является творцом мира, и подобное говорилось о других теологических положениях.

Предшественники Оккама постепенно освобождались от жестких пут теологии, а Оккам покусился на ее основы. Он поставил под сомнение те принципы, на которые опирались основные рассуждения теологов: принцип причинности в его

традиционном, идущем от Аристотеля, виде. Этим он закрыл основную дорогу теологическим доказательствам. Уже не только характеристики Бога перестали для него быть предметом доказательства (например, нельзя доказать единственность Бога, если можно просто подумать о том, что существует множество миров и каждый из них имеет своего Творца, нельзя доказать его бесконечность, если совершенная сущность не может быть бесконечной), даже само существование Бога нельзя доказать. Невозможно как доказательство априори, если существование можно подтвердить только с помощью непосредственной интуиции и ни в коем случае с помощью непосредственного рассуждения, но в таком случае доказательство апостериори также неистинно, если положить в основание принцип причинности и допустить, что цепочка причин конечна и что первопричиной является Бог.

Скептические замечания предшественников Оккам обобщил в крупной скептической теории, которая охватывала более или менее всю рациональную теологию. При этом он никогда не утверждал, что ее положения были ложными. Они истинны, поскольку опираются на Откровение. Но они не являются результатом знания и могут быть только делом веры. Скептицизм Оккама пробивал дорогу фидеизму. Теология оказалась вне науки. Между знанием и верой — уже через полвека после Фомы! — наступило полное размежевание.

Б) В рациональной психологии, по мнению Оккама, исходные положения также были лишены доказательства. Ни путем рассуждения, ни при помощи опыта нельзя продемонстрировать то, что мыслящая душа нематериальна и неуничтожима, что она является формой тела, что человек подчиняется такой душе. Психологическая конструкция, которая была выстроена еще Аристотелем и культивировалась веками, была разбита. В учении о душе, так же как и в учении о Боге, мы знаем только то, что знаем с помощью веры.

В) Тем более нет доказательств в этике. Оккам утверждал, как и Скот, что Божественная воля является единственным смыслом морального блага и никакие объективные законы не ограничивают Его всесилия, поскольку и другие объекты могут быть Им признаны благими.

Скептицизм Оккама имел двойной источник. Один из них был критической природы: традиционное учение о Боге, душе и добродетели не выполняло, строго говоря, задач, которые поставлены перед знанием. Доказательства и рассуждения о них являются только поверхностными, поскольку с одинаковым успехом можно было доказать и противоположные по-

ложения. Второй источник имел религиозную природу: убеждение в неограниченной силе и свободе Бога. Если бы Бог захотел, все было бы другим, не таким, каким оно есть на самом деле. Ничто не является необходимым, а если что-то и кажется нам таковым, то это наше заблуждение. Теология, психология и этика, стремясь доказать истины откровения и в силу этого показать их необходимость, ставили перед собой ложную задачу, а если они ее и выполнили, то только на первый взгляд.

Г) Скептицизм Оккама распространялся и за пределы рационального знания, так как охватывал также и интуитивное познание. С его помощью Оккам поставил под сомнение и то, что сам представлял как наиболее мощную основу знания. Исходя из своей критической позиции, он не получил здесь ничего того, что в действительности могло бы быть применимым. Он получил — как мы это увидим позже — аргумент в пользу религиозной природы Бога, который всесилен и в состоянии вызывать интуицию даже тогда, когда самого объекта не существует.

3. *Психологизм.* А) В проблеме универсалий Оккам отказался от реалистической основы, на которой схоластика построила свое знание. Он сделал это по двум причинам: во-первых, принятие реально всеобщего сталкивается с теоретическими трудностями; во-вторых, в нем нет необходимости. а) Трудности реализма проявляются как в его крайнем выражении (платонизм), так и в его умеренном виде (аристотелизм). Если мы понимаем универсалии как существующие в вещах или вне вещей, то, в конечном счете, их можно понять только как вид единичных объектов, но таковыми, по определению, они не являются. Некоторые их сторонники допускают, что универсалии существуют в вещах, поскольку, по их мнению, разум их выделяет из вещей силой своей абстракции. Но это недопустимое положение, ибо разум может творить только понятия, но ничего реального он создать не может. Если же универсалии существуют в зависимости от разума, то это означает, что они реально не существуют. б) В этом нет необходимости, так как наше знание удается объяснить и без них. Более того, принятый методологический принцип свидетельствует о том, что необходимо избегать сложных объяснений там, где достаточно простых.

В основе этой полемики лежало очень позитивное убеждение в том, что только то, что единично и конкретно, может реально существовать. Вещи не являются общими; это был, по Оккаму, ложный взгляд номиналистов. Если номинализм утверждает, что понятие является только общим, он

ошибается, поскольку должно существовать какое-то основание для создания общих понятий. Этот взгляд выводил «новую школу» философов XIV в. за пределы старого примитивного номинализма.

Б) Все эти философы были антиреалистами, но не были исключительно номиналистами. Они утверждали, что нет всеобщего бытия, что кроме общих выражений существуют также общие понятия,— они были концептуалистами. В то же время они отличались друг от друга в понимании природы понятий. Это различие разделило на два направления модернистов XIV в. Одни из них приписывали понятиям субъективное бытие, другие — объективное. Объекты мышления, не обладая реальным бытием вне его самого, могли, однако, обладать двояким — объективным и субъективным — бытием.

Мы воспринимаем объекты с помощью мыслительных операций. Эти операции происходят в разуме, который является их основой, или «субъектом». В таком случае они обладают психическим бытием, которое схоластами называлось «подлежащим, или субъективным бытием».

Но мышление имеет ту особенность, что оно мыслит о том, что представляет собой какой-то объект. Этот объект, в конечном счете, может быть нереальным, он может быть только иллюзорным. Химера, например, не имеет ни реального, ни физического, ни психического бытия. Психической является деятельность разума, который вырабатывает представление о химере, но не самое химеру. Она является только «объектом» разума и имеет — как выражались схоластики — «объективное» бытие. Схоластики бытие такого рода называли также интенциональным (от слова «интенция», т. е. направление) в том случае, когда это бытие основывалось только на том, на что направлен наш разум. Объект мысли может обладать, кроме того, и реальным бытием, но может его также и не иметь. Отсюда в средневековье имело место различение и противопоставление «реального» и «субъективного» бытия.

Разделение субъективного и объективного бытия было основой для размежевания модернистов на два направления. Парижская школа, типичным представителем которой был Ореоль, утверждала, что общие понятия обладают только объективным, интенциональным бытием, а не реальным бытием в мышлении. В то же время Оккам — а вслед за ним и вся оксфордская школа — полагал, что общие понятия существуют только в разуме и имеют субъективное бытие. Концептуализм парижской школы был логическим, а кон-

цептуализм Оккама — психологическим. Почему Оккам занял такую позицию? Потому что для него «интенциональное бытие» не было, в целом, бытием, а было фикцией. «Бытие» для него означало, прежде всего, физическое или психическое бытие, поскольку иного не существует. Здесь для Оккама решающей была та идея, что бытие нет смысла множить, не надо создавать фикции, необходимо лишь факты объяснять предельно просто.

В) Общие идеи, содержащиеся в разуме, были для Оккама «естественными» универсалиями. Другой вид универсалий представляли слова, которые эти понятия выражают. Это мысленные универсалии, которые создаются людьми. К ним относится то, что мы называем «родами» и «видами». Они не являются состояниями разума, а есть только порождение речи. Как имеющие значение они обладают той особенностью, что обозначают и «замещают» объекты.

Теория универсалий состояла у Оккама из четырех разделов: 1) теории понятий, или психических универсалий; 2) теории имен, или языковых универсалий; 3) теории обозначения или замещения объектов знаками; 4) теории знаков и значений. Антиреалистическая логика XIV в. была более богатой, чем логика номиналистов XVI и XVII вв. в этой сфере знания.

Логики XIV в. стремились удалить из логики метафизические проблемы и с этой целью ограничивали свою проблематику только проблемой языкового знака и его значения. Знак вместе с его значением был назван «термином», а логику, ограниченную рассмотрением терминов, назвали «терминистской». Такой логикой и занимался Оккам. Но и в ней метафизический спор об универсалиях тоже нашел свое выражение. Поскольку, кроме таких способов замещения вещи, с которым были согласны все (а именно, когда термин замещает конкретную вещь: так называемое персональное, единичное замещение), рассматривалось замещение целых классов (общее замещение), что и являлось предметом спора между реалистами и антиреалистами, оно было признано реалистами, но не принималось Оккамом. Терминистской логикой занимался не только Оккам вместе со своей школой, ею занимались также и реалисты. Если же оккамистов иногда называли специально «терминистами», то это делалось только потому, что спорную характеристику общности они видели в самом термине, а не в замещаемых им вещах.

Позиция Оккама не создавала из универсалий фикций разума, поскольку они являлись психическими и языковыми

отражениями единичного бытия. Ничего иного, кроме единичного бытия, не существует. Оккамизм признавал бессодержательными конструкции реалистической логики, всякие «сущности», «природы», «реальные виды». Удалив все, что не является конкретной единичностью, Оккам создал неизмеримо упрощенный образ мира.

4. *Интуиционизм.* Абстрактная мысль не может точно познать бытия, поскольку оно является конкретным и единичным. Это может сделать только непосредственное познание, которое Оккамом и его школой называлось «экспериментальным» или, по примеру Скота, «интуитивным». Его определяли таким образом в противовес абстрактному, как такое познание, в ходе которого мы воспринимаем наличный объект. Оно свидетельствует о том, чему абстрактное понимание никогда научить не может: существуют ли данные вещи реально.

Среди профессиональных философов XIV в. не было двух мнений по поводу существования интуиции. В то же время, однако, мнения расходились во взгляде на природу интуиции: признавая вещи наличными, имеем ли мы гарантию их наличности? Мы познаем сами вещи или только их проявления? Парижская школа опиралась на заблуждения, которым мы подвергаемся в ходе интуитивного познания, и утверждала, что в процессе интуитивного постижения мы имеем дело с реальным бытием, что объект интуиции есть только явления. Интуитивно познаваемые явления были для этой школы такими же нереальными, как и интенциональные объекты, которые познаются при помощи общих понятий: и первое, и второе находятся между разумом и реальным миром. Ни в том, ни в другом случае, ни с помощью интуиции, ни с помощью абстрактной мысли разум не познает реальное бытие. Феноменализм парижской школы шел в паре с логическим концептуализмом. Обе эти теории отличали парижскую школу от Оккама.

Оккам порвал с традицией феноменалистов. Взгляд, который они считали верхом осторожности, он считал некритическим. Явления, отличающиеся от вещи, по его мнению, были заблуждениями философов, такими же, как и интенциональное бытие. В действительности существуют только разум и реальные вещи. Отношение разума к вещам является непосредственным. Оккам отбрасывал любые опосредующие звенья между ними: *явления, образы, интенциональные объекты.* Он доказывал, что принятие опосредующих звеньев уходило бы в бесконечность.

Позиция Оккама имела также и другую сторону: в интуиции он усматривал непосредственный, но несамостоятельный способ восприятия действительности. Интуиция может быть в одинаковой мере вызвана как естественным путем — через воздействие самих вещей, так и сверхъестественным — благодаря непосредственному воздействию Бога. Всесильный Бог может вызвать в нашем разуме интуицию несуществующей вещи. Это была идея, вызывавшая недоверие даже к непосредственному познанию. Феноменалистов она не затрагивала, поскольку, по их мнению, мы всегда познаем только явления, вызваны ли они воздействием вещей, либо внушены непосредственно Богом. Но в то же время Оккама, который считал интуицию непосредственным отношением с вещами, эта мысль ввергала в скептицизм. И все-таки его скептицизм не распространялся на внутреннюю интуицию. «Случайные истины о чисто разумных вещах, таких как мысли, акты воли, чувства, мы познаем более достоверно и очевидно, чем любые другие».

Оккам делал еще один вывод: интуиция, несмотря на то, что она является основой знания, все-таки не является его окончательным видом, так как после нее необходима абстрактная обработка. Из самой интуиции непосредственно не следует ни истинное, ни окончательное знание. Интуиция зависит от случайного опыта, а «познание случайных вещей не есть знание в собственном смысле слова». В этом Оккам был согласен с реалистической традицией схоластики.

5. *Новые идеи в космологии и физике.* Новая теория познания требовала от Оккама отказа от синтеза, над которым работала схоластика. Эта теория отвергала и теологические ожидания. Но в то же время она оказалась хорошей основой для космологических исследований. Необходимо обратить внимание на то, как в проблеме конечности и единства мира Оккам обратился к античной традиции, шедшей от Аристотеля.

Аристотель полагал, что мир является к о н е ч н ы м и что реальная бесконечность не существует даже в потенции. Этот взгляд с трудом удалось согласовать с христианской концепцией Бога; эта идея была осуждена церковью в 1277 г. Среди философов против этой идеи выступал прежде всего Оккам, стойкий защитник неограниченной мощи Бога. Он говорил, что Бог способен создать бесконечно большой мир, следовательно, бесконечность реально существует. Отсюда вовсе не следует, что она существует также и актуально. Есть два вида потенции: один может быть актуализирован полностью, вто-

рой представляет актуализацию как бесконечный процесс, который никогда не может быть завершен.

Аристотель также утверждал, что существует только один мир. Он считал, что ему удалось доказать невозможность существования многих миров, указав, что каждая стихия имеет свое собственное место и что все укладывается в концентрические сферы. Было очень трудно согласовать этот взгляд с христианским учением (могло ли всесилие Бога исчерпаться созданием одного мира?), и он также был осужден в 1277 г. Но только Оккам подверг его специальной критике.

В любом случае наиболее позитивные результаты имели достижения Оккама в специальных вопросах физики. Здесь он также должен был пройти через критику физики Аристотеля. Она, подобно психологии и теологии Аристотеля, выполнила свою историческую роль и должна была быть отброшена для того, чтобы дать возможность дальнейшему развитию науки.

Основой аристотелевской физики была теория движения. Согласно этой теории, каждое тело обладает своим естественным местом и движется, чтобы это место занять. Трудность этого взгляда проявлялась особенно в том случае, когда движение, которое придано телу силой, отдаляет его от естественного места, на котором оно находилось изначально, либо тело отдаляется также в том случае, когда причина, которая его приводит в движение, перестает действовать. Аристотель для объяснения этого факта вводил дополнительное предположение, что вместе с телом в движение приводится и окружающий его воздух и именно он движет тело в тот момент, когда изначальная причина перестает действовать.

Оккам в своей критике указал на то обстоятельство, что никакие дополнительные допущения не спасают теорию Аристотеля. В частности, причина движения не может содержаться в воздухе, так как, например, в случае, когда два лучника стреляют друг в друга, необходимо было бы признать, что воздух движется одновременно в двух противоположных направлениях, что невозможно. То, чем Оккам хотел заместить раскритикованную теорию, было еще более примитивным: он писал, что тело движется потому, что находится в движении, поскольку самого факта движения достаточно для того, чтобы объяснить, что движение будет сохраняться и в дальнейшем, и иных причин искать не стоит. Но и эта простая теория была выражением закона инерции и вскоре в работах его учеников была заменена более совершенной тео-

рией. Критическая деятельность Оккама стала началом расцвета естественных наук.

Последователи Оккама. Оккам в начале XIV в. был одним из многих представителей «новой школы». Но он оказался самым влиятельным из них, поскольку его способ мышления выглядел наиболее притягательно. Парижская школа, изначально отличавшаяся своими воззрениями от оксфордской, со временем подчинилась его влиянию. В Париже он нашел наиболее выдающихся последователей, и там же возник главный центр оккамизма. Английская среда, дав Оккама, начала с середины XIV в. постепенно терять влияние, а парижские оккамисты в течение всего века плодотворно развивали следствия его учения. Сфера исследований разделила оккамистов на две группы: на тех, кто занимался общими проблемами философии и теологии, и на тех, кто занимался частными науками.

1. *Оккамисты,* которые *занимались философией и теологией,* делали это с критических позиций. Не было положения, которое бы не подвергалось ими критике и по отношению к которому не были бы сделаны скептические выводы. В связи с этой критической позицией развивались главным образом *эпистемологические* взгляды.

Самым влиятельным из них был *Петр из Аиллы* (1350—1420 гг.), канцлер Парижского университета, епископ, кардинал, папский легат, один из наиболее влиятельных участников Константинопольского собора. Он был наиболее известным, но и наименее самостоятельным мыслителем, поскольку все свои идеи заимствовал у других, и жил уже в более позднее время, когда «новая школа» уже перестала подвергаться гонениям.

Ведущим мыслителем этой группы оккамистов и примером для Петра был *Жан из Мирекура,* представитель ордена цистерцианцев, который преподавал в Париже и там же за свои взгляды был осужден в 1347 г. Он строго разделил основные виды познания: наивысший уровень истинности присущ тем суждениям, которые не пользуются никакими другими положениями, кроме принципа противоречия. Они бывают трех видов: а) аналитические суждения; б) суждения, которые непосредственно подтверждают чувственные данные; в) суждения, которые из них следуют. Все другие суждения имеют более низкий уровень истинности, в частности, те из них, которые опираются на интуицию и на причинное толкование.

Родственным ему мыслителем был самый оригинальный и самый решительный представитель оккамистской шко-

лы — *Николай из Отрекура*. По происхождению он француз из окрестностей Вердена, учился, а затем и преподавал в Париже. В 1340 г. его философская доктрина была поставлена под сомнение и отдана на папский суд, который через шесть лет вынес осуждающее решение. Когда это произошло, Николай отрекся от выдвинутых Парижским университетом обвинений и сжег свои произведения. Он был отстранен от преподавательской и научной работы и занимал невысокие церковные должности, в 1330 г. он стал настоятелем собора в Меце. В силу того, что его работы были уничтожены, мы вынуждены извлекать его взгляды из материалов процесса и других косвенных источников. Удалось обнаружить лишь несколько страниц его произведений научного содержания и теологический трактат.

Никто из оккамистов не трактовал проблему истинности познания так бескомпромиссно, как Николай из Отрекура. Несомненным он признавал только «первый принцип» познания — принцип противоречия. «Кроме истинности, которую дает вера, не существует истинности, кроме первого принципа и того, что из него следует». С этой точки зрения, огромное большинство наших суждений оказывается необоснованным, поскольку принципы причинности нельзя даже вывести из принципа противоречия. Например, мы утверждаем, что если есть причина, то должно быть и следствие. Почему же в таком случае из существования одной вещи должно следовать существование другой? В этом нет никакого противоречия, так как если одна вещь существует, то второй может не быть. Причинное отношение мы знаем только из опыта и на основе полученного ранее опыта ожидаем, что таким образом будет происходить, но это ожидание может не подтвердиться. «Когда мы дотрагиваемся руками до огня, то он всегда горяч, и поэтому нам кажется, что если бы мы это сделали еще раз, то нам было бы так же жарко». Отрекур трактовал причинность так же, как четыре века спустя это делал Юм.

К аналогичному результату привела его критика понятия субстанции. Существование субстанции не очевидно, и мы допускаем его на основе рассуждений. Постигая акциденции, мы предполагаем, что существует субстанция, которая обладает этими особенностями. Но к этому рассуждению принцип противоречия неприменим. В связи с этой критикой Отрекур поставил под сомнение реальность внешнего мира, поскольку и ее нельзя свести к принципу противоречия. «Бренный разум, управляемый только естественным светом, не может обладать очевидным знанием о суще-

ствовании вещи в том случае, если реальность мы должны понимать как приведенную или приводящую к очевидности или истинности первого принципа».

По отношению к результатам этой критики вся ценность традиционного знания должна казаться ничтожной. В частности, вся философия природы и психология Аристотеля, после того как поставлен вопрос о сомнительности принципа причинности и субстанции, не содержат в себе ни одного истинного выражения и не заслуживают того, чтобы их изучали. Вместо них Николай выдвинул иное понимание материи и души. Он вернулся к античному, атомистическому взгляду на материю, возрожденному в XII в., но отброшенному классической схоластикой XIII в. В теории души он перестал оперировать ее силами, поскольку нам в опыте даны только психические акты, а из их существования не следует существования сил. «Неочевидными являются предположения, согласно которым, если есть акт понимания, следовательно, наличествует разум; если есть акт желания, значит, есть и воля».

Результаты рассуждений Отрекура не были вполне скептическими. Кроме принципа противоречивости истинными являются также факты опыта. Он писал: «Считаю очевидной истиной то, что является предметом пяти чувств, и то, что касается собственно психических актов». Критицизм XIV в., крайним представителем которого был Отрекур, дал скептические результаты, которые касались не любого, а традиционного и разумного знания; он стоял на защите опытного знания. В противовес скотистам, которые делали свои понятия все более утонченными и сложными и множили различия между видами бытия и познания, оккамисты стремились к предельно простому образу мира и познания. С этой точки зрения они превзошли даже самого Оккама. Одни из них, такие как Жан из Марша, перестали отличать «виды» от актов. Не существует видов вне актов, нет цветов вне зрительного восприятия; в процессе познания они различали только два элемента: объект и акт. Другие же оккамисты, такие как Жан из Мирекура, не хотели отличать акты от души, стоя на той позиции, что вне духовных субстанций акты не существуют.

2. *Оккамисты,* которые *занимались естествознанием,* имели в этой области выдающиеся заслуги, больше всего в области физики и астрономии. Наиболее известными из них были *Жан Буридан, Альберт Саксонец, Николай Орем.* Все они были связаны с Парижским университетом. Буридан (род. ок. 1300 г.— ум. после 1362 г.) был в нем ректором в 1327 и

1348 гг.; Альберт (ум. в 1380 г.), парижский магистр, впоследствии был первым ректором Венского университета, а умер епископом в Хальберштадте; Николай (ум. в 1382 г.), парижский преподаватель, позже также стал епископом.

По примеру Оккама, они боролись с физикой и астрономией Аристотеля так же, как другие члены школы боролись с его метафизикой и теорией познания. Они отвергали учение Аристотеля о природе, поскольку оно не считалось с фактами опыта. Они не только боролись с ним, но и стремились заместить его новым учением и создали ряд оригинальных и значимых теорий, среди которых особенно плодотворной оказалась теория «импетуса» (толчка). Ее замысел, возникший еще у Петра Оливи, еще до его физических подтверждений был использован впервые Франсуа из Марша, но теория была разработана Буриданом.

Эта теория, ставшая основанием новой динамики, противопоставлялась аксиомам динамики Аристотеля: в ней утверждалось, что движение не может сохраняться, если не поддерживается постоянным воздействием движущей силы. Новая динамика, напротив, признавала, что движение, однажды начавшееся, сохраняется в дальнейшем само по себе, как об этом говорят факты. Она объясняла это явление с помощью того вида движущей силы, которая действует, придавая телу движение. Эту силу они называли «импетусом». Сила эта, только один раз приложенная к телу, движет его бесконечно, если не нейтрализована противодействующей ей силой, например, трением.

Буридан придал теории импетуса более строгий вид: импетус пропорционален скорости, с которой тело приведено в движение, а также определяется количеством материи, которое в себе содержит тело. Это количество «первой материи» он описал теми же словами, что и Ньютон описал массу. Зависимость между импетусом и скоростью он численно не определил, но избежал ошибок в расчетах, которые допустили Галилей и Декарт. С помощью этой новой теории он сумел объяснить явление ускорения, которое имеет место при падении тела: тяжесть (вес), вызывающая падение, придает падающему телу постоянно усиливающееся ускорение.

Более того, Буридан применил свою теорию не только к земным, но и к космическим движениям. В этом проявилось общефилософское значение теории импетуса. Она позволила обойтись без духов, которым Аристотель и его сторонники приписывали движение небесных тел. Этим телам «импетус» придается Богом, и в силу этого они находятся в

движении, а их движение носит постоянный характер, поскольку в пространстве нет таких сил, которые бы ему противодействовали. С помощью этой концепции стало возможным понимание движения планет как определенного механизма и были созданы основания для научного понимания небесной механики. «Если бы мы хотели,— говорит знаменитый историк науки П. Дюгем,— провести точно разграничивающую линию для того, чтобы отделить преобладание античного учения от науки Нового времени, то необходимо было бы, как нам кажется, эту линию провести в тот момент, когда Жан Буридан применил эту теорию, когда перестали считать, что звезды приведены в движение Божественной сущностью и приняли, что небесные и земные движения подчиняются одной и той же механике».

Альберт Саксонец продолжил работу Буридана. Наиболее выдающимся в ряду этих ученых-оккамистов был *Николай из Орема*. До нас дошли не все его заслуги, но известно, что он сделал открытия в трех областях точного знания: 1) в аналитической геометрии; 2) в теории падения тел; 3) в теории суточного движения Земли. В первой области он предвосхитил Декарта, во второй — Галилея, а в третьей — Коперника. За два столетия до Декарта он придумал и применил геометрию координат, так что ему принадлежит приоритет в изобретении аналитической геометрии. Законы падения тел, которые приписываются Галилею, он изложил в трактате «Книга о небе и мире» (1370 г.).

В вопросе движения Земли и звезд он предвосхитил идеи Коперника. В конечном счете, он сделал это не первым, поскольку уже в начале XIV в. эта проблема обсуждалась парижскими оккамистами, и уже Альберт Саксонец и Франсуа де Мавронис писали о современных им физиках, утверждавших, что астрономическая система, в которой Земля считалась движущейся, а звездное небо неподвижным, является более удовлетворительной, чем традиционно принятая система. Орем изложил эту новую систему с необычайной полнотой и ясностью, которая вполне сравнима с коперникианским описанием.

Исследования Николая из Орема не ограничивались естествознанием. С такой же точностью и рассудительностью он их проводил и в совершенно иной области, в области экономики. Николай оставил после себя трактат «О происхождении, природе и обмене денег». Он считался наиболее известным экономистом XIV в.

Такое развитие средневековой философии привело к созданию специальных наук. Они появились не в силу антаго-

низма с философией, а напротив, выделились из нее. Философы были их творцами и первыми разработчиками.

Научная работа не была единственным источником «новой» схоластики. Второй источник был не менее значимым: средневековые номиналисты разочаровались в диалектике, в доказательстве всего и рассуждениях обо всем, которые велись не для получения истины, а как искусство ради искусства. Имели место два проявления разложения в завершающейся схоластике: расслоение формалистики и диалектики. Первая увлекала реалистов, особенно скотистов, а вторая — главным образом, номиналистов. Их доктрина приобрела такой вид на родине Оккама, в Англии. Это была менее ясная сторона оккамизма, которая привела к тому, что в глазах потомков он не занял того положения, которого заслуживал.

Распространение оккамизма. Оккамизм уже в середине XIV в. вышел из своих оксфордских и парижских границ. Альберт Саксонец, выдающийся представитель школы, был в 1365 г. ректором Венского университета. По этой причине оккамизм был принят на Дунае. Он был там еще более усилен деятельностью другого известного оккамиста *Генриха из Хесии* (часто называемого Генрихом из Хайнбаха или из Лангенстайна) (1325—1397 гг.), вначале профессора в Париже, а с 1383 г.— в Вене. В это же время оккамизм достиг Праги, где преподавал друг Генриха из Хесии *Генрих из Оута* (он работал в Праге в 1372—1383 гг., затем в Вене, ум. в 1397 г.), вскоре оккамизм появился в Кракове. Оккамистом был также организатор университета в *Гейдельберге* (основан в 1385 г.), *Марсилий из Ингена* (с 1362 г. профессор в Париже, затем в Гейдельберге, ум. в 1396 г.). Оккамизм распространился еще дальше на юг, до Италии, и хотя он имел там не так много сторонников, его традиции сохранились до времен Леонардо да Винчи и Галилея.

Оппозиция. Церковные власти быстро признали новации «новой школы» опасными для того учения, которое развивалось и поддерживалось Церковью. Парижская школа до Оккама избегала осуждения, но с оккамизмом Церковь вела постоянную борьбу. Множество оккамистов, которые занимались философией и теологией, были вынуждены отказаться от своего учения. Прежде всего, это сделал Николай из Отрекура (1340 г.), а также Жан из Мирекура (1347 г.), те же, кто занимался в большей степени частными науками, с большей легкостью могли согласовывать свои идеи с идеями Церкви и дошли даже, как Альберт Саксонец или Николай из Орема, до высоких церковных должностей. Противоречия, вначале явно выраженные, со временем были разрешены, и

со второй половины XIV в. «новая школа» смогла свободно развиваться длительное время, и лишь во второй половине XV в. на нее начались новые гонения. В 1473 г., во время правления Людовика XI, в Парижском университете было запрещено обучать в номиналистическом духе, но этот запрет действовал только до 1481 г., затем номинализм стал считаться таким же богоугодным, как и «старая школа».

Не только Церковь, но также и секты, которые от нее откололись в конце средневековья, находились в оппозиции к «новой школе». Учения Джона Уиклифа и Гуса опирались на реализм и вызвали реалистическую реакцию как в Оксфорде, так и в Чехии. Еретики-аверроисты были консерваторами в философии в еще большей степени, чем томисты и скотисты. Они упорно стояли на защите Аристотеля и более горячо, чем другие, защищались от новой физики оккамистов.

Оппозиция против «новой школы» не ослабевала, напротив, даже еще усилилась в эпоху Возрождения. Благодаря своему культу Платона и Аристотеля Возрождение в большей степени сближалось со старой схоластикой, основывавшейся на воззрениях этих античных философов. Следовательно, новые идеи, которые были рождены в XIV в. в Париже мыслящими людьми Ренессанса, ретроспективно не могли быть поняты. Достаточно поздно, но с еще большей горячностью, философия Нового времени повернулась к идеям оккамистов.

Историческая роль оккамизма носила отчасти деструктивный характер: оккамизм разрушал научные традиции средневековья. Целью схоластики было «дать истолкование истин веры», но оккамизм истины веры признавал невразумительными. Он был средневековой философией, но антисхоластической по своему духу. Схоластика завершила свое собственное развитие в XIII в., хотя и впоследствии она не перестала иметь многих сторонников. Оккамизм же сохранил внешне схоластическую форму и поэтому считался новым видом схоластики, по своей сути, однако, уже не являясь схоластической доктриной. Отход от схоластики начался не только в эпоху Возрождения, но еще в XIV в.

Оккамизм не только порвал с современной ему философией, он также заложил фундамент новой философии. Благодаря ему средневековье начало строить здание критической философии и эмпирической науки.

«Новая школа» — как бы ее ни называли: критицизмом или оккамизмом, номинализмом или терминизмом — имела ряд особых черт:

I. Критические позиции, которые вытеснили догматические взгляды схоластов.

II. Автономную трактовку науки, которая заменила античный, основанный на авторитетах, стиль мышления и исследования; разделила веру и разум, которые объединялись схоластикой.

III. Направление исследований, которые издавна были сосредоточены вокруг теологических проблем, переориентировали на эпистемологические и естественнонаучные проблемы.

IV. Возвышение в теории познания интуиции и принижение значения роли понятийного знания. Понятийный антиреализм теперь выступал в разных видах: главным образом, как психологический концептуализм, реже — как логический, еще более редко — как чистый номинализм.

«Новая школа» явилась реакцией против философского максимализма средневековья, в особенности, максимализма XIII в. Она осознавала, что сократила большую философскую программу, переданную ей по традиции. Но она стремилась ограничить сферу науки для того, чтобы достигнуть значимых результатов,— это было ее минималистским лозунгом.

Те научные идеи, которые защищались средневековой «новой школой», стали главным содержанием науки Нового времени. Еще в XIV в. оккамисты выдвигали научные положения, которые принято считать идеями Коперника, Галилея, Декарта. С деятельностью «новой школы» связаны научные открытия Нового времени, в частности, географические трактаты Петра из Аиллы, послужившие источником для Христофора Колумба и Америго Веспуччи.

Так же как в области частных наук, в философии последняя великая средневековая школа прокладывала новые пути последующим временам. Эмпиризм и критицизм Нового времени начались в Англии в XVII в.: традиции Оккама были еще живы, и его произведения еще комментировались в коллегиях. Локк, первый эмпирист Нового времени, изучал Оккама по программе школы. Однако наиболее смелые идеи оккамистов были забыты, и после работ Отрекура, «средневекового Беркли и Юма», память о нем уже погибла, когда Беркли вновь подверг критике понятие субстанции, а Юм предложил критику понятия причинности. Это произошло в XVIII в., который своими критическими устремлениями был родствен XIV в., так же как XVII в. явился в Новое время аналогом XIII в. Новейшая философия, начавшаяся с середины XIX в., обладает традициями и тенденциями,

подобными тенденциям XIV в. Парижское направление в XIV в., ограничивавшее познание явлениями, было предшественником современного феноменализма, оксфордское же направление, которое делало акцент на экономии мышления, было предшественником позитивизма.

Экхарт и мистицизм XIV в.

Другое важное направление XIV в.— мистицизм — не было такой новинкой, как критицизм. Все разновидности мистицизма имели своих предшественников в разные периоды средневековья. В XIV в. он вновь стал значимым, поскольку явился выражением более интенсивной эмоциональной жизни, которую не удовлетворяли интеллектуальные объяснения явлений, а также стал выражением возрастающего индивидуализма, который не устраивали всеобщие формы религии и который искал особое отношение к Богу.

Два вида мистицизма. В XIV в. обе разновидности мистицизма — *аскетическая и спекулятивная* — имели своих сторонников. Первая искала только пути приближения души к Богу и душу трактовала в соответствии с догматами веры. Вторая же путем приближения души к Богу и с помощью спекулятивных размышлений стремилась самостоятельно познать Бога и душу. Первая была *правоверной мистикой*. Она имела сторонников, как и ранее, в романских странах. Вторая с помощью спекуляций неоднократно отходила от правоверного взгляда на мир вплоть до признания пантеистического единства Бога и души. Эта мистика нашла сторонников в немецкоязычных странах — главным образом в Германии — и получила известность под названием *«немецкой мистики»*.

Романскую мистику представлял *Жан Герсон* (1363—1429 гг.), известный профессор и канцлер Парижского университета, автор многих философских работ, в частности, трактатов «О соответствии метафизики и логики» и «Мистическая теология». Он был одним из тех мыслителей, которые стремились и смогли согласовать спорные положения путем компромисса. Между прочим, он таким путем разрешил спор схоластов о природе интуитивного познания. Несмотря на то, что Герсон вышел из схоластических кругов, он стремился избежать односторонности рационалистических спекуляций схоластиков путем их согласования с мистической теологией. Когда-то еще Гуго Сен-Викторский и Бонавентура объединяли мистику со схоластикой старого типа. Герсон же был тем, кто соединил ее с «новой школой», с идеями окка-

мистов. Наконец он использовал идеи викторианцев и Бонавентуры, не добавив к ним ничего существенного; идеи эти у его предшественников остались вершиной латинской мистики.

Самостоятельную роль в XIV в. и в позднем средневековье в целом сыграла немецкая мистика, главным представителем которой был *Экхарт*.

Жизнь Экхарта. Иоганн Экхарт, чаще всего называемый Мейстером Экхартом (ок. 1260—1327 гг.),— немец из Тюрингии, представитель рыцарского рода, принадлежал к ордену доминиканцев. Был преподавателем в Парижском университете (в 1302 и 1311 гг.), в конце жизни преподавал в Страсбурге и Кёльне (с 1314 г.). В промежутках между периодами преподавания занимал высшие должности в церковной иерархии: был провинциалом Саксонии, а затем генеральным викарием Чехии. Перед смертью был осужден Церковью. Канонический процесс закончился осуждением выдвинутых им двадцати восьми положений, признанных папской конгрегацией ошибочными. Папская булла, осуждающая его взгляды, была обнародована уже после смерти Экхарта, в 1329 г. Работы, которые после него остались, имеют вид предсказаний.

Предшественники. Экхарт принадлежал к той же линии развития, что и Псевдо-Дионисий и Эриугена. Он знал своих предшественников: они были, скорее, подтверждением, чем вдохновением его философии. Он опирался на них так же, как и на многих других философов периода патристики и схоластики, но только в своих более поздних произведениях. Экхарт был не только мистиком, но и ученым, который использовал понятийное богатство схоластики. Прежде всего он использовал знаменитых схоластиков своего собственного ордена: Альберта Великого, лекции которого, возможно, слушал в молодости в Кёльне, а также Фому. Но он предпочел неоплатоническую, идеалистическую традицию аристотелевской. Как бы то ни было, Экхарт не был первым доминиканцем, который пошел по пути неоплатонизма и мистицизма. Его предшественником в этом был ученик Альберта, Теодор из Фрайберга.

Взгляды Экхарта. 1. *Рассуждения о Боге и душе.* Спекуляции, которые должны были подготовить основания для мистики, касались, по сути дела, двух объектов: Бога и души, связь которых была основанием мистики. Эти спекуляции привели Экхарта, как и многих других, на неоплатонический путь. «Божество» он понимал абстрактно, по примеру неоплатонического праединства, не придавая ему каких-то осо-

бых черт: Божественные ипостаси были для него только эманацией Божества, и только изначально безличностное «Божество» устанавливало сущность Бога, или, как он говорил, Его дно, источник, корень и основу.

Все существа выделялись из Божества. Почему? Потому что Божество должно творить, «распространяться», и на этом, собственно говоря, основывается его Божественность. Процесс становления мира из Бога является необходимым процессом, происходящим без специального волевого акта. Так он понимался в платонизме, так же рассматривался и у Экхарта.

Любое бытие выводится из Бога и имеет божественную природу. Такое представление вело к пантеизму. Экхарт, однако, стремился избежать пантеизма. И он нашел выход — ценой реальности творения. Любое бытие имеет Божественную природу, но не творение, ибо оно не является реальным. В таком случае, Экхарт мог утверждать, что Бог находится вне творения, несмотря на то, что любое бытие Божественно. Материальный мир, весь временно-пространственный мир, являются «чистым ничто». Мистическая спекуляция приводила в таком случае Экхарта к имматериализму.

В то же время, однако, человеческая душа реальна, поскольку ее «дно» имеет Божественную природу. Некоторые ее силы в действительности принадлежат к сотворенному миру, но «дно» ее божественно, не сотворено. Об этом, собственно говоря, шла речь у Экхарта: демонстрация Божественности души была целью его рассуждений. Если «дно» души идентично с Богом, то душа может созерцать Бога. В этом положении имелось достаточное основание для мистики.

2. *Созерцание Бога с помощью души.* Результат спекуляций Экхарта был следующим: на дне души находится сам Бог, и там душа может его созерцать так же непосредственно, как она созерцает самое себя. Следовательно, возможно мистическое созерцание. Его условием является лишь то, что душа: а) отказалась от действительности и сосредоточилась в себе; б) отказалась даже от своей собственной природы и сосредоточилась на своем «дне» и в) безвольно подчинилась Божественному влиянию. Не через активное рассмотрение того, что находится вне ее, а через концентрацию на себе и ее пассивностью достигается наиболее совершенное познание, и мы можем созерцать Бога.

Результатом этого созерцания Бога является то, что душа уподобляется Богу. Человеку не нужны моральные пра-

вила, поскольку сама по себе его внутренняя жизнь устремлена к благу. Только этой внутренней жизни мистическая философия придает значение: познание и желание ставятся в зависимость от внутренней концентрации и не ценятся ни знания о внешнем мире, ни внешние блага, ни внешние поступки.

Пантеистическое отождествление Бога и души, идеалистическое понимание материального мира, мистическая трактовка познания и целей человека — все эти идеи не были новыми, но они редко находили столь цельное выражение, как у Экхарта.

Последователи Экхарта. 1. Свое мистическое учение Экхарт обращал к широким массам. Высказанное вдохновенным доминиканцем не на школьном, латинском, а на народном немецком языке, очень сильно воздействовало и было обращено непосредственно к народу. Оно было одним из проявлений сильного течения мистической религиозности, которое прошло по Центральной Европе в XIV в. Это течение овладело широкими массами и оформилось в разнообразных сектах и союзах «Совместной жизни» и «Друзей Бога».

Пантеизм, признающий только Божественное бытие, и та интроспективная позиция, в соответствии с которой это бытие можно было обнаружить только на «дне» собственной души,— эти положения после Экхарта остались особенностью немецкой мистики. Но ее представители были уже не столько спекулятивными мыслителями, сколько практиками-доминиканцами. В особенности это замечание имело отношение к непосредственным ученикам Экхарта, таким как *Иоанн Таулер из Страсбурга* (1300—1361 гг.) и аскетичный *Генрих Сузо из Констанцы* (1300—1365 гг.). Оба они были представителями доминиканского ордена. Спекуляциями в духе Экхарта занимался также неизвестный автор «Немецкой теологии», принадлежавший к франкфуртскому союзу «Друзей Бога». Его произведение, изданное Лютером, впервые содержало существенные идеи немецкой мистики XIV в.

Мистическое движение распространилось в XIV в. и на латинский Запад. Оно дало *Иоанна Рейсбрука* (1293—1381 гг.), каноника из-под Брюсселя, ставшего как бы посредником между правоверной романской мистикой и мистикой Экхарта с его пантеистическим учением о Божественной душе. Особой известности добился *Фома из Кемпина* из-под Кёльна (род. ок. 1380 г.— ум. в 1471 г.), автор «Подражания Христу». Его мистика была аскетической, без какого-либо спекулятивного обоснования.

2. Мистицизм не завершился вместе со средними веками. Он достаточно быстро обновился в реформированной Церкви, вызванный к жизни реакцией против рационалистической, схоластической позиции, которую заняла философия лютеранства. Пантеистический мистицизм Экхарта — но особого характера — проявился у *Якоба Бёме* (1575—1624 гг.), который интерпретировал Божественное «дно» волюнтаристически, а весь мир — как арену воздействия воли и борения сил. Он расширил сферу экхартовской мистики, поскольку уже не только Бог и душа, но и — в соответствии с духом Возрождения — также и природа стали объектом мистических спекуляций.

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОЛЬШЕ

Ранний период (до XIV в.). До XIV в. Польша еще не обладала научной средой, но уже имела школы и библиотеки при церквах и монастырях. Польша уже принимала участие в интеллектуальной жизни Европы, поскольку ее духовенство поддерживало постоянные связи с Западом и настоятели костелов ездили в Рим, члены орденов — на генеральные ассамблеи, имея при этом возможность соприкоснуться с интеллектуальной культурой Запада. В XIII в. значительное количество польских студентов обучались в западных университетах: Парижском, Падуанском, Болонском. Уже в то время были поляки, прославившиеся на Западе своей ученостью, такие как историк Мартин Поляк и Николай Поляк из Монпелье, врач и естественник.

Один из этих польских ученых принадлежал к когорте известных философов XIII в. Если мы разделим философские доктрины XIII в. на аристотелизм и платонизм, а каждую из них на античную и христианскую интерпретации, то этот польский ученый был в Европе ведущим представителем одного из этих четырех течений — платонизма, трактуемого античным, неоплатоническим способом.

Этим ученым был *Витело из Шленска*. Его мать была полькой, отец — колонистом из Тюрингии. Витело был ровесником Фомы Аквинского и, как и Фома, проявил себя главным образом в третьей четверти XIII в. Часть жизни он провел в Польше, в монастыре (в Витове?), а другую часть — в Италии, в центрах высокой интеллектуальной культуры. Там он вращался в среде ученых, знал Фому, но более близкие отношения у него сложились с известным ученым, переводчиком греческих философов *Вильемом из Мёрбеке*.

Концепция бытия, которую развивал Вителo, была неоплатонической, эманационной. Он считал, что характеристикой бытия является лучистость, что бытие имеет световую природу. Он занимался не только метафизикой, но и эмпирической наукой о природе. Это было характерной чертой того направления, к которому он принадлежал. Одним разделом физики — оптикой — Вителo занимался специально. Он придавал оптике особое значение, которое следовало из его метафизики. В силу того, что бытие обладает световой природой, все в природе должно быть подчинено законам оптики. «Метафизика света» привела его к эмпирическому исследованию света.

Оптический трактат Вителo носил название «Перспектива», а излагал вопросы о разложении, отражении, преломлении света, а также о строении глаза, зрительных ошибках, геометрических основах оптики. Вителo исходил из древнего арабского текста Аль-Газали, но в то же время его работа в латинской литературе средневековья была уникальной.

Его трактат содержал также и психологические рассуждения. Эти рассуждения носили больше эмпирический, чем спекулятивный характер, бывший особенностью средневековой психологии. Следуя и здесь за своим арабским предшественником, Вителo подверг анализу процесс зрительного восприятия, сделав особый акцент на отделении чувственных ощущений от факторов иного рода. Он пришел к тому результату, что зрением мы воспринимаем только цвета и свет, но и то только в плоскости, все же иные элементы восприятия, такие как расстояние и величина, мы определяем при помощи обобщения и предположений, которые получены подсознательно. Способ выражения идей у Вителo был средневековым, но взгляды отличались от типично средневековых. Он возрождал античные теории и вместе с тем предвосхищал психологию Нового времени.

То обстоятельство, что Польша в XIII в., не имея ни высшей школы, ни научной среды, дала миру известного философа, конечно, было случайным. Случайным было также и то, что он принадлежал к неоплатонизму и естественнонаучному направлению. Но уже в следующем столетии философское движение в Польше стало развиваться регулярно и широким фронтом.

Поздний период (начиная с XIV в.). В интеллектуальной жизни Польши XIV в. был переломным: в 1364 г. Казимир Великий основал Краковский университет, который объединил ученых, получивших образование за границей и работавших до этого времени самостоятельно. Свершилось важ-

ное событие: в Польше сложилось научное сообщество. После восстановления университета в 1400 г. Владиславом Ягеллой, когда на философию и естественные науки обратили такое же внимание, как и на право, научная жизнь Польши стала активно развиваться. Не случайно, что все разновидности зрелой схоластики — как античный, так и модернистский пути — нашли своих сторонников среди краковских магистров.

1. *Модернистский путь,* являясь наиболее распространенным направлением в то время в Европе, раньше всего достиг Кракова. К этому имел отношение ученый, который во времена Ягелло реорганизовал университет. Это был *Матеуш из Кракова* (ум. в 1410 г.), известный на Западе польский схоластик, профессор, а в 1396 г. ректор Гейдельбергского университета, ставший в конце жизни епископом в Вормсе, воспитатель первых краковских профессоров. Он действительно отошел от платоновско-августиновского способа мышления (вращаясь на Западе в кругах оккамистов в Праге во время учебы в университете, он был в дружеских отношениях с *Генрихом из Оута,* переписывался с Генрихом из Хессии, а в Гейдельберге встречался с Марсилием из Ингена) и не был чужд идеям номинализма.

Первый ректор возрожденного университета *Станислав из Скальмежа,* а также третий ректор *Николай из Горшкова* (ректор в 1402 г., ум. в 1412 г. в сане Виленского епископа) по установившейся традиции были номиналистами. Известными номиналистами были *Анджей из Кокожина,* ректор университета в 1426 г., и *Якуб из Парадиза.* Типично номиналистские трактаты оставил после себя *Бенедикт Хессе́,* краковский магистр.

Влияние западных номиналистов проявилось в Кракове в теории познания в меньшей степени, чем в этике (и связанной с ней экономике). *Павел из Ворщина* (ум. примерно в 1430 г.) в своем комментарии к «Этике» Аристотеля выводил верховенство этики над метафизикой, поскольку, по его мнению, поведение в соответствии с нормами этики более важно, чем познание. Значительно усилился интерес к социальной и политической проблематике, а также к реформе церкви, как это видно у *Матеуша из Кракова* и *Павла Влодковича.*

Номинализм дал знать о себе в Кракове также своим интересом к философии природы. Он проявился также и в способе трактовки теологии: ее аргументами некоторые краковские трактаты признавали только правдоподобие и практическое значение, больше чем познавательное. «Теологи-

ческие аргументы — это некоторая разновидность лекарств»,— писал Матеуш из Кракова.

Особенностью краковских ученых было стремление к компромиссному решению проблем, к согласованию нового номинализма со старой традицией. Хессе, например, признавал теорию импетуса, однако не применял ее к небесным сферам.

Равнозначным с изменением содержания краковских трактатов оказалось постепенное изменение языка и литературной формы изложения: Матеуш из Кракова, Станислав из Скальмежа, Якуб из Парадиза уже не писали комментариев к Аристотелю. Они отбросили закостенелую форму вопросов и писали диалоги и речи. Этим выделялся Павел Влодкович.

2. Во второй половине XV в. в Кракове получил преимущество *античный путь* развития схоластики. Это был период, в который номинализм стал подвергаться преследованиям, старая схоластика праздновала победу. Главный центр томизма находился в Кёльне, и оттуда его влияние достигало Кракова. Но в Кёльне, который был родиной Альберта Великого, сохранился и его стиль мышления. Там возникли два направления — томистов и альбертистов, между которыми шел спор. Даже томисты обладали в Кёльне неоплатоническими чертами, присущими Альберту Великому: они провозглашали эманацию, иерархичность бытия и метафизику света.

К школе альбертистов прежде всего был близок *Ян из Глогова* (ок. 1445—1507 гг.) — знаменитый историк того времени, философ, географ, астроном, разделявший по одним проблемам взгляды Фомы, по другим — Альберта, а также *Якуб из Гостынина* (ум. в 1506 г.), вице-канцлер университета, автор второй (после Матеуша из Кракова) польской теодицеи, развивавший неоплатонические мотивы в стиле Альберта Великого и его более позднего парижского ученика Иоанна Парижского.

Чистого томизма придерживался *Михал из Вроцлава* (ок. 1450—1534 гг.) — студент, а впоследствии краковский профессор, который в наименьшей степени подвергся влиянию из Кёльна, но и он не был последовательным томистом, когда, например, помимо перипатетически-томистских доказательств существования Бога принимал также и доказательства св. Ансельма.

3. *Скотизм,* между тем, одновременно с другими странами появился и в Польше. В этом случае влияние пришло из Парижа, вначале привез его *Михал Тваруг из Бастржикова* (род. ок. 1450 г.— ум. в 1520 г.). Он учился в Париже в 1473—

1477 гг., то есть в те времена, когда номиналисты были там торжественно преданы анафеме (в 1473 г.), однако школа скотистов праздновала свою победу в Сорбонне. Михал из Бастржикова приехал в Краков в 1485 г. и принял участие в полуторасуточном диспуте с тридцатью магистрами в защиту доктрины Скота. С того же года он начал преподавать в Кракове, вначале на факультете искусств, а затем, получив в Париже между 1506—1507 гг. теологический докторат, перешел на теологический факультет. В 1513 г. он был ректором. Михал из Бастржикова был скотистом, который упорно придерживался идей Скота и еще более последовательно шел вместе с его верными сторонниками в XV в., такими как Иоанн Магистр и Тартаретус, которые в молодости учили Михала в Париже. Он имел ученика, *Яна из Стобницы*. Этот схоластик, получивший образование в Польше, профессор в Кракове, работавший некоторое время в коллегиуме Любраньского в Познани, был автором работ по логике, философии природы, этике и принадлежал к тем скотистам, которые считались с другими современными скотизму философскими течениями: с теориями оккамистов, томистов и гуманистов.

В конечном счете, преобладание античного пути развития схоластики было недолгим. Когда на Западе номинализм вновь возродился в конце XIV — начале XV в., особенно благодаря Якову Лефевру д'Этаплю, взгляды Якова быстро достигли Кракова. Их принес его ученик *Ян Шиллинг*, краковянин, который учился в Париже в самом начале XVI в., а затем был кафедральным каноником в Кракове. *Гжегож из Ставишина*, краковский профессор, также был горячим сторонником Лефевра и, начиная с 1510 г., издавал его произведения в Кракове.

Подведем итоги: Польша как самостоятельный научный центр выступила в конце XIV — начале XV в., то есть в то время, когда творческий период схоластики давно уже прошел. В то же время в течение XV в. она восприняла все течения схоластики. Гуманизм застал в Польше более живую и более способную к защите схоластику, чем в других странах.

4. В XV в. в Кракове расцвели не только спекулятивная философия и теология, но и эмпирическое *естествознание*. В первые же годы после возрождения университета Стобнером была основана специальная кафедра математических и естественных наук. Вторую кафедру основал *Мартин Круль из Пшемысла* (ум. в 1459 г.), магистр пяти европейских университетов, впоследствии профессор астроно-

мии и астрологии в Болонье. Эти кафедры стали оказывать сильное влияние и разбудили научную жизнь.

Расцвет математических наук достиг в средневековом Кракове своего апогея в конце XV в. Это были времена известности Краковского университета, и краковские ученые были достаточно широко известны в Европе. В Кракове обучалось множество иностранцев, краковские профессора преподавали в других странах. Например, *Мартин Булица из Олькуша* (ум. примерно в 1495 г.), магистр и преподаватель астрономии в Кракове, был впоследствии профессором Болонского и Прешбургского университетов. Когда Николай Коперник в 1491 г. поступил в Краковский университет, он застал эти науки в расцвете и получил здесь основы для своего астрономического труда и своего великого открытия.

В XVI в. Польшу захватило сильное течение гуманизма. Но оно не смогло заместить схоластику. В главном университете страны она имела неоспоримый перевес. Гуманизм исчез, а схоластика сохранилась. Благодаря иезуитским коллегиям в XVII в. она еще более усилилась и распространилась. В то время, когда на Западе уже формировалась философия Нового времени, духовная жизнь Польши еще полностью находилась под властью схоластики. История схоластики в Польше составляет около четырех веков: в первые два века она была для Польши фактором развития, в два последующих — фактором застоя.

ВЫВОДЫ
Проблемы позднего средневековья

В последней фазе развития схоластики рассматривались скорее традиционные проблемы, но с тенденцией их ликвидации. Старая школа защищала старые проблемы и теории, новая же стремилась к тому, чтобы избежать их обсуждения: она усматривала в них только поверхностные вопросы и стремилась уклониться от фикций и искусственных построений разума. Это придало особую окраску проблематике завершающейся схоластики. Вместо старых появились новые проблемы, которые вышли на первый план философии.

А. *Проблемы новой логики* («модернистской логики») дополнили область старых логических проблем в двух направлениях:

1) «Логика терминов» подвергала анализу, главным образом, семантические вопросы (представленные в XII книге учебника Петра Испанца). При рассмотрении терминов и их десигнатов она придала новый вид старой проблеме

универсалий, и впоследствии по этому поводу шел спор реалистов, номиналистов и концептуалистов.

2) «Диалектика» развивала теорию истинного понимания, дополняя таким образом теорию независимого силлогизма (как когда-то «Топика» Аристотеля дополнила его «Аналитики»).

Б. *Теория познания* явилась истинным центром философии того времени. В ней рассматривались действительно кардинальные проблемы. Мыслители стремились: 1) разграничить знание и веру; 2) проанализировать природу знания (познает ли разум объекты внешнего мира непосредственно или с помощью опосредованных «образов» или явлений? Познает ли он реальное бытие или только интенциональное или субъективное бытие?); 3) разграничить виды знания и выделить уровни истинности, которые каждому из них присущи; 4) найти независимые истины, которые могут служить основой и критерием любого знания (являются ли они суждениями о собственных переживаниях или это наиболее общие принципы типа принципа противоречия?); 5) специально исследовать интуитивное знание, которое было забыто в предыдущие периоды, а теперь оказалось особенно важным.

Даже метафизические проблемы, в соответствии с духом времени, трактовались эпистемологически. С позиций теории познания подвергались критике основные понятия метафизики, такие как субстанция или причинность.

Для этой эпохи была обычной привилегированность специальных научных проблем, которые достигли значительной степени автономности. Прежде всего, это были физические проблемы, такие как проблема природы движения, падения, тяжести, постоянного движения небесных тел и т. п.

Понятия и термины. Набор понятий и терминология этого периода дошли до такой степени утонченности, которая не всегда была присуща схоластике. Больше всего к этому имели отношение скотисты, которые рассматривали восемь видов различий: рациональное, формальное, естественное, модальное, реальное, существенное, субъективное и объективное.

Итоги эпохи. Пятнадцать веков, которые охватывают собой завершение античности и средневековье, дали значительные результаты, но новых и устойчивых идей меньше, чем классический период античности. Их усилия пошли в большей мере на поиски того, что уже было открыто ранее. То же, что предстало действительно новым, было связано с религиозной и христианской позицией и могло найти понимание и призна-

ние лишь у тех, кто ее разделял. В то же время, однако, этому наследию было дано непревзойденное выражение.

На закате античности, одновременно с поздней внехристианской системой,— а именно: с монистической, пантеистической, градуалистской, эманационной системой Плотина,— появилась первая великая христианская система Августина.

В раннем средневековье в философии нашла наиболее совершенное выражение мистическая позиция: в философии св. Бернара,— интуитивной, созерцательной, иррационалистической, опирающейся на сверхъестественные факторы, веру и любовь.

В зрелом средневековье, в XIII в., иной вид религиозной философии был реализован наиболее полно — а именно: в трезвой, рационалистической, эмпирической, реалистической разновидности — в томизме.

Завершение средневековья к этим формам религиозной философии не добавило ничего нового. Философские усилия завершающегося средневековья пошли в другом направлении: в направлении скорее эпистемологических, чем метафизических исследований. Оно не создало новых общих положений, но установило множество отдельных истин, которые были важны независимо от занимаемых философами позиций.

Хронология. Фундамент поздней схоластики был заложен неимоверно быстро, едва ли не в течение жизни двух поколений. Дюран, Хервей, Петр Ореоль были старше Оккама только на несколько лет (даты жизни точно не известны), Буридан был на несколько лет моложе, а Жан из Мирекура, Николай из Отрекура, Альберт Саксонец и Николай Орем были моложе Оккама лишь на несколько десятков лет. На протяжении этих десятилетий новая схоластика зародилась, расцвела и получила свои наиболее впечатляющие результаты. Был собран тот капитал, которым она с тех пор и жила. Два последних столетия схоластика ничего существенного не добавила к тому, что сделали эти два поколения.

Социальные события. Поздняя схоластика сформировалась в период бурной духовной жизни. Как раз в это время Центральную Европу покрыла густая сеть университетов: они открылись в Гренобле — 1339 г., в Праге — 1348 г., в Павии — 1361 г., в Кракове — 1364 г., в Вене — 1365 г., в Гейдельберге — 1386 г., в Кёльне — 1388 г.

Готическое искусство было в полном расцвете. Создание наиболее значительных сооружений в Германии, Англии, Чехии, Польше относится именно к этому столетию. В Италии в этот период был построен Дворец дожей в Венеции и

собор в Милане. Живопись и скульптура в Италии уже приобрели отчасти ренессансный вид. Это был век фресок Джотто и бронзовых ворот Андреа Пизано для Баптистерия во Флоренции. Итальянская поэзия дала миру Данте (1265—1321 гг.), Петрарку (1304—1374 гг.), Боккаччо (1313—1374 гг.). «Божественная комедия» создавалась в 1307—1321 гг., «Декамерон» в 1348—1353 гг., Петрарка был увенчан в 1341 г. в Капитолии лавровым венком.

На XIV в., в частности, на 1333—1391 гг., приходится подъем арабо-испанской культуры в Гренаде, в Альгамбре в 1377 г. был основан львятник.

В политическом плане это был век потрясений и потерь. Потрясения охватывали даже папство: 1309—1377 гг.— папское затворничество в Авиньоне, в 1278—1417 гг.— большая папская схизма (раскол). Между этими двумя событиями началась столетняя война между Францией и Англией (с 1335 г.). В этом веке прекратился род Капетингов во Франции, Арпадов — в Венгрии, Пшемыслов — в Чехии. В 1389 г. после битвы на Косовом поле произошло падение Сербии, а в 1393 г. начался распад Болгарии. В это время начались революционные движения (Кола ди Риенци в Риме — 1347 г., восстание Е. Марцелла в Париже — 1357 г., Жакерия — 1358 г., крестьянские бунты в Англии — 1381 г.), а также реформаторские движения (акция Уиклифа в 1370—1384 гг.), которые долго не успокаивались.

Польша в этот период — во времена Локотка, Казимира Великого и Ягеллы — прошла свой наиболее крупный интеллектуальный подъем начиная с X в. Она создала университет, начала работать в сфере науки, особенно в философии, разработала Вислицкий статут, расширила свои границы, объединилась и усилилась политически, из деревянной стала каменной.

Спорные проблемы. Спорных вопросов в поздней схоластике было множество, и этот период долгое время был забыт и плохо осознан: не хватало источников. И все-таки, несмотря на это, сохранилась обширная философская продукция XIV и XV вв., однако она содержалась в рукописях, которые в большой мере везде не были обработаны. Их исследования начались только в 20—30-е годы XX в. (благодаря нескольким выдающимся исследователям, в частности П. Дюгему и Константину Михальскому). Это привело к пересмотру взглядов на вопросы происхождения, развития, характера и значимости позднесхоластической философии. Исследования проводятся достаточно интенсивно как в Польше, так и в других странах.

СОДЕРЖАНИЕ

ОБ АВТОРЕ И ЕГО КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ 6
ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ К ШЕСТОМУ ИЗДАНИЮ 14
ИЗ ПОСЛЕСЛОВИЯ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ 16
ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ РАЗДЕЛЫ 20
ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ПЕРИОДИЗАЦИЯ 24
I. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ 26
Предшественники философов 28
Первый этап античной философии (до V в. до н. э.) 32
Фалес и начало философии 34
Ионийские натурфилософы 38
Гераклит 44
Парменид и элейская школа 48
Эмпедокл 60
Анаксагор 64
Демокрит и атомисты 70
Пифагорейцы 79
Выводы. Проблемы развития философии первого периода 91
Второй период античной философии 97
Протагор и софисты 99
Сократ 108
Ученики софистов и Сократа 118
Платон 124
Взгляды Платона 130
Аристотель 159
Взгляды Аристотеля 164
Теоретическая философия 167
Практическая философия 180
Последователи Аристотеля 183
Выводы. Философские проблемы второго периода 187
Третий период античной философии 193
Стоики 195
Взгляды стоиков 197
Эпикур и эпикурейцы 210
Взгляды Эпикура 211
Скептики 222
Завершающий этап эллинистической философии 234
Выводы 238
Последний период античной философии (I—IV вв. н. э.) 242
Филон 246
Плотин и неоплатоники 252
Заключение: античный взгляд на мир 262

II. ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (период до V в., предваряющий средневековье) 264
Патристика 266
Гностики 268
Апологеты Востока 273
Ориген 279
Григорий из Ниссы 288
Тертуллиан 290
Августин 294
Взгляды Августина 296
Конец патристики 309
Выводы. Проблемы философии I—V вв. 312
ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ 319
Первый период средневековой философии 322
Эриугена и пантеистическое течение 329
Св. Ансельм и зарождение схоластики 336
Св. Бернар и начало средневековой мистики 344
Гуго из монастыря св. Виктора и синтез схоластики и мистики 347
Абеляр и спор об универсалиях 352
Школа в Шартре. Гуманизм раннего средневековья 362
Арабские философы 367
Взгляды арабских философов 370
Выводы 378
Второй период средневековой философии (период средневековых систем, XIII в.) 383
Аристотелики и аверроисты 391
Св. Бонавентура и августинизм XIII в. 398
Роджер Бэкон и средневековый эмпиризм 406
Св. Фома из Аквина 412
Дунс Скот 430
Выводы. Философские проблемы XIII в. 437
Завершающий период средневековой философии (период средневековой критики XIV в.) 443
Оккам и средневековый критицизм 447
Экхарт и мистицизм XIV в. 468
Схоластическая философия в Польше 472
Выводы. Проблемы позднего средневековья 477

ЛР № 070868 от 03.03.98 г.
Сдано в набор 24.09.99. Подписано в печать 12.01.2000. Формат 84×108/32.
Бумага газетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,3008.
Тираж 5250 экз. Заказ № 3644.

Издательско-полиграфический комплекс «Звезда».
614600, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

ОПЕЧАТКА

На стр. 56 следует читать первый пример так:

A A A A
1. B B B B
C C C C

Научная библиотека НГУ
1800428268