

BERTRAND RUSSELL

**History of
Western
Philosophy**

**and its Connection with Political
and Social Circumstances from
the Earliest Times to
the Present Day**

LONDON 1948

Б. Рассел

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

I

перевод с английского



«МИФ»

Москва 1993

Печатается по изданию: Бертран Рассел «История западной философии»
Москва, Издательство Иностранной Литературы, 1959.

ISBN 5—87214—012—6

© «МИФ» — составление, оформление, 1993

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Чтобы эта книга могла избежать слишком суровой критики, чем та, которую она несомненно заслуживает, необходимо сказать несколько слов в качестве извинения и объяснения.

Извинения необходимо принести специалистам по тем или иным философским школам или отдельным философам. За исключением, возможно, одного лишь Лейбница, любой из тех философов, которых я рассматриваю в данной книге, некоторым другим специалистам известен гораздо лучше, чем мне. Если, однако, книги, охватывающие весьма широкие области знания, должны все-таки писаться, то неизбежно, поскольку мы не бессмертны, что те, кто сочиняет подобные книги, должны затрачивать меньше времени на любую их часть, чем, может быть, затрачивается авторами, которые сосредоточивают основное свое внимание на отдельной личности или каком-либо коротком периоде времени. Некоторые, чья ученая строгость непреклонна, сделают заключение, что книги, охватывающие весьма широкие области, вообще не должны писаться или, если они все же пишутся, то их следует составлять из монографий большого числа авторов. Однако сотрудничество многих авторов связано с известными изъянами в изложении истории философии. Если имеется какое-либо единство в развитии истории, если существует внутренняя связь между тем, что было раньше, и тем, что имело место позже, то для изложения этого совершенно необходимо, чтобы ранний и поздний периоды были синтезированы одним ученым. Человеку, изучающему Руссо, будет, по-видимому, трудно отдать должное той связи, которая существует у Руссо со Спартой Платона и Плутарха, историк же Спарты не мог пророчески предвидеть Гоббса, Фихте или Ленина. Выявление таких связей и представляет собой одну из целей, стоящих перед автором настоящей книги. Поставленная цель может быть достигнута только в обширном обозрении.

Написано много историй философии, но ни одна из них, насколько мне известно, не преследовала такой цели, какую я выдвигаю перед собой. Философы являются одновременно и следствиями и причинами — следствиями социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому они принадлежат, и причинами (в случае, если те или иные фило-

софы удачливы) убеждений, определяющих политику и институты последующих веков. В большинстве историй философии каждый мыслитель действует как бы в пустоте; его взгляды излагаются изолированно, исключая, самое большее, связь их с воззрениями более ранних философов. Я же со своей стороны каждого философа пытаюсь рассматривать (насколько это возможно сделать, не отходя от истины) в качестве продукта окружающей его среды, то есть как человека, в котором выкристаллизовались и сконцентрировались мысли и чувства, свойственные обществу, частью которого он является.

Это привело к тому, что в книгу включены некоторые главы, относящиеся к чисто социальной истории. Никто не сможет понять стоиков и эпикурейцев без определенного знания эпохи эллинизма или схоластов без хотя бы беглого анализа истории развития церкви с V по XIII столетие. Поэтому я коротко излагаю те моменты основных направлений исторического развития, которые, по моему мнению, оказали наибольшее влияние на философскую мысль, и с возможной полнотой освещаю, может быть, незнакомые некоторым читателям периоды истории; это касается, например, раннего средневековья. Но из этих исторических глав я строжайшим образом выбрасываю все, что имело небольшое отношение или вовсе не имело никакого отношения к философии данного или последующего периода.

Проблема отбора материала для такой книги, как эта, порождает весьма большие трудности. Лишенная подробностей, книга становится сухой и неинтересной, обилие же деталей заключает в себе опасность сделать ее невыносимо длинной. Я стремился к компромиссу, исследуя воззрения только тех мыслителей, которые, на мой взгляд, имеют выдающееся значение, и упоминания в связи с ними о таких деталях (даже если они не являются определяющими), которые представляют ценность ввиду их иллюстративного и оживляющего характера.

Философия начиная с древнейших времен была не просто делом школ или споров между небольшими группами ученых людей. Она являлась неотъемлемой частью жизни общества и как таковую я и старался ее рассматривать. Если предлагаемая книга обладает какими-либо достоинствами, то источником их является указанная точка зрения.

Своим существованием эта книга обязана д-ру Альберту С. Бэрнесу, будучи первоначально задумана и частично прочитана в виде лекций на основе фонда Бэрнеса в Пенсильвании.

Как и при написании большинства моих сочинений, начиная с 1932 года мне все время оказывалась большая помощь в исследовательской работе, а также во многих других отношениях моей женой Патрицией Рассел.

Бертран Рассел

ВВЕДЕНИЕ¹

Концепции жизни и мира (world), которые мы называем «философскими», являются продуктом двух факторов: один из них представляет собой унаследованные религиозные и этические концепции, другой — такого рода исследования, которые могут быть названы «научными», употребляя это слово в самом широком смысле. Отдельные философы сильно различаются между собой в зависимости от пропорции, в какой эти два фактора входили в их систему, но наличие обоих является в определенной степени тем, что характеризует философию.

«Философия» — слово, которое употреблялось во многих смыслах, более или менее широких или узких. Я предлагаю употреблять это слово в самом широком смысле, который и попытаюсь теперь объяснить.

Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все *точное* знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все *догмы*, поскольку они превышают точное знание, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ницья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ницья Земля и есть философия. Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия. Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы или мы просто верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он

¹ Введение и главы I—X книги первой переведены А. Н. Чанышевым. — *Прим. ред.*

кажется астроному, — крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни или же все образы жизни являются только тшетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы его можем достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если вселенная неотвратно движется к гибели? Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется таковой, — просто максимально рафинированная глупость? На такие вопросы нельзя найти ответа в лаборатории. Теологи претендовали на то, чтобы дать на эти вопросы ответы и притом весьма определенные, но самая определенность их ответов заставляет современные умы относиться к ним с подозрением. Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, — дело философии.

К чему тогда, можете вы спросить, тратить время на подобные неразрешимые вопросы? На это можно ответить и с точки зрения историка и с точки зрения личности, стоящей перед ужасом космического одиночества.

Ответ историка, постольку, поскольку я способен его предложить, будет дан на протяжении этой работы. С того времени как люди стали способны к свободному размышлению, их действия в бесчисленных важных аспектах оказались в зависимости от их теорий относительно природы мира и человеческой жизни и от теорий о том, что такое добро и что такое зло. Это так же верно относительно настоящего времени, как и относительно прошлого. Чтобы понять эпоху или нацию, мы должны понять ее философию, а чтобы понять ее философию, мы должны сами в некоторой степени быть философами. Здесь налицо взаимная обусловленность: обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства. Это взаимодействие, имевшее место в течение веков, будет предметом последующего изложения.

Однако возможен и ответ, который является ответом скорее с точки зрения личности. Наука учит нас, что мы способны познавать, но то, что мы способны познавать, ограничено, и если мы забудем, как много лежит за этими границами, то утратим восприимчивость ко многим очень важным вещам. Теология, с другой стороны, вводит догматическую веру в то, что мы обладаем знаниями там, где фактически мы невежественны, и тем самым порождает некоторого рода дерзкое неуважение к Вселенной. Неуверенность перед лицом живых надежд и страхов мучительна, но она должна сохраняться, если мы хотим жить без поддержки утешающих басен. Нехорошо и то и другое:

забывать задаваемые философией вопросы и убеждать себя, что мы нашли бесспорные ответы на них. Учить тому, как жить без уверенности и в то же время не быть парализованным нерешительностью, — это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею.

Философия как нечто отличное от теологии возникла в Греции в VI веке до н. э. Пережив свою историю в античную эпоху, она снова, в эпоху возникновения христианства и падения Рима, была поглощена теологией. В течение своего второго великого периода, от XI до XIV века, она испытывает господство католической церкви, если не говорить о немногих великих мятежниках, таких, как император Фридрих II (1195—1250). Этому периоду был положен конец тем хаосом, который достиг своего кульминационного пункта в эпоху Реформации. Третий период — начиная с XVII столетия и вплоть до нашего времени — в большей степени, чем какой-либо из предшествующих, находится под влиянием науки. Традиционные религиозные верования сохраняют свое значение, но чувствуется необходимость их оправдания и видоизменения всюду, где наука, по видимому, требует этого. Немногие из философов этого периода являются ортодоксальными с католической точки зрения, в их теориях светское государство занимает более важное место, чем церковь.

Общественная связь и личная свобода, подобно религии и науке, находятся в состоянии конфликта или неустойчивого компромисса в течение всего этого периода. В Греции социальная связь обеспечивалась верностью по отношению к городу-государству; даже Аристотель, хотя в его время Александр сделал город-государство устаревшим явлением, не мог видеть какого-либо преимущества в другой политике. Степень, в какой индивидуальная свобода урезывалась долгом личности перед городом-государством, была весьма различна. В Спарте личность имела мало свободы, как это имеет место в современной Германии¹. Несмотря на эпизодические преследования, в Афинах в лучшие времена граждане обладали совершенно исключительной свободой от ограничений, налагаемых государством. Вплоть до Аристотеля в греческой мысли доминировало чувство глубокой религиозной и патриотической преданности городу-государству; ее этические системы были приспособлены к жизни граждан городов-государств и содержали в себе значительные политические элементы. Но концепции, соответствующие эпохе независимости греков, стали больше неприменимыми, как только греки оказались под властью сперва македонцев, а затем римлян. Это привело, во-первых, вследствие разрыва с традицией к утрате силы, а во-вторых, породило этику, более

¹ Настоящее сочинение написано до окончания второй мировой войны. Б. Рассел здесь говорит, следовательно, о фашистской Германии. — *Прим. ред.*

индивидуалистическую и менее общественную. Стоики рассматривали добродетельную жизнь скорее в плане отношения души к богу, чем гражданина к государству. Таким образом, они расчищали путь христианству, которое первое время было, подобно стоицизму, аполитичным учением, поскольку в течение первых трех столетий приверженцы христианства не имели никакого влияния на правительство. В течение шести с половиной веков, начиная с Александра Великого и кончая Константином, общественная связь обеспечивалась вовсе не философией и не старинным чувством преданности, но силой, прежде всего силой армии, а затем гражданской администрации. Римские армии, римские дороги, римское право и римские чиновники сперва создали, а потом охраняли мощное централизованное государство. Нельзя приписывать какую-либо роль римской философии в этом деле, потому что она не играла никакой роли.

На протяжении этого длительного периода греческие идеи, унаследованные от эпохи свободы, переживали процесс постепенного преобразования. Некоторые из старых идей, особенно те, которые мы должны рассматривать как специфически религиозные, выиграли сравнительно в своем значении; другие, более рационалистические, были отброшены в силу их несоответствия духу времени. Таким образом, поздние язычники видоизменяли греческую традицию, пока она не стала пригодной для слияния с христианским учением.

Христианство популяризировало важный взгляд, уже подразумевавшийся в учении стоиков, но чуждый общему духу античности: я имею в виду взгляд, согласно которому долг человека перед богом является более настоящим, чем его долг перед государством¹. Взгляд, что «мы должны слушаться скорее бога, чем человека», как говорили Сократ и апостолы, пережил обращение Константина, потому что ранние христианские императоры были арианами или склонялись к арианизму. Когда же императоры стали ортодоксальными, этот взгляд канул в вечность. В Византийской империи он оставался в тени; так же обстояло дело в последующем и в Российской империи, которая заимствовала свое христианство из Константинополя. Но на Западе, где католические императоры были почти немедленно замещены (за исключением отчасти Галлии) еретическими варварами-завоевателями, превосходство религиозного долга перед политическим сохранилось и в некоторой степени продолжает сохраняться в настоящее время.

Вторжение варваров на шесть веков положило конец существованию цивилизации в Западной Европе. Она еще теплилась в Ирландии, пока датчане не разрушили ее и там в IX веке,

¹ Этот взгляд был известен в более ранние времена: он высказывается, например, в «Антигоне» Софокла. Но до стоиков мало кто придерживался такого взгляда.

но прежде, чем угаснуть совсем, она породила одну замечательную фигуру — Иоанна Скота Эриугену. В Восточной империи греческая цивилизация в неизменном состоянии, как в музее, просуществовала до падения Константинополя в 1453 году, но, кроме художественной традиции и юстиниановского кодекса римского права, Константинополь не дал миру ничего значительного.

В течение этого периода мрака, с конца V века до середины XI века, западноримский мир претерпел некоторые очень интересные изменения. Конфликт между долгом по отношению к богу и по отношению к государству, который принесло с собой христианство, принял форму конфликта между церковью и королем. Церковная юрисдикция папы распространилась на Италию, Францию и Испанию, Великобританию и Ирландию, Германию, Скандинавию и Польшу. Сначала за пределами Италии и Южной Франции контроль папы над епископами и аббатами был очень слаб, но со времени Григория VII, умершего в XI веке, этот контроль стал реальным и действенным. С этого времени духовенство всей Западной Европы превратилось в единую организацию, направляемую из Рима и стремящуюся к власти умно и непреклонно. Духовенство обычно, вплоть до начала XIV столетия, одерживало победы в своих конфликтах со светскими властями. Конфликт между церковью и государством был не только конфликтом между церковниками и мирянами, он представлял собой также возрождение конфликта между средиземноморским миром и северными варварами. Единство церкви было повторением единства Римской империи: церковная служба велась на латинском языке, руководящие деятели церкви происходили по большей части из Италии, Испании или Южной Франции. Их образование после своего возрождения вновь стало классическим, их понятия о праве и правительстве были бы более понятны Марку Аврелию, чем современным им монархам. Церковь в своем лице сочетала одновременно преемственность по отношению к прошлому и все наиболее цивилизованное в настоящем.

Светская власть, напротив, находилась в руках королей и баронов тевтонского происхождения, стремящихся сохранить все возможное из тех институтов, которые они принесли из лесов Германии. Абсолютная власть была чужда этим институтам, она казалась сильным завоевателям пустой и безжизненной законностью. Король должен был делить свою власть с феодальной аристократией, но все в равной степени считали, что им позволены время от времени взрывы страстей в форме войны, убийства, грабежа или насилия. Монархи могли раскаиваться, ибо они были искренне религиозными людьми, тем более что раскаяние было, в конце концов, само по себе только разновидностью страсти. Но церковь никогда не могла воспитать в них спокойной умеренности хорошего поведения, которого современ-

ный работодатель требует от своих служащих и обычно добивается его. Какая польза от завоевания мира, если они не могут пить, убивать и любить в соответствии со своим настроением? И почему это должны они со своими армиями гордых рыцарей подчиняться предписаниям книжников, давших обет безбрачия и лишенных вооруженной силы? Вопреки церковному неодобрению, они сохраняли дуэли, ордалии [судебные поединки, или «божьи суды». — *Перев.*], организовывали турниры, по-рыцарски любили; в ярости они даже убивали известных церковников.

Все вооруженные силы оставались на стороне королей, и тем не менее церковь побеждала. Церковь брала верх отчасти потому, что она обладала почти полной монополией на образование, а отчасти потому, что короли постоянно воевали друг с другом, но главным образом в силу того, что, за немногими исключениями, правители и народ были в равной степени глубоко убеждены, что церковь является всемогущей. Церковь могла решить, проведет ли тот или иной король вечность в раю или в аду, церковь могла освободить подданных от долга повиновения и тем самым вызвать восстание. Более того, церковь олицетворяла порядок в противоположность анархии и потому приобретала поддержку возникающего торгового класса. В Италии, в частности, последнее обстоятельство имело решающее значение.

Попытка тевтонцев сохранить хотя бы частичную независимость от церкви находила свое выражение не только в политике, но и в искусстве, романах, рыцарстве и войне. В интеллектуальном отношении эта попытка отразилась слабо, ибо образование находилось почти полностью в руках духовенства. Ходячая философия средневековья не является точным зеркалом своей эпохи, она отражает только то, что думала одна партия. Среди духовенства тем не менее, особенно среди францисканских монахов, были люди, в силу различных причин несогласные с папой. Кроме того, в Италии культура распространилась среди мирян на несколько столетий раньше, чем севернее Альп. Фридрих II, пытаясь основать новую религию, представлял в своем лице крайнюю антипапскую культуру, тогда как Фома Аквинский, родившийся в Неаполитанском королевстве, где правил Фридрих II, остается вплоть до наших дней классическим представителем философии папства. Пятьюдесятью годами позднее Данте достигает синтеза и дает единственное гармоничное изложение законченной средневековой системы идей.

После Данте, по различным политическим и духовным причинам, средневековый философский синтез распадается. Пока этот синтез сохранялся, он отличался своеобразной опрятностью и миниатюрной полнотой и законченностью. С чем бы ни сталкивалась эта система, она все приводила в точное соответствие со всем остальным содержанием своего весьма ограниченного

мира. Но великая ересь, умиротворительное движение и папство эпохи Возрождения подготовили Реформацию, которая разрушила единство христианского мира и схоластическую теорию правительства, имеющего своим центром папу. Новые познания о древности, а также о форме Земли породили в эпоху Возрождения в человеке чувство усталости от систем, которые должны были теперь восприниматься как духовная тюрьма. Астрономия Коперника поставила Землю и человека в более скромное положение по сравнению с тем, которое они занимали в системе Птолемея. Среди ученых стремление к собиранию новых фактов уступило место стремлению рассуждать, анализировать и систематизировать. Хотя в области искусства Возрождение все еще придерживается строгого порядка, в мышлении оно предпочитает большой и плодотворный беспорядок. В этом отношении Монтень — наиболее типичный представитель своей эпохи.

В политической теории, как и везде, за исключением искусства, порядок был нарушен. В течение средних веков, на практике столь спокойных и бурных, в области мысли господствовали страсть к законности и наиболее строгая теория политической власти. В конечном счете всякая власть исходит от бога. В священных делах он уполномочил к власти папу, а в светских — императора. Но и папа и император утратили свое значение в течение XV столетия. Папа стал просто одним из итальянских князей, вовлеченным в невероятно сложную и неразборчивую в средствах итальянскую политическую игру. Новые национальные монархии во Франции, Испании и Англии обладали на своей территории властью, которой ни папа, ни император не могли оспаривать. Национальное государство приобрело, особенно благодаря пороху, влияние на чувства и мысли людей, которого раньше оно не имело и которое неуклонно разрушало все, что оставалось от римской веры в единство цивилизации.

Этот политический беспорядок нашел свое выражение в макиавеллевском «Князе». При отсутствии какого-либо ведущего принципа политика становится неприкрытой борьбой за власть. В «Князе» дается тонкий совет, как надо успешно вести такую игру. То, что случилось в великую эпоху Греции, произошло снова в Италии эпохи Возрождения: традиционные моральные ограничения исчезли, потому что в них увидели связь с предразсудком; освобождение от пут возбудило в людях энергию и творчество, привело к редкому расцвету гения, но анархия и предательство, неизбежно следующие за упадком морали, обессилили итальянцев как нацию, и итальянцы попали, подобно грекам, под господство наций, менее цивилизованных, чем они сами, но не в такой мере лишенных общественной связи.

Однако в данном случае результат был менее разрушителен, чем в Греции, потому что новые могущественные нации оказались (за исключением Испании) столь же способными к великим достижениям, как и сами итальянцы незадолго перед этим.

Начиная с XVI века история европейской мысли определяется Реформацией. Реформация — сложное и многостороннее движение, она обязана своими успехами многим причинам. В основном это мятеж северных наций против восстановленного господства Рима. Религия являлась силой, подчинившей Север, но в Италии религия пришла в упадок: папство как институт сохранилось и извлекало громадную дань из Германии и Англии, но эти пока еще набожные нации не могли чувствовать почтение к Борджиа и Медичи, которые специализировались на том, что спасали души от чистилища в обмен на деньги, которые сами тратили на роскошь и разврат. Национальные, экономические и моральные мотивы слились воедино, чтобы усилить мятеж против Рима. Более того, короли вскоре поняли, что стань церковь на их территории только национальной, они смогли бы достигнуть над ней господства, а тем самым приобрести и у себя дома еще большее могущество, чем раньше, когда делили власть с папой. По всем этим причинам теологические нововведения Лютера приветствовались в равной степени правителями и народом большей части Северной Европы.

Католическая церковь ведет свое происхождение из трех источников. Ее священная история была еврейской, ее теология — греческой, а ее правление и каноническое право, по крайней мере косвенно, — римскими. Реформация отвергла римские элементы, смягчила греческие и очень усилила еврейские. Она, таким образом, сотрудничала с националистскими силами, губившими дело социальной сплоченности, осуществленное сначала Римской империей, а затем католической церковью. Согласно католической доктрине, божественное откровение не закончилось с созданием Писания, но продолжается из века в век через посредство церкви, поэтому личность должна подчинять ей свои частные мнения. Протестанты, напротив, отвергли церковь как посредника в откровении; истину следует искать только в библии, которую каждый человек может толковать для себя по-своему. Если люди разойдутся в своем истолковании, то нет такой назначенной богом силы, которая могла бы решить этот спор. На практике государство претендовало на права, ранее принадлежавшие церкви, но то было узурпацией. Теория протестантизма не признавала земного посредника между душой и богом.

Эта перемена имела важные последствия. Истина должна была больше подтверждаться не консультативной властью, а внутренним созерцанием. Возникла быстро развившаяся тенденция к анархизму в политике, к мистицизму в религии, который всегда с трудом укладывался в рамки католической ортодоксии. Получился не единый протестантизм, а множество сект, не единая философия, противостоящая схоластике, а столько философских систем, сколько стало философов, и не один император, как в XIII веке, противостоял папе, а большое число еретических королей. В итоге как в мышлении, так и в литературе разви-

вается постоянно углубляющийся субъективизм, проявляющийся первое время как благотворное освобождение от духовного рабства, но неуклонно ведущий к враждебной для социального здоровья изоляции личности.

Современная философия начинается с Декарта, для которого основным бесспорным положением являлось положение о существовании лишь самого себя и своих собственных мыслей, из чего следует заключать о существовании внешнего мира. Это, только первая стадия в развитии, которое привело через Беркли и Канта к Фихте, для которого все — только эманация «я». Это было безумие, и, столкнувшись с такой крайностью, философия с тех пор пыталась и пытается перенестись в мир будничного здравого смысла.

Субъективизм в философии, анархизм в политике идут рука об руку. Уже во времена, когда еще жив был Лютер, незванные, непризнанные апостолы развили доктрину анабаптизма, который в течение некоторого времени господствовал в городе Мюнстере. Анабаптисты отменили все законы, поскольку они утверждали, что хороший человек будет руководиться в любой момент святым духом, который не может быть связан формулами. Исходя из этой предпосылки, они пришли к коммунизму¹. Вскоре они были истреблены после героического сопротивления. Но их доктрина в более мягкой форме распространилась в Голландии, Англии и Америке; исторически она явилась источником квакерства. Еще более дикая форма анархизма, уже не связанная с религией, возникает в XIX веке. В России и в меньшей степени в Испании и в Италии он имел значительный успех² и вплоть до наших дней остается пугалом для американских иммиграционных властей. Эта современная, хотя и антирелигиозная форма многое еще сохраняет от духа раннего протестантизма; она отличается тем, что главным образом направляет против светских правительств ту враждебность, которую Лютер направлял против пап.

Субъективность, которой однажды дали волю, не может быть заключена в какие-либо границы, пока она не достигнет своего

¹ Речь идет о «Мюнстерской коммуне», которая была установлена в 30-х годах XVI века анабаптистами. В основе ее возникновения лежал протест плебейских слоев немецкого народа против крупной феодальной собственности и стремление установить «тысячелетнее царство» на земле на принципах *уравнительного коммунизма*. Анабаптисты не провозглашали отмены частной собственности, они произвели лишь отмену денег, практиковали общие трапезы и т. д.; они, таким образом, отнюдь не были и не могли быть сторонниками научного коммунизма — *Прим. ред.*

² Напротив, в России XIX столетия не существовало анархизма как общественного течения или партии, тогда как в Испании и Италии, а также во Франции и некоторых других странах Западной Европы начиная с 40-х годов XIX века анархизм представлял собой известную общественную силу, за которой стояли некоторые отсталые слои рабочего класса, поверившие в мелкобуржуазную проповедь Прудона и Бакунина. — *Прим. ред.*

логического конца. Протестантское акцентирование на индивидуальной совести в области морали, в сущности, было анархическим. Привычка и обычай являлись настолько сильными, что (за исключением случайных взрывов, вроде мюнстерского) последователи индивидуализма в этике продолжали действовать добродетельным образом в соответствии с традицией. Но это было неустойчивое равновесие. Культ «чувственности» XVIII века начал разрушать его: действие вызвало восхищение не благодаря своим благим последствиям и не благодаря своему соответствию моральному кодексу, но благодаря вызвавшему его чувству. Из такого отношения развился культ героя, выраженный Карлейлем и Ницше, и байроновский культ неистовой страсти, какова бы она ни была по своему содержанию.

Романтическое движение в искусстве, литературе и политике связано с этим субъективным способом судить о людях не как о членах общества, но как об эстетически прекрасных предметах созерцания. Тигры более прекрасны, чем овцы, но мы предпочитаем видеть их за решеткой. Типичный романтик отодвигает решетку и радуется великолепным прыжкам тигра, уничтожающего овец. Он призывает людей вообразить себя тиграми; но когда его призыв достигает успеха, результаты оказываются не совсем приятными

В ответ на наиболее безумные формы субъективизма в современную эпоху последовали различные реакции. Во-первых, половинчатая, компромиссная философия, доктрина либерализма, которая пыталась определить соответствующие сферы для личности и для правительства. В современной форме эта попытка берет свое начало у Локка, который выступал как против «энтузиазма» — индивидуализма анабаптистов, так и против абсолютного авторитета и слепого преклонения перед традицией. Более радикальное движение привело к доктрине преклонения перед государством, которая придает государству такое же значение, какое католицизм придавал церкви или даже иногда богу. Гоббс, Руссо и Гегель представляют различные этапы этой теории, а их доктрины практически реализованы Кромвелем, Наполеоном и фашистской Германией.

На протяжении всего длительного развития, от VI века до н. э. и до наших дней, философы делились на тех, кто стремился укрепить социальные узы, и на тех, кто хотел ослабить их. С этим различием были связаны другие. Сторонники дисциплины защищали некоторые догматические системы, старые или новые, а следовательно, были вынуждены в большей или меньшей степени занимать позиции, враждебные науке, поскольку их догмы не могли быть доказаны эмпирическим путем. Все они почти неизменно учили, что счастье не является благом, но что ему следует предпочесть «благородство» или «героизм». Они питали симпатию к иррациональной части человеческой природы, поскольку чувствовали, что разум враждебен социальной

связи. Сторонники доктрины свободы воли, исключая крайних анархистов, со своей стороны тяготели к научному, утилитарному, рационалистическому, враждебному неистовой страсти. Они склонны были выступать против всех более глубоких форм религии. Этот конфликт существовал в Греции еще до возникновения того, что мы признаем в качестве философии, и он совершенно явственно выражен у представителей самой ранней греческой мысли. Видоизменившись, он сохраняется вплоть до настоящего времени и, несомненно, сохранится в течение многих грядущих веков.

Ясно, что каждая сторона в этом конфликте, поскольку дело касается того, что же сохраняется в течение длительного исторического периода, отчасти права и отчасти заблуждается. Социальная связь является необходимостью, и человечество никогда не достигло бы успеха в установлении сплоченности только разумными доводами. Каждое общество подвержено двум противоположным опасностям: с одной стороны, опасности окостенения из-за слишком большой дисциплины и почтения к традиции, а с другой стороны, опасности разложения или подчинения иностранному завоеванию вследствие роста индивидуализма и личной независимости, которые делают невозможным сотрудничество. Вообще значительные цивилизации начинаются с жестоких и суеверных систем, постепенно ослабевающих и приводящих на определенной стадии к эпохе блестящих гениев, в продолжение которой благо старой традиции сохраняется, а зло, связанное с разрушением этой традиции, еще не получило своего развития. Но когда зло обнаруживается, оно приводит к анархии, следствием которой неизбежно будет новая тирания, порождающая новый синтез, охраняемый новой системой догм. Доктрина либерализма является попыткой избежать этого бесконечного колебания. Сущность либерализма состоит в попытке укрепить социальный порядок, который не основывался бы на иррациональных догмах, и обеспечить стабильность без введения ограничений больших, чем это необходимо для сохранения общества. Может ли быть успешной эта попытка, решит только будущее.

К н и г а п е р в а я

ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ

ДОСОКРАТИКИ

Глава I

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГРЕЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Во всей истории нет ничего более удивительного и ничего более трудного для объяснения, чем внезапное возникновение цивилизации в Греции. Многое из того, что создает цивилизацию, уже существовало в течение тысячелетий в Египте и Месопотамии и распространилось оттуда в соседние страны. Но некоторых элементов недоставало, пока они не были восполнены греками. Чего они достигли в искусстве и литературе, известно каждому, но то, что они сделали в чисто интеллектуальной области, является даже еще более исключительным. Они изобрели математику¹, науку и философию; на место простых летописей они впервые поставили историю; они свободно рассуждали о природе мира и целях жизни, не обремененные путами какого-либо традиционного ортодоксального учения. Происшедшее было настолько удивительным, что люди до самого последнего времени довольствовались изумлением и мистическими разговорами о греческом гении. Однако вполне возможно научное понимание развития Греции, и такое исследование стоит затраченного времени.

Философия начинается с Фалеса. К счастью, можно легко установить, когда он жил, так как Фалес предсказал затмение, происшедшее, согласно подсчетам астрономов, в 585 году до н. э. Философия и наука — они сперва не разделялись — возникли, таким образом, в начале VI века. Что же происходило в Греции и в соседних странах в предшествующий этому период? Об этом можно говорить только предположительно, но в наш век благодаря археологии у нас гораздо больше знаний, чем было у наших дедов.

¹ Арифметика и кое-что из геометрии были уже у египтян и вавилонян, но по преимуществу в форме чисто эмпирических правил. Дедуктивное умозаключение из общих посылок — греческое нововведение.

Искусство письма было изобретено в Египте около 4000 лет до н. э. в Вавилонии же — ненамного позднее. В каждой стране письменность начиналась с рисунков, изображающих предметы, о которых шла речь. Эти рисунки вскоре приобрели условный характер, слова уже представлялись не рисунками, а идеограммами, как это все еще имеет место в современном Китае. В течение тысячелетий эта громоздкая система развилась в алфавитную письменность.

Цивилизация в Египте и Месопотамии обязана своим ранним развитием Нилу, Тигру и Евфрату, которые делали сельское хозяйство самым легким и производительным занятием. Она во многом сходна с цивилизацией, которую испанцы застали в Мексике и в Перу. Обожествляемый царь имел деспотическую власть; в Египте он владел всей землей. Царь имел особенно сокровенные отношения с верховным богом, увенчивавшим политеистическую религию. Существовала военная, а также жреческая аристократия. Если царь оказывался несильным или был занят в тяжелой войне, жреческая аристократия чувствовала себя способной покушаться на царскую власть. Землю возделывали принадлежавшие царю, аристократии и жречеству рабы.

Между египетской и вавилонской теологией имеются существенные различия. Египтяне больше думали о смерти, они верили, что души умерших опускаются в подземное царство, где их ждет суд Осириса, решение которого определяется их образом жизни на земле. Они думали, что в конце концов душе предстоит возвращение в тело. Эта вера проявлялась в бальзамировании умерших и в постройке роскошных пирамид. Пирамиды строились различными фараонами в конце IV и в начале III тысячелетия до н. э. Затем египетская цивилизация приобретала все более стереотипный характер; прогресс становится невозможным благодаря религиозному консерватизму. Около 1800 года до н. э. Египет завоевывают семиты — гиксосы, управлявшие страной около двух столетий. Они не оказали на Египет значительного влияния, но их присутствие в этой стране послужило распространению египетской цивилизации в Сирии и в Палестине.

История (development) Вавилонии была более воинственной, чем история Египта. Правящей расой первоначально были не семиты, а так называемые шумеры, чье происхождение неизвестно. Шумеры изобрели клинописное письмо, перенятое затем от них завоевателями семитами. До того как Вавилон приобрел первенство и основал империю, существовали различные независимые города, которые в течение определенного периода воевали друг с другом. Боги других городов отошли на второй план, бог Вавилона Мардук занял примерно такое же положение, какое затем занимал Зевс в греческом пантеоне. В Египте имела место та же картина, только значительно раньше.

Как и другие древние религии, религии Египта и Вавилонии являлись первое время культами плодородия. Земля олицетворяла женский пол, а солнце — мужской. Обычно воплощением мужского плодородия считался бык, и быки-боги были общепризнаны. Высшей среди богинь в Вавилонии была богиня земли Иштар. Во всей Западной Азии под различными именами почиталась Великая мать. Греки-колонисты, основывая в Малой Азии храмы этой богини, называли ее Артемидой и переняли существовавший там культ. Так возникла «Диана эфесцев»¹. Христианство превратило ее в деву Марию. Именно совет в Эфесе узаконил титул «божьей матери», принадлежащий нашей богородице.

Политические мотивы там, где религия была связана с имперским правительством, весьма сильно послужили преобразованию ее примитивных черт. Бог или богиня стали ассоциироваться с государством, и они должны были теперь способствовать не только обильному урожаю, но и военной победе. Богатая жреческая каста разработала обрядовую сторону и теологию, в пантеон богов она поместила нескольких богов из составных частей империи.

Благодаря связи религии с правительством богов стали связывать также с моралью. Законодатели получали свои кодексы от бога; таким образом, нарушение закона сделалось проявлением неверия. Древнейшим из известных до сих пор правовых кодексов является кодекс Хаммурапи, вавилонского царя (около XXI века до н. э.); как утверждал царь, этот кодекс был получен им от Мардука. Связь между религией и моралью в древнюю эпоху становилась с течением времени все более тесной.

В отличие от египетской вавилонская религия больше касалась процветания в этом мире, чем счастья в будущем. Магия, прорицание и астрология, хотя они были свойственны не только Вавилонии, все же там были развиты более, чем где-либо в другом месте. Именно через Вавилон главным образом они приобрели влияние в более поздние периоды древности. Из Вавилона вышло кое-что, относящееся к науке: разделение дня на 24 часа и круга на 360 градусов, а также открытие периодичности затмений, что позволило с достоверностью предсказывать лунные затмения, а солнечные — с некоторой степенью вероятности. Как увидим далее, эти достижения вавилонян были использованы Фалесом.

Египетская и месопотамская цивилизации были земледельческими, а цивилизации окружающих племен (nations) первое время оставались пастушескими. Развитие торговли, вначале исключительно морской, внесло новый элемент. Вплоть

¹ Диана — латинский эквивалент Артемиды. Именно последняя упоминается в греческом Новом завете там, где в нашем переводе речь идет о Диане.

до I тысячелетия до н. э. оружие делали из бронзы, а племена, не имевшие на своей собственной территории необходимых металлов, были вынуждены приобретать их путем торговли или при помощи пиратства. Пиратство являлось временным средством. Там, где социальные и политические условия приобрели достаточно устойчивый характер, торговля оказалась более выгодным занятием. Пионером в торговле, по-видимому, выступил остров Крит, ибо в течение приблизительно одиннадцати веков, вероятно с XXV до XIV века до н. э., на Крите существовала передовая в художественном отношении культура, известная под названием минойской. То, что уцелело от критского искусства, производит впечатление бодрости и почти декадентской роскоши; этим оно весьма отличается от устрашающей угрозы египетских храмов.

Об этой значительной цивилизации почти ничего не было известно до произведенных сэром Артуром Эвансом и другими раскопок. Это была морская цивилизация, тесно связанная (за исключением времени гиксосов) с Египтом. Из египетских картин видно, что критские моряки вели весьма значительную торговлю между Египтом и Критом. Своего наивысшего развития эта торговля достигла около 1500 года до н. э. По-видимому, критская религия имела много общего с религиями Сирии и Малой Азии, но в искусстве наблюдается большее сходство с египетским искусством, хотя критское искусство очень оригинально и изумительно жизнерадостно. Центр критской цивилизации — так называемый «дворец Миноса» в Кноссе, о котором сохранилась память в традиции классической Греции. Критские дворцы были весьма величественными сооружениями, но приблизительно к концу XIV столетия до н. э. были разрушены, вероятно греческими завоевателями. В основу хронологии критской истории положены египетские предметы, найденные на Крите, и критские предметы, найденные в Египте. Повсюду здесь наши знания зависят от археологических данных.

Критяне поклонялись богине или, может быть, нескольким богиням. Наиболее несомненной богиней была «Повелительница животных», которая была охотницей и, возможно, являлась прообразом классической Артемиды¹. Она, по-видимому, была также матерью: ее молодой сын являлся единственным (если не считать «Повелителя животных») богом мужского пола. Имеются некоторые свидетельства относительно веры в загробную жизнь, согласно которой, как и в египетских верованиях, земные дела получают вознаграждение или возмездие. Но в целом критяне кажутся, судя по их искусству, жизнерадостным народом, который не был подавлен сколько-нибудь сильно мрач-

¹ Она имела двойника мужского пола, или супруга, — «Повелителя животных», но он менее значителен. Гораздо позднее Артемиду отождествляют с Великой матерью Малой Азии.

ными предрассудками. Они любили бои быков, во время которых тореодоры — как мужчины, так и женщины — показывали изумительное акробатическое искусство. Бои быков являлись религиозными праздниками, и сэр Артур Эванс думает, что исполнители принадлежали к самой высшей знати. Сохранившиеся картины полны динамики и реализма.

Критяне обладали линейным письмом, но оно до сих пор не расшифровано. Дома они были миролюбивы, и их города не окружали крепостные стены. Несомненно, что защитой для критян служило их морское могущество.

До своей гибели минойская культура распространилась (около XVI столетия до н. э.) на материковую Грецию, где продолжала существовать претерпевая постепенное вырождение, почти до IX столетия до н. э. Эта материковая цивилизация известна под названием микенской; мы знаем о ней благодаря царским гробницам, а также благодаря крепостям, расположенным на вершинах холмов, которые свидетельствуют о большем страхе перед военным нападением, чем это было на Крите. И гробницы и крепости сохранились, чтобы действовать на воображение классической Греции. Старейшие произведения искусства в дворцах представляли собой действительно изделия критского искусства или же искусства, весьма к нему близкого. Микенская цивилизация, вырисовывающаяся сквозь дымку легенд, описана Гомером.

В истории микенцев имеется много неопределенного. Обязаны ли они своей цивилизацией завоеванию их критянами? Говорили ли они по-гречески или принадлежали к местной, более древней расе? На эти вопросы невозможно дать определенного ответа, но в целом кажется вероятным, что они были завоевателями, говорившими по-гречески, и что по крайней мере аристократия состояла из белокурых завоевателей с севера, принесших с собой греческий язык¹.

Греки пришли в Грецию тремя последовательными волнами: сперва ионийцы, за ними ахейцы, а последними дорийцы. Ионийцы, хотя и были завоевателями, по-видимому, усвоили критскую культуру довольно полно, как позднее римляне усвоили греческую цивилизацию. Но они были разогнаны и почти целиком изгнаны своими преемниками — ахейцами. Из хеттских табличек, найденных при городе Богазкеой, известно, что ахейцы создали большую организованную империю в XIV веке до н. э. Микенская цивилизация, ослабленная войной ионийцев и ахейцев, была практически разрушена дорийцами — последними греческими завоевателями.

Если прежние завоеватели в основном усваивали минойскую религию, то дорийцы сохранили исконную индоевропейскую

¹ Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, p. 11 и далее.

религию своих предков. Религия микенских времен тем не менее продолжала существовать, особенно среди низших классов. Поэтому религия классической Греции оказалась смесью двух религий.

Хотя вышеприведенное описание кажется правдоподобным, следует помнить, что мы не знаем, были ли микенцы греками или нет. Что мы действительно знаем, так это то, что цивилизация погибла, что приблизительно в то время, когда ее существование подходило к концу, железо вытеснило бронзу и что морское превосходство на некоторое время перешло к финикийцам.

Но в течение последнего периода микенской эпохи и после ее гибели некоторые из завоевателей оседали и становились земледельцами, тогда как другие устремлялись дальше, сперва на острова и в Малую Азию, а затем на Сицилию и в Южную Италию, где они основывали города, живущие морской торговлей. Именно в этих приморских городах греки впервые сделали качественно новый вклад в цивилизацию; первенство же Афин пришло позднее, а когда оно наступило, то также было связано с морским могуществом.

Материковая часть Греции является гористой страной, которая в значительной своей части бесплодна. Но зато там много плодородных долин, имеющих свободный доступ к морю и отрезанных горами от удобных сухопутных коммуникаций между собой. В этих долинах и возникли небольшие самостоятельные общества, живущие земледелием, концентрирующиеся вокруг города и обычно расположенные вблизи моря. В таких условиях было естественным, что коль скоро население того или иного общества становилось слишком большим по сравнению с его внутренними ресурсами, то те, кто не имел возможности жить на земле, вынуждены были заняться мореходством. Города материковой Греции основывали колонии часто в местах, где легче было найти средства к существованию, чем дома. Таким образом, в древнейший исторический период греки Малой Азии, Сицилии и Италии оказались богаче греков, живших в материковой Греции.

В различных частях Греции общественные системы были весьма различны. В Спарте небольшой слой аристократии существовал за счет порабощенных илотов другой расы; в беднейших земледельческих районах ее население составляли главным образом крестьяне, возделывающие свою землю с помощью своих семей. Но там, где процветали торговля и промышленность, свободные граждане обогащались путем эксплуатации рабов: мужчин — в рудниках, женщин — в текстильном производстве. В Ионии рабами были люди из окружающих варварских племен. Рабов, как правило, вначале приобретали на войне. С увеличением богатства усугублялась изоляция знатных женщин, которые позднее стали уже принимать весьма малое участие в раз-

личных сторонах жизни греческой цивилизации. Исключением была Спарта.

Развитие шло весьма единообразно: сперва от монархии к аристократии, затем к чередованию тирании и демократии. Цари не имели абсолютной власти, как в Египте и в Вавилонии; они правили с участием совета старейшин и не могли безнаказанно нарушать обычаи. «Тирания» не означала непременно плохого управления, но лишь правление человека, чье притязание на власть не основывалось на принципе наследования. «Демократия» означала правление всех граждан, в число которых не входили женщины и рабы.

Первые тираны, напоминающие Медичи, приобрели власть благодаря тому, что были богатейшими представителями соответствующих плутократий. Часто источники их богатства состояли во владении золотыми и серебряными рудниками, сделавшимися более доходными благодаря новому институту монетной системы, пришедшему из смежного с Ионией Лидийского царства¹. По-видимому, чеканка монеты была изобретена незадолго до VII века до н. э.

Одним из самых главных результатов, который получили греки от торговли и пиратства — вначале эти два рода деятельности едва ли различались, — было приобретение искусства письма. Хотя в Египте и в Вавилонии письмо существовало в течение тысячелетий и минойские критяне также имели письменность, которая еще не расшифрована, тем не менее нет решающих свидетельств в пользу того, что греки знали письменность приблизительно до X века до н. э. Они научились этому искусству от финикийцев, которые, подобно другим обитателям Сирии, испытали влияние Египта и Вавилонии и вплоть до возникновения греческих городов в Ионии, Италии, Сицилии удерживали превосходство на море и в морской торговле. В XIV веке до н. э. в письме к Эхнатону («еретическому» фараону Египта) сирийцы пользовались все еще вавилонской клинописью, но Хирам из Тира (969—936 годы до н. э.) уже употреблял финикийский алфавит, который, вероятно, развился из египетской письменности.

Египтяне сначала применяли чисто рисуночное письмо. Постепенно рисунки приобретали все более условный характер, стали изображать слоги (первые слоги названий изображаемых вещей) и, наконец, отдельные буквы по принципу: «л» означало «лучник», который стрелял в лягушку².

Этот последний успех, которого добились в сколько-нибудь законченной форме отнюдь не египтяне, а финикийцы, означал создание алфавита со всеми его преимуществами. Греки,

¹ См. P. N. Uge, *The Origin of Tyranny*.

² Например, «гимель» — третья буква еврейского алфавита — означает «верблюд», и ее знак является условным изображением верблюда.

заимствовав у финикийцев это изобретение, изменили алфавит так, чтобы он мог обслуживать их язык. При этом они сделали важные нововведения, добавив гласные, тогда как финикийский алфавит состоял из знаков, обозначающих одни согласные. Не может быть сомнения, что приобретение этого удобного способа письма значительно ускорило прогресс греческой цивилизации.

Гомер был первым выдающимся продуктом эллинской цивилизации. Все суждения относительно Гомера предположительны, но, по-видимому, наилучшим было то мнение, согласно которому под этим именем скрывается скорее целый ряд поэтов, а не одна личность. Для завершения «Илиады» и «Одиссеи» потребовалось, вероятно, около двухсот лет. Некоторые считают, что эти поэмы были созданы в период от середины VIII до середины VI столетия до н. э.¹, тогда как другие утверждают, что «Гомер» был почти закончен в конце VIII столетия до н. э.²

Гомеровские поэмы в известной нам форме принесены в Афины Писистратом, правившим там (с перерывами) с 560 до 527 года до н. э. С этого времени и впредь афинская молодежь заучивала Гомера наизусть, и это сделалось наиболее важной частью образования. В некоторых частях Греции, особенно в Спарте, Гомер получил такое признание лишь в более позднее время.

Гомеровские поэмы, подобно изысканным рыцарским романам позднего средневековья, отражали точку зрения цивилизованной аристократии, которая игнорировала различные предрассудки, еще сохранившиеся среди населения, как плебейские. В более поздние времена многие из этих предрассудков появились снова на свет божий.

На основе данных антропологии современные авторы пришли к выводу, что, будучи весьма далек от первобытного примитивизма, Гомер явился преобразователем (*exurgator*), который отстаивал высшие классовые идеалы городского просвещения и который напоминал рационализатора древних мифов в XVIII веке. Олимпийские боги, представлявшие религию у Гомера, были вовсе не единственными объектами поклонения греков, касалась ли это эпохи самого Гомера или более поздней эпохи. В народной религии имелись и другие, более темные и дикие элементы, которые были загнаны в подполье греческим интеллектом в пору его расцвета, но ждавшие лишь момента слабости или страха, чтобы совершить нападение. Во времена упадка оказалось, что верования, отброшенные Гомером и наполовину похороненные в классический период, продолжают жить. Этот факт объясняет многое из того, что иначе показалось бы противоречивым и удивительным.

¹ K. J. Beloch, *Griechische Geschichte*, Kap. XII.

² M. Rostovtseff, *History of the Ancient World*, Vol. I, p. 399.

Первобытная религия всюду носила скорее племенной, чем личный характер. С ней были связаны определенные ритуалы, которые должны были способствовать посредством симпатической магии осуществлению интересов племени, касавшихся особенно плодородия — растительного, животного и человеческого. Зимнее солнцестояние считалось временем, когда солнце следовало ободрять, чтобы оно более не убывало в силе, весна и сбор урожая также требовали соответствующих обрядов. Эти обряды часто были таковы, что вызывали сильное коллективное возбуждение, в котором индивиды утрачивали чувство своей разобщенности и начинали чувствовать себя одним целым со всем племенем. Во всем мире на определенной ступени религиозной эволюции существовали обряды, при которых убивали и поедали священных животных и людей. Различные районы переживали эту стадию в самое разное время. Принесение в жертву богам людей сохранялось обычно дольше, чем обрядовое поедание человеческих жертв; в Греции человеческие жертвоприношения иногда практиковались даже в начале исторического периода. Ритуалы плодородия без подобных жестокостей были свойственны всей Греции, в частности элевсинские мистерии по своему символизму, в сущности, являлись земледельческими праздниками.

Следует признать, что религия у Гомера не слишком религиозна. Его боги вполне человечески; они отличаются от людей только бессмертием и обладанием сверхчеловеческими способностями. В моральном отношении им нельзя отдать никакого предпочтения перед человеком, и трудно понять, как они могли внушать большое благоговение. В некоторых местах у Гомера, вероятно более поздних, они трактуются с вольтеровской непочитительностью. Такие истинно религиозные чувства, которые могут быть обнаружены у Гомера, относятся не столько к богам Олимпа, сколько к призрачным существам, таким, как Судьба, Необходимость или Рок, которым подчинен даже Зевс. Идея Судьбы оказала большое влияние на всю греческую мысль, и она, возможно, была одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон.

Гомеровские боги — это боги аристократии завоевателей, а не боги полезного плодородия тех, кто действительно возделывал землю. Гилберт Марри пишет: «Боги большинства наций претендовали на роль создателей мира. Олимпийцы не претендовали на это. Самое большее, что они когда-либо сделали, состояло в том, что они завоевали его... Что же они делают после того, как они завоевали свои царства? Заботятся ли они о правлении? Содействуют ли они земледелию? Занимаются ли они торговлей и промышленностью? Нисколько. Да и почему они должны честно трудиться? Они считают, что легче жить на годовые доходы и поражать ударами молнии тех, кто не платит. Они — вожди-завоеватели, королевские пираты. Они воюют, пируют, играют, музицируют; они напиваются допьяна,

покатываются со смеху над пришедшим к ним хромым кузнецом. Они никого не боятся, кроме своего собственного царя. Они никогда не лгут, если дело не касается войны или любви»¹.

Гомеровские герои-люди также не блещут особенно хорошим поведением. Главенствующей семьей является дом Пелопса, но он отнюдь не мог служить образцом счастливой семейной жизни.

«Тантал, азиатский основатель династии, начал свою карьеру прямым проступком против богов. Как говорят, он пытался обманом заставить богов вкусить человеческого мяса, убив для этого своего собственного сына Пелопса. Последний, возвращенный чудесным образом к жизни, в свою очередь прогневал богов. Он победил в знаменитом состязании на колесницах своего противника Эномаю, царя Писы, при пособничестве возникшего последнего, Миртила, которому пообещал щедрое вознаграждение, а затем, чтобы разделаться со своим союзником, сбросил его в море. Проклятие перешло на сыновей Пелопса — Атрея и Фиеста — в форме того, что греки называли *ате*, то есть сильного, если не действительно непреодолимого побуждения к преступлению. Фиест, совратив жену своего брата, сумел благодаря этому похитить у последнего «счастье» семьи — знаменитый златорунный овен. В свою очередь Атрей, обеспечивший изгнание своему брату Фиесту, притворился, что желает простить его, и, зазвав Фиеста к себе под предлогом примирения, пригласил его на пир, где угостил мясом его же сыновей. Затем проклятие унаследовал сын Атрея Агамемнон, который оскорбил Артемиду, убив ее священную лань, за что был вынужден, чтобы умиротворить богиню и обеспечить для своего флота безопасный проход в Трою, принести в жертву богине свою дочь Ифигению. В свою очередь он был убит своей неверной женой Клитемнестрой и ее любовником Эгисфом, уцелевшим сыном Фиеста. Орест, сын Агамемнона, со своей стороны мстит за своего отца, убивая свою мать и Эгисфа»².

Гомер как законченное достижение был продуктом Ионии, то есть части эллинской Малой Азии и прилегающих островов. Гомеровские поэмы записаны и зафиксированы в их теперешнем окончательном виде самое позднее в какой-то отрезок времени VI века до н. э.

Греческая наука, философия и математика берут свое начало также в этом столетии. В то же время в других частях мира происходят события чрезвычайной важности. Конфуций, Будда и Зороастр, если они вообще существовали, могут быть отнесены к этому же столетию³. В середине этого столетия Кир основал Персидскую империю. Греческие города Ионии, кото-

¹ «Five Stages of Greek Religion», p. 67.

² H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, 1925, p. 193.

³ Время деятельности Зороастра является, однако, весьма предположительным. Некоторые относят его к 1000 году до н. э. См. «Cambridge Ancient History», Vol. IV, p. 207.

рым персы предоставили некоторую ограниченную автономию, к концу VI столетия предприняли бесплодное восстание, которое было подавлено Дарием. Лучшие люди этих городов стали изгнанниками. Некоторые философы этого периода были беженцами, которые странствовали из города в город в пределах еще не порабощенной части эллинского мира, распространяя там цивилизацию, сосредоточенную до того времени главным образом в Ионии. В своих странствиях они встречали доброжелательное отношение окружающих. Ксенофан, период расцвета деятельности которого приходится на последнюю часть VI столетия до н. э., рассказывает:

«Лежа в зимнюю пору на мягком ложе у огня, распивая сладкое вино и грызя горох, следующую беседу должен вести сытый человек: «Кто ты и откуда? Сколько лет тебе, добрейший? В каком ты был возрасте, когда пришел мидянин?»»¹

Остальной Греции удалось сохранить свою независимость в битвах при Саламине и Платее, после которых на продолжительное время была освобождена Иония².

Греция распадалась на большое количество маленьких независимых государств, каждое из которых состояло из города и окружающей его сельской местности. В разных частях греческого мира уровень цивилизации был весьма различен, лишь немногие города внесли свой вклад в общегреческие достижения. Спарта, о которой в дальнейшем я буду говорить подробнее, имела большое значение в военном, но отнюдь не в культурном отношении. Коринф был богатым и процветающим городом, крупным торговым центром, но и он был небогат великими людьми.

Существовали и чисто земледельческие, сельские общества, вроде знаменитой Аркадии, представлявшей городским жителям идиллию, но которая в действительности была полна древних варварских ужасов.

Жители Аркадии поклонялись Пану. У них существовало множество культов плодородия, в которых зачастую простой столб правильной формы занимал место статуи бога. Козел символизировал плодородие, так как крестьяне были слишком бедны, чтобы иметь во владении быков. Когда запасы пищи истощались, статую Пана наказывали. (Подобные вещи до сих пор имеют место в отдаленных китайских деревнях.) Существовало там и целое племя людей, которых считали оборотнями,

¹ Уместно продолжить здесь из Ксенофана: «Вот уже шестьдесят семь лет, как я с моими думами ношусь по эллинской земле. А тогда мне было от роду с чем-то двадцать пять лет, если только я не ошибаюсь в этом». — *Прим. ред.*

² В результате поражения, которое Афины потерпели от Спарты, персы возвратили назад все побережье Малой Азии, их права на которое были признаны Анталкидовым миром (387—386 годы до н. э.). Приблизительно пятьдесятю годами позднее оно было включено в империю Александра Македонского.

вероятно в связи с сохранившимися у них человеческими жертвоприношениями и каннибализмом. Согласно поверью, всякий, вкусивший плоти принесенного в жертву человека, становится таким оборотнем. Имелась также пещера, посвященная Зевсу Ликейскому (Зевсу Волку); в этой пещере ни для кого не было опасения, и всякий, побывавший в ней, умирал в течение года. Все эти предрассудки еще процветали в классические времена¹.

Пан, носивший первоначально имя «Паон», что значило едок или пастух, приобрел вслед за принятием его культа Афинами в V веке до н. э., после греко-персидских войн, свой более известный титул, истолкованный в смысле Всеобъемлющего Божества².

Однако в Древней Греции мы можем найти много такого, в чем мы могли бы усматривать религию в принятом у нас смысле слова. Эта религия связана не с олимпийскими богами, а с Дионисом, или Вакхом. Это имя, вполне естественно, вызывает в нашем сознании образ бога с сомнительной репутацией — бога вина и пьянства. Но тот путь, каким из культа Вакха возник глубокий мистицизм, оказавший столь большое влияние на многих философов и даже сыгравший свою роль при формировании христианской теологии, весьма примечателен и должен быть понят всяким, кто желает изучить развитие греческой мысли.

Дионис, или Вакх, был первоначально фракийским богом. Фракийцы были гораздо менее цивилизованны, чем греки, относившиеся к фракийцам как к варварам. Как и у всех народов с примитивным земледелием, у фракийцев существовали свои культы плодородия, а также бог, способствующий плодородию. Имя этого бога — Вакх. Никогда не было совершенно ясно, выступал ли Вакх в образе человека или быка. Когда фракийцы научились делать пиво, состояние опьянения они стали представлять как божественное и воздавать хвалу Вакху. Когда же позднее они познали вино и стали его употреблять, поклонение Вакху возросло еще более. Его функция способствовать плодородию вообще стала отчасти подчиненной его новой функции, связанной с виноградом и божественным безумием, порождаемым употреблением вина.

Не известно, когда культ Вакха был перенесен из Фракии в Грецию; по-видимому, это произошло незадолго до начала исторической эпохи. Этот культ Вакха был встречен ортодоксией враждебно, но тем не менее он укоренился в Греции. В нем содержалось большое количество варварских элементов, вроде разрывания на куски диких животных и поедания их целиком в сыром виде. Он содержал в себе также любопытный элемент феминизма. Благородные матроны и девушки, собравшись боль-

¹ H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, p. 65 и далее.

² J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 65

шими группами, проводили целые ночи на открытых холмах в танцах, вызываемых экстазом, и в упоении, отчасти алкогольным, но главным образом мистическом. Эта практика весьма развращала мужей, но они не осмеливались идти против религии. Еврипид в своем произведении «Вакханки» изобразил красоту и варварство этого культа.

Успех Вакха в Греции неудивителен. Подобно всем народам, быстро пришедшим к цивилизации, греки, или по крайней мере определенная их часть, развили в себе любовь к первобытному. Они жаждали поэтому более инстинктивного и полного страстей образа жизни, нежели тот, который им предписывала ходячая мораль. Для мужчины или женщины, которые вынужденно более культурны в поведении, нежели в чувствах, рассудочность утомительна, а добродетель кажется бременем и рабством. Это вызывает соответствующую реакцию в мысли, в чувстве и в поведении. Нас будет интересовать главным образом именно реакция в области мышления, но необходимо сказать несколько слов и о реакции в области чувства и поведения.

Цивилизованный человек отличается от дикаря главным образом *благоразумием*, или, если применить немного более широкий термин, *предусмотрительностью*. Цивилизованный человек готов ради будущих удовольствий перенести страдания в настоящем, даже если эти удовольствия довольно отдаленны. Эта привычка становится важной с возникновением земледелия. Ни животное, ни дикарь не стали бы трудиться весной ради того, чтобы обеспечить себя пищей на следующую зиму, если не считать немногие чисто инстинктивные формы деятельности, вроде собирания меда пчелами или заготовки орехов белками. Но и в этих случаях нет предусмотрительности, имеется только прямой импульс к действию, полезность которого для будущего может быть доказана лишь человеком, наблюдателем этих действий. Истинная предусмотрительность возникает только тогда, когда человек делает что-либо не потому, что его толкает на это непосредственный импульс, а потому, что разум говорит ему, что в будущем он получит от своего труда пользу. Охота не требует предусмотрительности, потому что она доставляет удовольствие, но возделывание почвы есть труд и не может совершаться под влиянием спонтанного импульса.

Цивилизация подчиняет себе импульсы не только через предусмотрительность, которая представляет собой самоуправляющийся контроль, но также через законы, обычаи и религию. Этот контроль заимствован еще от варварства, но цивилизация делает его менее инстинктивным и более систематичным. Определенные действия квалифицируются как преступные и наказываются, другие определенные действия, хотя и не преследуются по закону, квалифицируются как безнравственные, и те, кто их совершает, подвергаются общественному осуждению. Институт частной собственности влечет за собой подчиненное

положение женщины и, как правило, возникновение класса рабов. С одной стороны, цели общества оказывают давление на личность а, с другой стороны, личность, приобретя привычку рассматривать свою жизнь в ее целостности, все более жертвует своим настоящим ради будущего.

Очевидно, этот процесс может зайти очень далеко, как это случается, например, со скрягами. Но и без этих крайностей благоразумие легко может повести к утрате многих самых лучших сторон жизни. Поклонник Вакха восстает против благоразумия. В физическом или духовном опьянении он вновь обретает уничтоженную благоразумием интенсивность чувства, мир предстает перед ним полным наслаждения и красоты, его воображение вдруг освобождается из тюрьмы повседневных забот. Культ Вакха породил так называемый «энтузиазм», этимологически означающий вселение бога в поклоняющегося ему человека, который верит в свое единство с богом. Этот элемент опьянения¹, некоторый отход от благоразумия под влиянием страсти имеет место во многих величайших достижениях человечества. Жизнь была бы неинтересной без вакхического элемента, но его присутствие делает ее и опасной. Благоразумие против страсти — это конфликт, проходящий через всю историю человечества. И это не такой конфликт, при котором мы должны становиться целиком на сторону лишь одной из партий.

Грубо говоря, трезвая цивилизация в сфере мышления тождественна науке. Но наука в чистом виде не удовлетворяет человека, люди нуждаются также в страсти, в искусстве и в религии. Наука может ограничить знание известными пределами, но она не должна и не может ставить пределы воображению. Среди греческих, как и среди позднейших философов некоторые тяготели к науке, другие — к религии, последние прямо или косвенно многим обязаны религии Вакха. Особенно это относится к Платону, а через него это влияние распространилось на те более поздние движения мысли, которые в конце концов воплотились в христианской теологии.

Культ Вакха в своей первоначальной форме был варварским и во многих отношениях отталкивающим. Однако не в этом первоначальном виде он оказал влияние на философов, а в одухотворенной форме, приписываемой Орфею, в аскетической форме, ставящей на место физического духовное опьянение.

Орфей — неясная, но интересная фигура. Одни утверждают, что он был реальной личностью, другие считают его богом или воображаемым героем. Согласно традиции, Орфей, как и Вакх, пришел из Фракии, но, по-видимому, более вероятно, что он (или движение, связанное с его именем) пришел с Крита. Несомненно, что орфические доктрины содержат многое, имеющее,

¹ Я имею в виду духовное, а не алкогольное опьянение.

по-видимому, своим первоисточником Египет, а влияние Египта на Грецию осуществлялось главным образом через Крит. Говорят, что Орфей был реформатором, которого разорвали на куски бешеные менады, побужденные к этому вакхической ортодоксией. Склонность Орфея к музыке не столь заметна в ранних формах легенды по сравнению с более поздними. Первоначально он был жрецом и философом.

Чем бы ни было учение самого Орфея (если он существовал), учение орфиков хорошо известно. Они верили в переселение душ; они учили, что в будущем душу ожидает либо вечное, либо временное страдание от пыток в зависимости от их образа жизни здесь, на земле. Они стремились к «очищению», отчасти путем церемонии очищения, отчасти путем избегания осквернения. Наиболее правоверные из орфиков воздерживались от животной пищи, исключение составляли только ритуалы (когда пища принималась сакраментально). Они считали, что человек — отчасти земное, а отчасти небесное существо; благодаря чистой жизни небесная часть возрастает, а земная часть убывает. В конце концов человек может стать единым целым с Вакхом и называться «Вакх». У орфиков существовала разработанная теология, согласно которой Вакх был рожден дважды: первый раз от своей матери Семелы, а второй — из бедра своего отца Зевса.

Существует много форм вакхического мифа. В одном из мифов Вакх является сыном Зевса и Персефоны; будучи еще мальчиком, он был разорван на куски титанами, которые сожрали всю его плоть, за исключением лишь сердца. Одни говорят, что сердце было отдано Зевсом Семеле, другие — что сам Зевс проглотил его. Во всяком случае, это привело к вторичному рождению Вакха. Разрывание дикого животного и пожирание его сырого мяса вакханками рассматривалось как воспроизведение того, что сделали титаны с самим Вакхом, и животное, в известном смысле, выступало как воплощение бога. Титаны были земного рождения, но после того, как они съели бога, они стали обладателями божественной искры. Так же и человек — отчасти земное, отчасти небесное существо, и вакхические ритуалы способствуют приближению его к полной божественности.

Еврипид вкладывает в уста орфического жреца следующее поучительное признание:

Сын Зевса, Дионис, я — у фиванцев
Здесь некогда Семела, Кадма дочь,
Меня на свет безвременно явила,
Поражена Зевесовым огнем
Из бога став по виду человеком,
Я подхожу к струям родимых рек.
Вот матери-перунницы могила.
У самого дворца обломки дома

Еще курятся, — в них еще живет
Огонь небесный, Геры горделивой
На мать мою неугасимый гнев...

Спасибо Кадму: сделал неприступным
Он дочери святилище; его
Со всех сторон я скрыл и винограда
Кистями нежной зелени обвил.

Покинув пашни Лидии златой,
И Фригию, и Персии поля,
Сожженные полдневными лучами,
И стены Бактрии, и у мидян
Изведав холод зимний, я арабов
Счастливых посетил и обошел
Всю Азию, что по побережью моря
Соленого простерлась: в городах
Красиво высятся стенные башни,
И вместе грек там с варваром живет.

В гробницах были найдены орфические таблички, содержащие поучения душе умершего относительно того, как найти ей дорогу в потусторонний мир и что говорить, для того чтобы доказать, что она достойна спасения. Эти таблички разбиты и неполны; наиболее полная из них (Петелийская табличка) содержит следующее:

Ты найдешь слева от дома Гадеса источник,
Рядом с ним стоит белый кипарис.
К этому источнику близко не подходи.
Но ты найдешь другой около Озера Памяти,
Холодные воды несущий, и перед ним стоит стража
Скажи: «Я дитя Земли и Звездного Неба,
Но род мой — только от Неба. Об этом вы знаете сами
И вот я, жаждой томим, погибаю Дайте скорее
Холодной воды, текущей из Озера Памяти»
И сами они дадут тебе испить из святого источника,
И после этого среди других героев ты место получишь

В другой табличке говорится: «Привет тебе, пережившему страдание... Из человека ты стал богом». И еще в другой: «Счастлив и блажен ты, которому суждено из смертного стать богом».

Источник, из которого душа не должна пить, — это Лета, приносящая забвение; другой источник — Мнемосина, память. В потустороннем мире душа, если она жаждет спасения, не должна ничего забывать. Напротив, она должна приобрести память, превосходящую естественную.

Орфики были аскетической сектой, вино для них — только символ, как позднее причастие для христиан. Искомое ими опьянение — это «энтузиазм», союз с богом. Они думали, что таким

путем приобретают мистическое знание, недостижимое обычными средствами. В греческую философию этот мистический элемент принес Пифагор, такой же реформатор орфизма, каким был Орфей по отношению к вакхической религии. От пифагорейцев орфический элемент перешел в философию Платона, а от него — в ту более позднюю философию, которая была уже полностью религиозной.

Некоторые явно вакхические элементы сохранились всюду, где орфизм имел влияние. Одним из таких элементов был феминизм. Его много у Пифагора, а у Платона элемент феминизма привел даже к требованию полного политического равноправия для женщин. «Женский пол, — говорит Пифагор, — по своей природе более благочестив». Другой вакхический элемент состоит в уважении к сильной страсти. Греческая трагедия выросла из ритуалов Диониса. Особенно Еврипид чтил двух главных богов орфизма: Вакха и Эроса. Он не уважал холодного и самодовольного, благонаправленного человека, которого в его трагедиях обычно сводили с ума или как-либо иначе ввергали в беду боги, возмущенные его богскульством.

По традиции считается, что грекам свойственна восхитительная безмятежность (*serenity*), позволявшая им с олимпийским спокойствием созерцать страсть со стороны, подходя к ней с эстетической точки зрения. Но это весьма односторонний взгляд. Это верно, быть может, относительно Гомера, Софокла и Аристотеля, но это в высшей степени неверно применительно к тем грекам, которые прямо или косвенно были затронуты вакхическим или орфическим влиянием. В Элевсине — а элевсинские мистерии составляли наиболее священную часть афинской государственной религии — пели гимн, в котором говорилось следующее:

С твоей высоко поднятой чашей,
С твоим безумным пиршеством
В Элевсинскую цветущую долину
Приходи ты — Вакх, гимн и привет тебе!

В «Вакханках» Еврипида хор менад являет собой такое сочетание поэтичности и дикости, которое прямо противоположно безмятежности. Они прославляют удовольствие отрывать конечности диких животных и поедать их сырыми тотчас же:

О, как мне любо в полянах,
Когда я в неистовом беге,
От легкой дружны отставши,
В истоме на землю паду,
Священной небридой одета.
Стремясь ко фригийским горам,
Я хищника жаждала снети:
За свежей козлиною кровью
Гонялась по склону холма...

Танец менад на склоне горы не был только неистовством, он был бегством от бремени и забот цивилизации в мир нечеловеческой красоты и свободы, ветра и звезд. В менее безумном настроении они поют:

Милая ночь, придешь ли?
Вакху всю я тебя отдам,
Пляске — белые ноги,
Шею — росе студеной
Лань молодая усладе
Луга зеленого рада
Вот из облавы вырвалась,
Сеть миновала крепкую
Свистом охотник пускай теперь
Гончих за ланью шлет,
Ветер у ней в ногах,
В поле — раздолье
Берегом мчаться отрадно ей,
Даром, что члены сжимает усталость,
Тихо кругом — она рада безлюдью,
Рада молчанию чащи зеленой

Прежде чем повторить, что греки были «безмятежными», попробуйте вообразить матрон Филадельфии, ведущих себя таким же образом хотя бы в пьесе Юджина О'Нейла.

Орфик не более «безмятежен», чем прежний поклонник Вакха. Для орфика жизнь в этом мире является страданием и скукой. Мы привязаны к колесу, которое, вращаясь, образует бесконечные циклы рождения и смерти. Наша истинная жизнь — на звездах, но мы прикованы к земле. Только путем очищения, самоотречения и аскетической жизни можем мы избежать этого круговорота и достигнуть, наконец, экстаза единения с богом. Это вовсе не взгляд тех людей, для которых жизнь легка и приятна. Это больше напоминает религиозную песню негров:

Я собираюсь поведать богу обо всех своих невзгодах,
Когда попаду домой

Не все греки, но большинство из них были людьми, обуреваемыми страстями, несчастливыми, людьми, боровшимися с собой, влекомыми интеллектом по одному пути, а страстями — по другому; они были наделены воображением, чтобы постигать небо, и своевольным притязанием, творящим ад. У них было правило «золотой середины» («nothing too much»), но в действительности они были невоздержанны во всем: в чистом мышлении, в поэзии, в религии, в грехе. Именно сочетание интеллекта и страсти делало их великими, пока они оставались таковыми, и никто не преобразовал бы так мир на все будущие времена, как они. Их прототипом в мифологии является не

Зевс Олимпиец, но Прометей, принесший с неба огонь и пертерпевший за это вечные муки.

Однако если и эту только что приведенную характеристику отнести ко всем грекам в целом, то это будет такой же односторонностью, как взгляд, приписывающий грекам «безмятежность». В действительности в Греции сосуществовали две тенденции: одна — эмоциональная, религиозная, мистическая, потусторонняя, другая — светлая, эмпирическая, рационалистическая, заинтересованная в приобретении знания разнообразия фактов. Последнюю тенденцию представляют Геродот, самые ранние ионийские философы, а также в известной степени Аристотель. Белох вслед за описанием орфизма говорит:

«Но греческая нация была слишком преисполнена юношеского задора, для того чтобы в целом принять веру, отвергающую этот мир и переносящую истинную жизнь в потустороннее. В соответствии с этим влияние орфического учения ограничивалось относительно узким кругом посвященных; орфизм не оказывал ни малейшего влияния на государственную религию, и это даже в обществах, которые, подобно Афинам, превратили празднование мистерий в государственные ритуалы и взяли их под защиту закона. Должно было пройти целое тысячелетие, прежде чем эти идеи, правда в совершенно ином теологическом одеянии, одержали победу в греческом мире»¹.

По-видимому, это преувеличение, особенно там, где речь идет об элевсинских мистериях, целиком пропитанных орфизмом. Вообще говоря, те, кто обладал религиозным темпераментом, обращались к орфизму, тогда как рационалисты презирали его. Положение орфизма можно сравнить с положением методизма в Англии в конце XVIII — начале XIX столетия.

Мы более или менее знаем, что именно образованный грек воспринимал от своего отца, но мы знаем очень мало о том, что он в свои самые ранние годы усваивал от матери, которая в значительной степени была отгорожена от цивилизации, приносившей удовольствия одним лишь мужчинам. Кажется вероятным, что даже в лучшие времена образованные афиняне при всем своем рационализме, ясно выражавшемся в сознательных умственных процессах, сохраняли усвоенный с детства и от традиции более примитивный образ мышления и чувства, которому всегда было суждено доминировать в напряженные периоды времени. Поэтому любой упрощенный анализ греческого мировоззрения вряд ли будет правильным.

Вплоть до недавнего времени влияние религии, особенно неолимпийской, на греческую мысль признавалось недостаточно. Революционная в этом отношении книга Джейн Гаррисон «Пролегомены к исследованию греческой религии» подчеркнула наличие как примитивных, так и вакхических элементов

¹ R. J. Beloch, Griechische Geschichte, Bd. I, Kap. I, S. 434.

в религии простых греков. Работа Ф. М. Корнфорда «От религии к философии» стремилась обратить внимание изучающих греческую философию на то влияние, которое религия оказывала на философов, но эта работа не может быть полностью принята, так как многие ее концепции, фактически ее антропология, не заслуживают доверия¹.

Насколько мне известно, наиболее убедительной концепцией является положение Джона Бернета в его работе «Ранняя греческая философия», особенно в главе II, «Наука и религия». Он говорит, что конфликт между наукой и религией возникает из «религиозного возрождения, пронесшегося над Элладой в VI столетии до н. э.» вместе с перенесением места действия из Ионии на Запад. «Религия континентальной Эллады, — говорит он, — и религия Ионии развивались в весьма различных направлениях. В частности, культ Диониса, пришедший из Фракии и лишь упоминаемый у Гомера, в зародыше содержал совершенно иной способ исследования отношения человека к миру. Было бы, конечно, ошибочно самим фракийцам приписывать какие-либо очень возвышенные взгляды; но не может быть сомнения, что греки видели в явлении экстаза подтверждение того, что душа представляет собой нечто большее, чем ничтожный двойник «я», и что только «вне тела» душа может проявить свою истинную природу...

«Все это выглядело так, как будто греческая религия была готова подняться до уровня, уже достигнутого религиями Востока. Трудно сказать, что могло бы воспрепятствовать развитию этой тенденции, если бы не возникла наука. Обычно считается, что греков спасло от религии восточного типа отсутствие у них жречества, но это лишь ошибочное принятие следствия за причину. Жречество не создает догматов, хотя оно и сохраняет их, коль скоро они уже созданы. Кроме того, в ранние периоды своего развития восточные народы не имели жречества в любом смысле этого слова. Грецию спасло не столько отсутствие жречества, сколько наличие научных школ.

«Новая религия — ибо в одном смысле она была новой, тогда как в другом — старой, как человечество, — достигла высшего пункта своего развития с основанием орфических общин. Насколько мы можем судить, первоначальной родиной их была Аттика, но затем с невероятной быстротой они распространились в других районах, особенно в Южной Италии и Сицилии. Эти общины представляли собой прежде всего ассоциации, в которых отправлялся культ Диониса; но они отличались двумя, новыми среди эллинов, чертами. Они смотрели на откровение как на источник религиозного авторитета и были созданы как специальные организации (*artificial communities*). Поэмы, со-

¹ С другой стороны, книги Корнфорда о различных диалогах Платона представляются мне в целом восхитительными.

державшие их теологию, приписывали фракийскому Орфею. Он сам спускался в Гадес, а следовательно, являлся надежным проводником через опасности, которые окружают бестелесную душу в потустороннем мире».

Далее, Бернет говорит о наличии поразительного сходства между орфическими верованиями и верованиями, преобладавшими в Индии приблизительно в то же время, хотя, как утверждает Бернет, не может быть и речи о существовании между ними какого-либо контакта. Затем он переходит к выяснению первоначального значения слова «оргия». Это слово употреблялось орфиками в смысле «причастия». Цель причастия состояла в том, чтобы очистить душу верующего и помочь ей избежать круговорота рождения. В отличие от жрецов олимпийских культов орфики основали то, что может быть нами названо «церквями», то есть религиозные сообщества, в которые через посвящение мог быть принят всякий без различия расы или пола. Благодаря влиянию этих сообществ возникла концепция философии как способа жизни (way of life).

Глава II

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

В любом курсе по истории философии для студентов первым делом говорится о том, что философия началась с Фалеса, который сказал, что все происходит из воды. Это обескураживает новичка, который старается — возможно, не очень притом упорно — почувствовать то уважение к философии, на появление которого, по-видимому, рассчитан учебный план. Тем не менее для чувства уважения Фалес дает достаточно оснований, хотя, может быть, больше как человек науки, чем как философ в современном смысле слова.

Фалес — уроженец Милета в Малой Азии, процветающего торгового города. В этом городе было большое рабское население; среди свободного населения между богатыми и бедными имела место острая классовая борьба. «В Милете первое время победителем оказался народ, убивавший жен и детей аристократов; затем стали господствовать аристократы, которые сжигали живьем своих противников, освещая городские площади живыми факелами»¹. Во времена Фалеса подобная обстановка сложилась в большинстве городов Малой Азии.

В течение VII и VI веков до н. э. Милет, подобно другим торговым ионийским городам, переживал значительное развитие в экономическом и политическом отношении. Находившаяся сначала в руках землевладельческой аристократии политическая власть постепенно перешла в руки купеческой плутократии. Последняя в свою очередь уступила место власти тирана, который, как это обычно было, добивался власти при поддержке демократической партии. Лидийское царство, лежавшее к востоку от греческих приморских городов, вплоть до падения Ниневии (612 год до н. э.) сохраняло с ними лишь дружеские отношения. Падение Ниневии [то есть разгром ассирийского государства. — *Перев.*] развязало руки Лидии, и она смогла обратить теперь свое внимание на Запад, но в основном Милету удавалось сохранить дружеские отношения с этим соседним государством, особенно с последним лидийским царем Крезом, при котором Лидийское царство было завоевано Киром в 546 году до н. э.

Греки также поддерживали значительные связи с Египтом, царь которого нуждался в греческих наемниках и открыл для греческой торговли некоторые города. Первым греческим посе-

¹ M. Rostovtseff, *History of the Ancient World*, Vol. I, p. 204.

лением в Египте была крепость, занятая милетским гарнизоном; но в период 610—560 годов до н. э. наибольшее значение имел город Дафнэ¹. В этом городе нашли свое убежище, спасаясь от Навуходоносора (Иерем. 43: 5 и сл.), Иеремия и многие другие еврейские беженцы; но в то время как Египет, несомненно, оказывал влияние на Грецию, со стороны евреев такого влияния не было. Мы не можем представить себе, чтобы Иеремия чувствовал что-либо, кроме ужаса, по отношению к скептическим ионийцам.

Как говорилось выше, лучшим свидетельством, позволяющим определить время жизни Фалеса, является то, что этот философ прославился предсказанием солнечного затмения, которое, как говорят астрономы, произошло в 585 году до н. э. Другие данные, подобные приведенному свидетельству, вполне согласуются с тем, чтобы отнести деятельность Фалеса приблизительно к этому времени. Предсказание затмения не было свидетельством чрезвычайной гениальности Фалеса. Милет находился в союзнических отношениях с Лидией, поддерживавшей культурные связи с Вавилонией. Вавилонские же астрономы открыли, что затмения повторяются примерно через каждые 19 лет. Эти астрономы могли предсказать затмение луны вполне успешно, но, когда дело касалось солнечного затмения, их приводило в замешательство то обстоятельство, что затмение могло быть видимо в одном месте и невидимо в другом. Следовательно, они могли только знать, что в такое-то и такое-то время можно ожидать затмения, и это, вероятно, все, что знал Фалес. Ни он, ни вавилонские астрономы не понимали, чем обусловлена эта цикличность затмений.

Говорят, что Фалес предпринял поездку в Египет и привез оттуда для греков сведения по геометрии. Все познания египтян в области геометрии состояли главным образом в чисто эмпирических приемах. И нет оснований думать, что Фалес пришел к дедуктивным доказательствам, таким, например, которые были открыты греками позднее. Вероятно, Фалес открыл, как, исходя из наблюдений, сделанных из двух прибрежных пунктов, определить расстояние до корабля в море, а также как, зная длину тени пирамиды, найти ее высоту. Ему приписываются многие другие геометрические теоремы, но, по-видимому, ошибочно.

Фалес был одним из семи греческих мудрецов. Каждый из этих семи мудрецов прославился тем или другим мудрым высказыванием. Согласно традиции, высказывание Фалеса заключалось в том, что «вода есть наилучшее».

Как сообщает Аристотель, Фалес думал, что вода является первичной субстанцией, а все остальное образуется из нее, он

¹ Дафнэ — крупный торговый поселок ионийцев в восточной части дельты Нила — *Прим. перев.*

утверждал также, что Земля покоится на воде. По свидетельству Аристотеля, Фалес говорил, что магнит обладает душой, потому что он притягивает железо; далее, что все вещи полны богов¹.

Положение, что все возникло из воды, следует рассматривать в качестве научной гипотезы, а отнюдь не в качестве абсурдной гипотезы. Двадцать лет назад взгляд, что все состоит из водорода, который составляет две трети воды, был признанной точкой зрения.

Греки в своих гипотезах были слишком смелы, но милетская школа по крайней мере была готова испытать свои гипотезы эмпирически. О Фалесе известно слишком мало, чтобы иметь возможность вполне удовлетворительно восстановить его учение, но о его последователях в Милете известно значительно больше, поэтому разумно предположить, что кое-что содержащееся в их воззрениях перешло к ним от Фалеса. И наука и философия у Фалеса незрелы, но они были способны стимулировать как мысль, так и наблюдение.

О Фалесе имеется много легенд, но я не думаю, чтобы о нем было что-нибудь известно, помимо тех фактов, которые я упоминал. Некоторые из этих историй изумительны, например та, которую приводит Аристотель в своей «Политике» (1259 а):

«Когда Фалеса попрекали его бедностью, так как-де занятия философией никакого барыша не приносят, то, рассказывают, Фалес, предвидя на основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы роздал накопленную им небольшую сумму денег в задаток владельцам всех маслобоен в Милете и на Хиосе; маслобойни Фалес законтрактовал дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок, начался внезапный спрос одновременно со стороны многих лиц на маслобойни. Фалес стал тогда отдавать на откуп законтрактованные им маслобойни за ту цену, за какую желал. Набрав таким образом много денег, Фалес доказал тем самым, что и философам при желании разбогатеть нетрудно, только не это дело составляет предмет их интересов».

Анаксимандр, второй философ милетской школы, гораздо более интересен, чем Фалес. Даты его жизни неопределенны, но, говорят, ему было 64 года в 546 году². Есть основания предполагать, что это близко к истине. Анаксимандр утверждал, что все вещи произошли из единой первичной субстанции, но это не вода, как думал Фалес, и не какая-либо другая известная нам

¹ Д. Бернет (J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 51) ставит это последнее высказывание под вопрос.

² Возможный год выхода в свет первого греческого философского произведения — сочинения Анаксимандра «О природе». — *Прим. ред.*

субстанция. Первосубстанция бесконечна, вечна, вневременна и «объемлет все миры», ибо Анаксимандр считал наш мир лишь одним из многих. Первосубстанция превращается в различные известные нам субстанции, а те переходят друг в друга. По этому поводу Анаксимандр делает важное и знаменательное замечание:

«А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются, согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время».

Идея как космической, так и человеческой справедливости играет такую роль в греческой религии и философии, которую нелегко полностью понять нашему современнику. Действительно, само наше слово «справедливость» едва ли выражает ее значение, но трудно найти какое-либо другое слово, которому можно было бы отдать предпочтение. По-видимому, Анаксимандр выражает следующую мысль: вода, огонь и земля должны находиться в мире в определенной пропорции, но каждый элемент (понимаемый как бог) вечно стремится расширить свои владения. Но имеется некоторого рода необходимость, или естественный закон, который постоянно восстанавливает равновесие. Там, где был, например, огонь, остается пепел, то есть земля. Это понятие справедливости — не переступать установленных от века границ — было одним из самых глубоких греческих убеждений. Как и люди, боги подчинены справедливости, но эта высшая сила сама не являлась личной силой, не была каким-то высшим богом.

Анаксимандр основывал доказательство своего положения, согласно которому первосубстанция не может быть ни водой, ни каким-либо другим известным элементом, на следующем доводе: если бы один из этих элементов был основным, то он поглотил бы все остальные элементы. Аристотель нам сообщает, что Анаксимандр рассматривал эти известные ему элементы как стихии, находящиеся друг к другу в отношении противоположности. «Воздух холоден, вода влажна, огонь горяч». А потому, «если бы один из них [из этих элементов. — Перев.] был бесконечным, то остальные давно уже погибли бы». Следовательно, первичная субстанция должна быть нейтральной в этой космической борьбе.

Согласно Анаксимандру, существует вечное движение; в ходе этого движения произошло образование миров. Миры возникли не в результате творения, как это считается в иудейской или христианской теологиях, но в результате развития. И в животном царстве имела место эволюция. Живые существа возникли из влажного элемента, когда он подвергся выпариванию солнцем. Как и все другие животные, человек произошел от рыб. Человек должен был произойти от существ другого рода, потому что благодаря характерному для него теперь долгому периоду

младенчества при своем возникновении он никак не смог бы выжить¹.

Анаксимандр — чрезвычайно любопытная фигура в научном отношении. Говорят, что он первым из людей сделал карту. Он утверждал, что Земля имеет форму цилиндра. До нас дошли разнообразны́е свидетельства, согласно которым он считал Солнце то равным по размерам Земле, то превосходящим ее по величине в двадцать семь или двадцать восемь раз.

Везде, где Анаксимандр оригинален, его взгляды носят научный и рационалистический характер.

Анаксимен — последний из милетской триады — далеко не так интересен, как Анаксимандр, но он делает некоторый важный шаг вперед. Даты его жизни совершенно неопределенны. Несомненно, что он жил после Анаксимандра, и, по-видимому, расцвет его деятельности предшествовал 494 году до н. э., поскольку в этом году Милет был разрушен персами при подавлении ионийского восстания.

Анаксимен говорил, что главной субстанцией является воздух. Душа состоит из воздуха, огонь — разреженный воздух; сгущаясь, воздух становится сперва водой, затем, при дальнейшем сгущении, землей и наконец камнем. Эта теория имеет то достоинство, что она делает все различия между различными субстанциями количественными различиями, зависящими исключительно от степени сгущения.

Он полагал, что Земля по форме подобна круглому столу и что воздух все объемлет. «Подобно тому, — говорит он, — как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлют весь мир». Кажется, что мир дышит.

Анаксимен вызывал в древности большее восхищение, чем Анаксимандр, хотя почти любое современное общество дало бы противоположную оценку. Он оказал значительное влияние на Пифагора, а также на многие последующие философские построения. Пифагорейцы открыли, что Земля шарообразна, но атомисты придерживались взгляда Анаксимена, согласно которому Земля имеет форму, подобную диску.

Милетская школа важна не своими достижениями, а своими исканиями. Эта школа была вызвана к существованию благодаря контакту греческого духа с Вавилонией и Египтом. Милет был богатым торговым городом; благодаря сношениям Милета со многими народами первобытные предрассудки и суеверия в этом городе были ослаблены. До того как Иония была в начале V века до н. э. покорена Дарием, она в культурном отно-

¹ Рассел имеет в виду следующее свидетельство Плутарха об Анаксимандре: «Еще говорил он, что первоначально человек произошел от животных другого вида. Так как прочие животные скоро начинают самостоятельно добывать себе пищу, человек же один только нуждается в продолжительном кормлении грудью. Вследствие этого первый человек, будучи таковым, никак не мог бы выжить». — *Прим. ред.*

шении являлась важнейшей частью эллинского мира. Религиозное движение, связанное с Вакхом и Орфеем, почти не затронуло ее; ее религия была олимпийской, но она, по-видимому, не принималась всерьез. Философские построения Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена следует рассматривать как научные гипотезы, и они редко испытывают на себе какие-либо неуместные влияния антропоморфических стремлений и нравственных идей. Поставленные ими вопросы заслуживали внимания, и их смелость воодушевила последующих исследователей.

Следующая стадия в развитии греческой философии, связанная с греческими городами в Южной Италии, более религиозна и, в частности, более орфична по своему характеру. В некоторых отношениях она более интересна; ее достижения более замечательны, но по своему духу она менее научна, чем милетская школа.

Глава III

ПИФАГОР

Пифагор, чье влияние как в древнюю, так и в современную эпоху будет предметом рассмотрения настоящей главы, является в интеллектуальном отношении одним из наиболее значительных людей, когда-либо живших на земле, — и в том случае, когда он был мудр, и в том случае, когда таковым не был. Математика в смысле доказательного дедуктивного обоснования начинается именно с Пифагора. У Пифагора она оказалась тесно связанной с особой формой мистицизма. Влияние математики на философию, связанное отчасти с именем этого философа, было с тех пор как благотворительным (profound), так и бедственным явлением.

Начнем с того немногого, что известно о его жизни. Он был уроженцем острова Самоса, расцвет его деятельности приходится приблизительно на 532 год до н. э. Некоторые говорят, что он был сыном состоятельного гражданина по имени Мнесарх, другие же считают, что он был сыном бога Аполлона; я предоставляю читателю выбирать между двумя этими противоположными версиями. Во времена Пифагора островом Самос управлял тиран Поликрат, старый негодяй, обладатель бесчисленных богатств и громадного флота.

Самос был торговым соперником Милета; его купцы на своих судах заходили так далеко на Запад, что достигали Тартесса в Испании, который был знаменит своими рудниками.

Поликрат стал тираном Самоса около 535 года до н. э. и правил до 515 года до н. э. Угрызения совести не очень мучили Поликрата. Он избавился от двух своих братьев, которые первое время соучаствовали в его тирании, а свой флот он в значительной мере использовал для пиратства.

Поликрат извлек пользу из того обстоятельства, что незадолго перед этим Милет лишился самостоятельности вследствие персидского завоевания. Для того чтобы воспрепятствовать всякой дальнейшей экспансии персов на Запад, Поликрат вступил в союз с фараоном Египта Амасисом. Но когда персидский царь Камбис направил всю свою энергию на покорение Египта, Поликрат сообразил, что персы, вероятно, победят, и перекинулся на их сторону. Свой флот, экипажи которого состояли из его политических противников, он направил против Египта, но команды судов взбунтовались и повернули обратно на Самос, чтобы напасть на него. Поликрат одержал над ними

победу, однако в конце концов пал жертвой вследствие вероломного использования его жадности. Персидский сатрап в Сардах представил дело так, что он намеревается восстать против «великого царя» и заплатил, бы Поликрату большие суммы за помощь. Поликрат поехал на материк для объяснения, где был схвачен и распят.

Поликрат покровительствовал искусствам, он украсил Самос замечательными образцами общественных работ. В роли придворного поэта Поликрата выступал Анакреон. Пифагору не было, однако, по душе правление Поликрата, поэтому он покинул Самос. Говорят, что Пифагор побывал в Египте (и это правдоподобно), где почерпнул много мудрости, но, так или иначе, определенно известно, что Пифагор обосновался в конце концов в Кротоне — городе, расположенном в Южной Италии.

Греческие города в Южной Италии, подобно Самосу и Милету, были процветающими богатыми городами. Кроме того, им не угрожала опасность со стороны персов¹. Двумя крупнейшими городами Южной Италии были Сибарис и Кротон. Сибарис вошел в поговорку благодаря своей роскоши; в лучшие времена население Сибариса, по свидетельству Диодора, достигало почти 300 000 человек, хотя эта цифра, несомненно, является преувеличенной. Кротон был почти равен по величине Сибарису. Оба города промышляли импортом в Италию ионийских изделий, которые отчасти здесь же и потреблялись, а отчасти вновь шли на экспорт с западного побережья в Галлию и Испанию.

Различные греческие города в Италии жестоко воевали друг с другом. Когда Пифагор прибыл в Кротон, этот город только что потерпел поражение от Локр. Однако вскоре после приезда Пифагора Кротон одержал полную победу в войне против Сибариса, который вследствие этого был совершенно разрушен (510 год до н. э.). Сибарис поддерживал тесные торговые связи с Милетом. Кротон прославился своей медицинской школой; некий Демокед из Кротона стал придворным врачом Поликрата, а затем Дария.

В Кротоне Пифагор основал из своих учеников союз, который пользовался в течение некоторого времени влиянием в этом городе. Но, в конце концов, граждане города выступили против Пифагора, и он переехал в Метапонт (тоже в Южной Италии), где и умер. Вскоре Пифагор становится мифической фигурой: ему стали приписывать чудеса и магические способности; кроме того, Пифагор явился основателем школы² математиков. Таким образом, две противоположные традиции ведут вокруг его имени спор, и трудно выделить истину.

¹ Греческим городам в Сицилии угрожали карфагеняне, но в Италии эта опасность не ощущалась как непосредственная угроза.

² Аристотель говорит о нем, что он «сперва занимался науками и числами, впоследствии же, подражая Ферекиду, стал также и чудотворцем».

Пифагор является одной из наиболее интересных и противоречивых личностей в истории. Не только традиционные представления о его деятельности являют собой почти неразложимую смесь истины и лжи, но даже в своей самой простой и наименее спорной форме эти представления рисуют нам довольно странный характер, каким обладал Пифагор. Пифагора можно коротко охарактеризовать, сказав, что он соединяет в себе черты Эйнштейна и миссис Эдди¹. Пифагор основал религию, главные положения которой состояли в учении о переселении душ² и греховности употребления в пищу бобов. Религия Пифагора нашла свое воплощение в особом религиозном ордене, который то тут, то там приобретал контроль над государством и устанавливал правление своих святых. Но те, которые не были возрождены новой верой, жаждали бобов и рано или поздно восставали.

Вот некоторые предписания пифагорейского ордена:

1. Воздерживайся от употребления в пищу бобов.
2. Не поднимай то, что упало.
3. Не прикасайся к белому петуху.
4. Не ломай хлеба.
5. Не шагай через перекладину.
6. Не размещивай огонь железом.
7. Не откусывай от целой булки.
8. Не ощищивай венок.
9. Не сиди на мерке в одну квартиру.
10. Сердца не ешь.
11. Не ходи по большой дороге.
12. Не позволяй ласточкам жить под крышей.
13. Вынимая горшок из огня, не оставляй следа его на золе, но помешай золу.
14. Не смотришь в зеркало около огня.
15. Когда встаешь с постели, сверни постельное белье и разгладь оставшиеся на нем следы твоего тела³.

Все эти правила относятся к примитивным представлениям табу.

¹ Эдди — основательница американской религиозной секты «Христианская наука»; главное положение этой секты состоит в том, что зло и болезни могут быть преодолены путем осознания их нереальности — *Прим. перев.*

² «Шут. Каково мнение Пифагора относительно дичи?»

М а л ь в о л ь о. Что душа нашей бабки может обитать в птице

Ш у т. Что ты мыслишь об этом мнении?

М а л ь в о л ь о. Я мыслю о душе благородно и никоим образом не одобряю его мнения.

Ш у т. Прощай. Пребывай во тьме Пока ты не согласишься с мнением Пифагора, я не признаю тебя в уме; и смотри не убей кулика, чтобы не обездолить души твоей бабки. Прощай» (см. В. Шекспир, Двенадцатая ночь, или что угодно, М., 1953, стр. 72).

³ Некоторые из предписаний приводятся в книге А. Маковельского «Доксократики», ч. I, Казань, 1914, стр. 58—59. — *Прим. ред.*

Корнфорд («От религии к философии») говорит, что, по его мнению, «школа Пифагора представляет собой главное течение в той мистической традиции, которую мы противопоставляем научной тенденции». Он рассматривает Парменида, которого считает «открывателем логики», как «ответвление пифагорейзма и самого Платона — как человека, который нашел в итальянской философии главный источник своего вдохновения». Пифагорейзм, говорит он, был движением реформы в орфизме, а орфизм был движением реформы в культе Диониса. Проходящая через всю историю противоположность между рациональным и мистическим впервые появляется у греков как противоположность между олимпийскими богами и теми другими, менее цивилизованными богами, которые имеют больше сходства с примитивными верованиями, представляющими собой предмет рассмотрения антропологов. При этом разделении Пифагор стоит на стороне мистицизма, хотя его мистицизм был специфически интеллектуального рода. Пифагор приписывал себе полубожественный характер и, по-видимому, говорил: «[есть три вида] разумного животного — во-первых, бог, во-вторых, человек и, в-третьих, подобные Пифагору».

Все системы, вдохновленные Пифагором, говорит Корнфорд, «стремятся к потусторонности; они относят все ценности к невидимому божественному единству и проклинаят видимый мир как ложный и иллюзорный, как мутную среду, в которой лучи божественного света преломляются и рассеиваются среди тьмы и тумана».

Как говорит Дикеарх, Пифагор учил прежде всего, что «душа бессмертна и переходит в тело других живых существ; далее, что все, происходящее в мире, снова повторяется через определенные промежутки времени, но что ничего нового вообще не происходит и что все живые существа необходимо считать однородными между собой»¹. Говорят, что Пифагор, подобно Франциску, произносил перед животными проповеди.

В организованное им общество на равных условиях принимались и мужчины и женщины; все члены общества владели собственностью сообща и вели одинаковый образ жизни. Точно так же научные и математические открытия считались коллективными и мистическим образом приписывались Пифагору даже после его смерти. Гиппас из Метапонта, нарушивший это правило, потерпел кораблекрушение от божественного гнева, вызванного его неблагочестивостью.

Но какое отношение имеет все это к математике? Через этику математика оказывается связанной с прославлением созерцательного образа жизни. Бернет следующим образом резюмирует эту этику:

¹ См. С. Я. Лурье. Очерки по истории античной науки, 1947, стр. 31. — *Прим. ред.*

«Мы в этом мире странники, наше тело — гробница души, тем не менее мы не должны пытаться в самоубийстве искать средства выхода из этого мира, ведь мы все в руках бога, он наш пастырь, и без его приказа мы не имеем права покидать этот мир. Три сорта людей существует в этом мире, их можно сравнить с тремя категориями людей, приходящих на Олимпийские игры. Низший класс состоит из тех, кто приходит покупать и продавать, следующий, повыше, из тех, кто состязается. Но лучше всех, однако, те, кто приходит просто смотреть. Именно беспристрастная наука является, следовательно, важнейшим из всех прочих средством очищения; и человек, посвятивший себя науке, — настоящий философ, он наиболее полно освобождается от «круговорота рождения»¹.

Изменения в значениях слов иногда очень поучительны. Выше я говорил о слове «оргия», теперь я хочу рассмотреть слово «теория». Это слово было первоначально орфическим словом, которое Корнфорд истолковывает как «страстное и сочувственное созерцание». В этом состоянии, говорит Корнфорд, «зритель отождествляет себя со страдающим богом, умирает с его смертью и рождается снова вместе с его возрождением». Пифагор понимал «страстное и сочувственное созерцание» как интеллектуальное созерцание, к которому мы прибегаем также в математическом познании. Таким образом, благодаря пифагореизму слово «теория» постепенно приобрело свое теперешнее значение, но для всех тех, кто был вдохновлен Пифагором, оно сохранило в себе элемент экстатического откровения. Это может показаться странным для тех, кто немного и весьма неохотно изучал математику в школе, но тем, кто испытал опьяняющую радость неожиданного понимания, которую время от времени приносит математика тем, кто любит ее, пифагорейский взгляд покажется совершенно естественным, даже если он не соответствует истине. Легко может показаться, что эмпирический философ — раб исследуемого материала, но чистый математик, как и музыкант, — свободный творец собственного мира упорядоченной красоты.

В бернетовском описании пифагорейской этики интересно отметить противоположность ее современным оценкам. Например, на футбольном матче люди, мыслящие по-современному, считают, что игроки гораздо важнее простых зрителей. Эти люди подобным же образом относятся и к государству: они больше восхищаются такими политиками, которые являются конкурентами в политической игре, нежели теми людьми, которые являются только зрителями. Эта переоценка ценностей связана с изменением социальной системы: воин, благородный, плутократ и диктатор — каждый имеет свои собственные нормы добра и истины. В философской теории тип благородного сохра-

¹ J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 108.

нялся довольно долго, потому что этот тип был связан с греческим гением, потому что добродетель созерцательности получила теологическое одобрение, потому что идеал познания беспристрастной истины отождествлялся с академической жизнью. Благородный должен быть определен как член общества равных, которые живут плодами рабского труда или, во всяком случае, плодами труда людей, чье более низкое положение не вызывает сомнений. Необходимо заметить, что под это определение подходят и святой и мудрец, поскольку эти люди живут скорее созерцательной, чем активной жизнью.

Современные определения истины, которые даются, например, прагматизмом или инструментализмом — скорее практическими, чем созерцательными учениями, — являются продуктом индустриализма в его противоположности аристократизму.

Что бы мы ни думали о социальной системе, которая относится терпимо к рабству, мы обязаны чистой математикой благородным в вышеупомянутом смысле слова. Идеал созерцательной жизни, поскольку он вел к созданию чистой математики, оказался источником полезной деятельности. Это обстоятельство увеличило престиж самого этого идеала, оно принесло ему успех в области теологии, этики и философии, успех, которого в противном случае могло бы и не быть.

Так обстоит дело с объяснением двух сторон деятельности Пифагора: Пифагора как религиозного пророка и Пифагора как чистого математика. В обоих отношениях его влияние неизмеримо, и эти две стороны не были столь самостоятельны, как это может представляться современному сознанию.

При своем возникновении большинство наук были связаны с некоторыми формами ложных верований, которые придавали наукам фиктивную ценность. Астрономия была связана с астрологией, химия — с алхимией. Математика же была связана с более утонченным типом заблуждений. Математическое знание казалось определенным и точным — таким знанием, которое можно применять к реальному миру; более того, казалось, что это знание получали, исходя из чистого мышления, не прибегая к наблюдению. Поэтому стали думать, что оно дает нам идеал знания, по сравнению с которым будничное эмпирическое знание несостоятельно. На основе математики было сделано предположение, что мысль выше чувства, интуиция выше наблюдения. Если же чувственный мир не укладывается в математические рамки, то тем хуже для этого чувственного мира. И вот всевозможными способами начали отыскивать методы исследования, наиболее близкие к математическому идеалу. Полученные в результате этого концепции стали источником многих ошибочных взглядов в метафизике и теории познания. Эта форма философии начинается с Пифагора.

Как известно, Пифагор говорил, что «все вещи суть числа». Если это положение истолковать в современном духе, то

в логическом отношении оно окажется бессмыслицей. Но то, что понимал под этим положением Пифагор, — не совсем бессмыслица. Пифагор открыл, что число имеет большое значение в музыке; об установленной им связи между музыкой и арифметикой напоминают до сих пор такие математические выражения, как «гармоническое среднее» и «гармоническая прогрессия». В его представлении числа, наподобие чисел на игральном костях или картах, обладают формой. Мы и сами говорим о квадратах и кубах чисел, обозначающих те операции, которые мы должны проделать с ними. Пифагор точно так же говорил о продолговатых, треугольных, пирамидальных числах и т. д. Именно исчисление морской гальки (а мы бы сказали — так как это более привычно для нас — дроби) поставило вопрос о форме. Пифагор, очевидно, полагал, что мир состоит из атомов, что тела построены из молекул, состоящих в свою очередь из атомов, различным образом расположенных. Таким образом, он надеялся сделать арифметику научной основой в физике, так же как и в эстетике.

Положение, согласно которому сумма квадратов сторон прямоугольного треугольника, прилежащих к прямому углу, равна квадрату третьей стороны — гипотенузы, было величайшим открытием Пифагора или его непосредственных учеников. Египтяне знали, что треугольник, стороны которого равны 3, 4 и 5, является прямоугольным, но, очевидно, греки первыми заметили, что $3^2 + 4^2 = 5^2$, и, исходя из этого предположения, открыли доказательство общей теоремы.

К несчастью для Пифагора, эта его теорема сразу же привела к открытию несоизмеримости, а это явление опровергало всю его философию. В прямоугольном равнобедренном треугольнике квадрат гипотенузы равен удвоенному квадрату любой из сторон. Предположим, что каждый катет равен одному дюйму; какова в таком случае длина гипотенузы? Допустим, что ее длина равна m/n дюймов. Тогда $m^2/n^2 = 2$. Если m и n имеют общий множитель, разделим их на него. В таком случае по крайней мере или m , или n должно быть нечетным. Но теперь учтем, что раз $m^2 = 2n^2$, следовательно, m^2 — четное и, стало быть, m — четное, а n — нечетное. В таком случае предположим, что $m = 2p$. Тогда $4p^2 = 2n^2$; следовательно, $n^2 = 2p^2$, следовательно, n — четное, что противоречит допущению. Поэтому гипотенузу нельзя измерить дробным числом m/n . Это доказательство является, по существу, доказательством, которое приводится у Евклида в книге X¹. Это доказательство говорит о том, что, какую бы единицу длины мы ни выбрали, существуют отрезки, которые не находятся в точном числовом отношении к этой единице, то есть что нет таких двух целых чисел

¹ Однако это доказательство не принадлежит самому Евклиду. См. Th. Heath, *Greek Mathematics*. Вышеприведенное доказательство, вероятно, было известно еще Платону.

m и *n*, при которых рассматриваемый отрезок, взятый *m* раз, был бы равен единице длины, взятой *n* раз.

Это положение привело греческих математиков к мысли, что геометрию следует развивать независимо от математики. Некоторые места в платоновских диалогах показывают, что в его время была принята независимая от арифметики трактовка геометрии; этот принцип получил свое завершение у Евклида. В книге II Евклид доказывает геометрически многое из того, что для нас естественнее было бы доказывать алгебраически, например, что $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$. Евклид 'счел этот способ необходимым именно благодаря трудностям, связанным с несоизмеримостью величин. То же самое наблюдается и в толковании Евклидом пропорции в книгах V и VI. Вся система Евклида превосходна в логическом отношении, она предвосхитила математическую строгость выводов математиков XIX века. Поскольку адекватной арифметической теории несоизмеримых величин не существовало, метод Евклида был наилучшим из возможных в геометрии методов. Когда Декарт ввел геометрию координат, снова вернув тем самым арифметике верховенство, он сделал предположение, что разрешение проблемы несоизмеримости вполне возможно, хотя в его время такое решение еще не было найдено.

Влияние геометрии на философию и научный метод было глубоким. Геометрия в том виде, в каком она установилась у греков, отправляется от аксиом, которые являются самоочевидными или полагаются таковыми. Далее, путем дедуктивного рассуждения геометрия приходит к теоремам, которые весьма далеки от самоочевидности. При этом утверждают, что аксиомы и теоремы являются истинными применительно к действительному пространству, которое является чем-то данным в опыте. Поэтому кажется возможным, используя дедукцию, совершать открытия, относящиеся к действительному миру, исходя из того, что является самоочевидным. Подобная точка зрения оказала влияние как на Платона и Канта, так и на многих других философов, стоявших между ними. Когда Декларация независимости говорит: «Мы утверждаем, что эти истины самоочевидны», — она следует образцу Евклида. Распространенная в XVIII веке доктрина о естественных правах человека является поиском евклидовых аксиом в области политики¹. Форма ньютоновского произведения «Начала», несмотря на его общепризнанный эмпирический материал, целиком определяется влиянием Евклида. Теология в своих наиболее точных схоластических формах обязана своим стилем тому же источнику. Личная религия ведет свое начало от экстаза, теология — из математики; и то и другое можно найти у Пифагора.

¹ Джефферсоновское «священное и неотъемлемое» было заменено Франклином на «самоочевидное».

Я полагаю, что математика является главным источником веры в вечную и точную истину, а также в сверхчувственный интеллигибельный мир. Геометрия имеет дело с точными окружностями, но ни один чувственный объект не является *точно* круглым; и как бы мы тщательно ни применяли наш циркуль, окружности всегда будут до некоторой степени несовершенными и неправильными. Это наталкивает на предположение, что всякое точное размышление имеет дело с идеалом, противостоящим чувственным объектам. Естественно сделать еще один шаг вперед и доказывать, что мысль благороднее чувства, а объекты мысли более реальны, чем объекты чувственного восприятия. Чистая математика также льет воду на мельницу мистических доктрин об отношении времени к вечности, ибо математические объекты, например числа (если они вообще реальны), являются вечными и вневременными. А подобные вечные объекты могут в свою очередь быть истолкованы как мысли бога. Отсюда платоновская доктрина, согласно которой бог является геометром, а также представление сэра Джемса Джинса о том, что бог предается арифметическим занятиям. Со времени Пифагора, а особенно Платона, рационалистическая религия, являющаяся противоположностью апокалипсической религии, находилась под полным влиянием математики и математического метода.

Начавшееся с Пифагора сочетание математики и теологии характерно для религиозной философии Греции, средневековья и нового времени вплоть до Канта. До Пифагора орфизм был аналогичен азиатским мистическим религиям. Но для Платона, св. Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы и Канта характерно тесное сочетание религии и рассуждения, морального вдохновения и логического восхищения тем, что является вневременным, — сочетание, которое начинается с Пифагора и которое отличает интеллектуализированную теологию Европы от более откровенного мистицизма Азии. Только в последнее время стало возможным ясно сказать, в чем состояла ошибка Пифагора. И я не знаю другого человека, который был бы столь влиятельным в области мышления, как Пифагор. Я говорю так потому, что кажущееся платонизмом оказывается при ближайшем анализе в своей сущности пифагореизмом. С Пифагора начинается вся концепция вечного мира, доступного интеллекту и недоступного чувствам. Если бы не он, то христиане не учили бы о Христе как о Слове; если бы не он, теологи не искали бы логических *доказательств* бытия бога и бессмертия души. У Пифагора все это дано еще в скрытой форме. Как это стало явным, будет показано в дальнейшем.

Глава IV

ГЕРАКЛИТ

В настоящее время имеют распространение две противоположные по отношению к грекам точки зрения. Сторонники одной точки зрения — практически общепризнанной со времен Возрождения и вплоть до наших дней — смотрят на греков почти с суеверной почитательностью, как на изобретателей всего того, что имеется наилучшего, как на людей сверхчеловеческой гениальности, сравняться с которыми современные люди не могут и надеяться. Приверженцы другой точки зрения, вдохновленные торжеством науки и оптимистической верой в прогресс, считают авторитет древних кошмаром и утверждают, что теперь лучше всего предать забвению большую часть их вклада в человеческую мысль. Сам я не могу принять ни одной из этих крайних точек зрения. Я должен сказать, что каждая из них частично правильна, а частично ложна. Прежде чем входить в какие-либо подробности, я попытаюсь рассказать, какого рода мудрости мы можем еще научиться при рассмотрении греческой мысли.

Что касается природы и строения мира, то возможны самые различные гипотезы. Прогресс в метафизике, поскольку он имел место, состоял в постепенном усовершенствовании всех этих гипотез, в развитии того, что в них подразумевалось, и в их переработке для опровержения возражений, выдвигаемых приверженцами соперничающих гипотез. Научиться понимать Вселенную в соответствии с каждой из этих систем — наслаждение для воображения и в то же время противоядие от догматизма. Более того, даже если ни одна из гипотез не может быть доказана, истинное знание состоит в том, чтобы открыть тот заключенный в них элемент, который делает каждую из них логически последовательной в себе и согласующейся с известными фактами.

Почти все гипотезы, господствующие в современной философии, первоначально были выдвинуты греками. Их богатая воображением изобретательность в абстрактных вопросах едва ли может быть переоценена. Во всем, что я буду говорить о греках, я буду руководствоваться главным образом этой точкой зрения. Я буду рассматривать их как прародителей получивших самостоятельную жизнь и развитие теорий, которые при всем своем первоначально довольно младенческом характере оказались способными к сохранению и развитию в течение более двух тысячелетий.

Греки сделали еще один вклад, оказавшийся поистине наиболее устойчивой ценностью для абстрактной мысли: они открыли математику и искусство дедуктивного рассуждения. Именно геометрия — специфически греческое изобретение, и без нее современная наука была бы невозможна. Но в связи с математикой выявляется односторонность греческого гения: он размышляет дедуктивно, исходя из того, что кажется самоочевидным, а не индуктивно, сообразуясь с предметом наблюдения. Изумительные успехи греков в использовании этого метода ввели в заблуждение не только древний мир, но также и большую часть современного мира. Лишь весьма медленно научный метод, стремящийся индуктивно выводить принципы из наблюдений над отдельно взятыми фактами, вытеснил эллинскую веру в дедукцию из лучезарных аксиом, извлекаемых из ума философа. Поэтому, не говоря уже о других причинах, ошибочно относиться к грекам с суеверным почитанием. Научный метод, несмотря на то, что греки были первыми, среди которых, хотя и у немногих, был намек на него, в целом чужд складу их ума, и попытка прославлять греков, умаляя интеллектуальный прогресс последних четырех столетий, оказывает тормозящее действие на развитие современной мысли.

Однако существует довод и более общего характера против слепого преклонения перед греками или кем бы то ни было еще. Правильное отношение к изучению того или иного философа состоит не в том, чтобы почитать или презирать его, но прежде всего в некоторого рода предрасположенности, дающей возможность понять, что именно склоняет к тому, чтобы верить в его теории, и только потом следует оживлять критическое отношение, которое должно напоминать, насколько это возможно, состояние ума той личности, которая отбрасывает мнения, отстаиваемые ею прежде. Презрение мешает первой части этого процесса, преклонение — второй. Следует при этом учитывать две вещи: надо помнить, что человек, чьи взгляды и теории заслуживают изучения, должен, по-видимому, обладать определенным умом, но надо также иметь в виду, что ни один человек не достигал, вероятно, полной и окончательной истины по какому бы то ни было вопросу. Когда умный человек выражает совершенно абсурдный с нашей точки зрения взгляд, мы не должны пытаться доказывать, что этот взгляд тем не менее является правильным, но нам следует попытаться понять, каким образом этот взгляд когда-то казался правильным. Это упражнение исторического и психологического воображения одновременно и расширяет сферу нашего мышления и помогает нам понять, насколько глупыми многие из лелеемых нами предрассудков покажутся веку, обладающему другим складом ума.

Между Протагором и Гераклитом, с которым мы будем иметь дело в этой главе, находится другой, менее значительный философ, а именно Ксенофан. Даты жизни Ксенофана неопре-

деленны; они могут быть определены главным образом исходя из того обстоятельства, что он ссылается на Пифагора, а Гераклит ссылается на него. Ксенофан по рождению иониец, но большую часть своей жизни прожил в Южной Италии. Он полагал, что все вещи произошли из земли и воды. Что касается богов, то Ксенофан был очень настойчив в своем свободомыслии.

«Все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман... Но смертные думают, будто боги рождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они... Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства], подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же — похожими на быков, и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих [каждые по-своему]... Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же [представляют своих богов] голубоглазыми и рыжеватыми».

Ксенофан верил в единого бога, который не похож на человека ни по своему образу мышления, ни по своему внешнему виду и который «...без усилия силой ума он все потрясает». Ксенофан высмеял пифагоровскую доктрину переселения душ:

Раз он проходит и видит: визжит от побоев собачка
Жаль ему стало, и он слово такое изрек:
«Полно! Не бей! В этом визге покойника милого голос
Это родной мне щенок, друга я в нем узнаю».

Ксенофан полагал, что в вопросах теологии невозможно установить истину.

Не было мужа такого и после не будет, кто знал бы
Истину всю о богах и о всем, что теперь говорю я.
Пусть даже кто-нибудь правду изрек бы: как мог бы узнать он,
Правду иль ложь он сказал? Лишь призраки людям доступны.

Ксенофан занимает свое место в ряду рационалистов, протестовавших против мистических тенденций у Пифагора и других философов, но как самостоятельный мыслитель он не стоит в первых рядах.

Как мы видели, учение Пифагора очень трудно отличить от учений его последователей. Хотя Пифагор выступил весьма рано, влияние его школы начало сказываться лишь после распространения влияния многих других философов. Первым из тех, кто создал теорию, которая все еще пользуется влиянием, был Гераклит. Расцвет его деятельности приходился приблизительно на 500 год до н. э. О его жизни известно очень мало — разве только то, что он, будучи гражданином Эфеса, принадлежал к его аристократии. Гераклит в древности обладал громадной известностью благодаря своему учению, что все находится

в состоянии постоянного изменения, но это, как мы увидим, только одна сторона его метафизики.

Гераклит, хотя он и был ионийцем, не принадлежал к научной традиции милетской школы¹.

Он был мистиком, но особого рода. Он рассматривал огонь как основную субстанцию; все, подобно пламени в костре, рождается благодаря чьей-либо смерти. «Бессмертные — смертны, смертные — бессмертны, смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают». В мире существует единство, но это единство образуется сочетанием противоположностей. «Из всего — одно, и из одного — все», но многое имеет меньше реальности, чем единое, которое есть бог.

Судя по сохранившимся отрывкам из его произведений, Гераклит, по-видимому, не обладал добродушным характером. Он был склонен к сарказму и представлял собой полную противоположность демократу. Относительно своих сограждан он говорит: «Правильно поступили бы эфесцы, если бы все они, сколько ни есть возмужалых, повесили друг друга и оставили город для несовершеннолетних, — они, изгнавшие Гермодора, мужа наилучшего среди них, со словами: «Да не будет среди нас никто наилучшим, если же таковой окажется, то пусть он живет в другом месте и среди других». Он плохо отзывался обо всех известных своих предшественниках, за одним только исключением: «Гомер заслуживает того, чтобы быть изгнанным из общественных мест и быть высеченным розгами». «Никто из тех, чьи учения я слышал, не дошел до признания, что мудрое от всего отлично». «Многознание не научает быть умным, иначе бы оно научило Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея». «Пифагор... составил себе... свою мудрость: многознание и обман». Единственным исключением из этого приговора был Тевтам, говоря о котором, Гераклит отмечает, что его «учение было лучше, чем у других». Если мы попытаемся найти причину этого восхваления, то найдем ее в высказывании Тевтама: «Многие — плохи».

Презрение к человечеству заставляет Гераклита думать, что только сила может принудить людей действовать в соответствии с их собственным благом. Он говорит: «Всякое животное направляется к корму бичом»; и снова: «Ослы золоту предпочли бы солому».

Как и следовало ожидать, Гераклит верит в войну. «Война, — говорит он, — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными». И еще: «Гомер был неправ, говоря: «Да исчезнет война среди людей и богов!» Он не понимал, что молится за гибель Вселенной; ибо, если бы его молитва была

¹ Корнфорд (op. cit., p. 184) подчеркивает это, как мне кажется, правильно. Гераклита часто понимают ложно именно из-за включения его в число других ионийцев.

бы услышана, все вещи исчезли бы». И в другом месте: «Следует знать, что война всеобща и правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости».

Этика Гераклита представляет собой некоторого рода гордый аскетизм, сильно напоминающий нищенский. Он рассматривает душу как смесь воды и огня: огонь — благородное начало, вода — низменное. Душу, где больше всего огня, он называет «сухой». «Сухое сияние — психея мудрейшая и наилучшая». «Услада душам стать влагою»¹. «Невозмужалый отрок ведет опьяневшего мужа, который шатается и не замечает, куда идет, ибо психея его влажна». «Психеям смерть стать водою». «С сердцем бороться трудно: всякое желание покупается ценою психеи». «Не лучше было бы людям, если бы исполнялось все, чего они желают». Можно сказать, что Гераклит высоко оценивает способность, достигаемую благодаря господству над собой, и презирует страсти, которые отвлекают людей от их главных целей.

Отношение Гераклита к современным ему религиям, во всяком случае к вакхической религии, большей частью враждебно, но это не враждебность научного рационалиста. У него была своя собственная религия, и он частично истолковывает ходячую теологию так, чтобы она соответствовала его учению, а частично отвергает ее с явным презрением. Его самого часто считали приверженцем вакхической религии (Корнфорд) и рассматривали как истолкователя мистерий (Пфлейдерер), но мне кажется, что соответствующие фрагменты не подтверждают этой точки зрения. Например, он говорит, что «ведь не священным образом совершаются посвящения в принятые у людей мистерии». Это наводит на мысль, что он имел в виду какие-то возможные мистерии, которые не были бы «несвященными», но которые были бы совершенно отличны от существовавших мистерий. Он был бы религиозным реформатором, если бы не презирал простонародье настолько, чтобы снизойти до религиозной пропаганды.

Привожу все сохранившиеся фрагменты Гераклита, которые раскрывают его отношение к современной ему теологии.

«Государь, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает».

«Сивилла неистовыми устами произносит угрюмое, неприкрашенное и неподмазанное, и речь ее звучит сквозь тысячелетия, ибо она побуждается божеством».

¹ В переводе А. Маковельского («Досократики», ч I, Казань, 1914, стр. 161) это, по-видимому, место выглядит иначе: «Душам удовольствие или смерть стать влажными. Удовольствие же для них заключается во вступлении в рождение». В переводе М. Дынника это место также дано по-другому: «Для психеи — услада или смерть: смерть — стать влагою, услада же для них — вступление в жизнь» (см. «Материалисты древней Греции», Госполитиздат, М., 1955, стр. 48). — *Прим. ред.*

«Психей обоняют в Аиде».

«Чем больше удел, тем больше и доля достается по жребью». (Те, кто умирает, затем становятся богами.)

«Ночным бродягам, магам, вакхантам, менадам, мистам...»

«Ведь не священным образом совершаются посвящения в принятые у людей мистерии».

«И этим статуям они молятся, как если бы кто-либо захотел разговаривать с домами; они не знают, каковы боги и герои».

«Если бы не в честь Диониса они совершали шествия и пели фаллический гимн, они бы поступали бесстыднейшим образом. Дионис же, ради которого они неистовствуют в вакханалиях, тождествен Аиду».

«Но напрасно они, запятнанные кровью, жертвоприношениями хотят очиститься, как если бы кто-либо, вступив в грязь, грязью пожелал бы обмыться. Безумным посчитал бы его человек, заметивший, что он так поступает».

Гераклит полагал, что огонь является изначальным элементом, из которого возникает все последующее. Фалес, как вы помните, думал, что все произошло из воды. Анаксимен считал, что воздух был первичным элементом. Гераклит же предпочел огонь. Наконец, Эмпедокл пошел на достойный государственный компромисс, принимая все четыре элемента: землю, огонь, воздух и воду. Химия древних остановилась на этой стадии развития. И дальнейшего прогресса в этой науке не наблюдалось до тех пор, пока магометанские алхимики не пустились на поиски философского камня, эликсира жизни и способа превращения неблагоприятных металлов в золото.

Гераклитова метафизика достаточно динамична, чтобы удовлетворять вкусам самых деятельных людей нового времени:

«Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим...»

«Превращения огня: сначала — море, море же — наполовину земля и наполовину престер».

В подобном мире следует ожидать постоянного изменения, и постоянное изменение было тем, во что Гераклит верил.

У него, однако, была и другая доктрина, которой он придавал даже большее значение, чем идее вечного потока. Это была доктрина о слиянии противоположностей. «Они не понимают, — говорит Гераклит, — как расходящееся само с собой согласуется: возвращающаяся [к себе] гармония, как у лука и лиры». Его вера в борьбу связана с этой теорией, ибо в борьбе противоположности соединяются, чтобы породить движение, которое и есть гармония. В мире существует единство, но достигается это единство в результате различия:

«Связи: целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, и из всего — одно, и из одного — все».

Иногда он говорит так, как если бы единство являлось более фундаментальным, чем различие:

«И добро, и зло [одно]».

«У Бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое — справедливым».

«Путь вверх и вниз — один и тот же».

«[Бог]: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод [все противоположности. Этот ум] изменяется, подобно огню, который, смешиваясь с благовониями, называется различно, как различны удовольствия от каждого из них».

Тем не менее не было бы единства, не будь противоположностей, которые сочетаются: «Благо для нас противоположность».

Эта доктрина содержит в себе зародыш гегелевской философии, которая исходит из синтеза противоположностей.

В метафизике Гераклита, как и в метафизике Анаксимандра, господствовало понятие космической справедливости, которая предотвращает возможность того, чтобы борьба противоположностей когда-либо завершилась полной победой одной из сторон.

«На огонь обменивается все, и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото».

«Огонь живет земли смертью, и воздух живет огня смертью, вода живет воздуха смертью, земля — воды [смертью]».

«Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эриннии, помощницы Правды».

«Следует знать, что война всеобща и правда — борьба».

Гераклит неоднократно говорит о «Боге», как об отличном от «богов».

«Человеческий образ мыслей не обладает разумом, Божественный же обладает».

«Младенцем слывет муж для Божества, как мальчик — для мужа».

«Мудрейший из людей по сравнению с Богом покажется обезьяной».

«Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом».

Несомненно, что «Бог» является воплощением космической справедливости.

Учение, что все находится в состоянии потока, — самое знаменитое из всех идей Гераклита, и оно больше всего подчеркивается его учениками, как это описывается в платоновском «Теэтете».

«В одну и ту же реку нельзя войти дважды»; «на входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды»¹.

¹ Но ср.: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем».

«Солнце... новое каждый день».

Его вера во всеобщее изменение, как обычно полагают, была выражена во фразе «все течет», но это, по-видимому, недостоверное положение, как и вашингтоновское: «Отец, я не могу солгать», — и веллингтоновское: «Встань, гвардия, и — на них!» Его работы, как и произведения всех философов до Платона, известны только благодаря цитатам, приводимым большей частью для опровержения Платоном и Аристотелем. Если представить, что стало бы с любым из современных философов, если бы он был известен только через полемику с ним его противников, становится ясным, насколько досократики должны были быть замечательны, что даже через туман злобы, распространяемый их врагами, они кажутся все же великими. Но как бы то ни было, Платон и Аристотель соглашались, что Гераклит учил, что «нет ничего вечного, все становится» (Платон) и что «нет ничего прочного» (Аристотель).

Я еще вернусь к рассмотрению этой доктрины в связи с взглядами Платона, который упорно старался ее опровергнуть. Теперь же я буду исследовать не то, что должна об этом сказать философия, а только то, что чувствовали поэты и чему учили люди науки.

Поиски чего-то вечного — один из глубочайших инстинктов, толкающих людей к философии. Он, несомненно, связан с любовью к дому и желанием найти убежище от опасности. Мы, соответственно, находим, что это стремление наиболее страстно выражено у тех, чья жизнь наиболее подвержена катастрофам. Религия ищет вечности в двух формах: в форме бога и в форме бессмертия души. В боге нет ни изменчивости, ни подобия круговорота. Жизнь после смерти вечна и неизменна. Бодрость XIX столетия восстановила людей против таких статических представлений, и современная либеральная теология полагает, что на небе имеет место прогресс, а в божестве происходит эволюция. Но даже и в этом представлении есть нечто вечное, именно сам прогресс и его внутренняя цель. И некоторая доза несчастья, вероятно, возвратит людским надеждам их старую сверхземную форму: если жизнь на земле полна отчаяния, то только на небе может быть обретен мир.

Поэты сетовали на Время, которое уносит с собой предмет их любви.

Резец годов у жизни на челе
За полосой проводит полосу,
Все лучшее, что дышит на земле,
Ложится под разящую косу.

Они обычно добавляли, что их собственные стихи неразрушимы:

И еще века, надеюсь, будут жить стихи мои,
Превознося достоинства твои, вопреки руке его жестокой.

Но это только обычное литературное тщеславие.

Философски настроенные мистики, неспособные отрицать, что все временное преходяще, изобрели концепцию вечности не как чего-то постоянного в бесконечном времени, но как существующего вне всего временного процесса.

Вечная жизнь, согласно некоторым теологам, например Настоятелю Инге, означает не существование в каждый момент будущего времени, но способ бытия, полностью независимый от времени, в котором нет ни «позже», ни «раньше», а следовательно, нет логической возможности изменения. Эта точка зрения нашла свое поэтическое выражение у Вона:

Я видел Вечность той ночью,
Подобная кольцу великому чистого и бесконечного света,
Вся безмолвная, ибо — прозрачная;
А всюду под нею — Время в часах, днях и годах,
Влекомое сферами и,
Подобно громадной тени движимое, в котором мир
И все к нему относящееся вращалось.

В некоторых из наиболее известных философских систем со-держится попытка выразить эту мысль в трезвой прозе, в них проповедуется, что терпеливый и последовательный разум за-ставит нас в конце концов верить.

Сам Гераклит, при всей своей вере в изменение, допускает нечто вечное. Понятие вечности (в качестве противоположного бесконечной длительности), которое приходит с Парменидом, не может быть найдено у Гераклита, но в его философии субстан-циальный (central) огонь никогда не умирает: мир всегда «был, есть и будет вечно живым огнем». Но огонь есть нечто по-стоянно изменяющееся, и его постоянство является скорее по-стоянством процесса, нежели постоянством субстанции, тем не менее этот взгляд совершенно не следует приписывать самому Гераклиту.

Подобно философии, наука пыталась избежать учения о вечном потоке, найдя некий вечный субстрат среди изменяю-щихся явлений: По-видимому, химия удовлетворяет этому тре-бованию. Нашли, что огонь, который, казалось бы, разрушал, только превращает: элементы образуют новые комбинации, но каждый атом, который существовал до горения, продолжает существовать и после окончания процесса. Соответственно этому было сделано предположение, что атомы неразрушимы и что все изменения в физическом мире состоят просто в пере-распределении неизменных атомов. Этот взгляд господствовал до открытия радиоактивности, когда было обнаружено, что атомы способны (в свою очередь) разлагаться.

Нимало не смутившись, физики изобрели новые и более мелкие единицы, названные электронами и протонами, из которых состоят атомы. В течение нескольких лет предполагалось, что эти частицы обладают той неразрушимостью, которая ранее приписывалась только атомам. Но, к несчастью, оказалось, что протоны и электроны могут сталкиваться и взрываться, образуя не новую материю, но волну энергии, распространяющуюся по вселенной со скоростью света. Энергия должна была заменить материю в качестве некоего вечного начала. Но энергия, в отличие от материи, не является рафинированным выражением общераспространенного понятия «вещи», это просто характерная особенность физических процессов. Энергию можно при достаточной фантазии отождествить с гераклитовым огнем, но это — горение, а не то, что горит. «Что горит» исчезло из современной физики.

Если перейти от малого к великому, то астрономия не позволяет нам более считать небесные тела вечными. Планеты возникли из Солнца, а Солнце произошло из туманности. Солнце существовало и будет еще существовать в течение некоторого времени, но рано или поздно, вероятно через миллионы и миллионы лет, оно взорвется, разрушив все планеты и вернувшись в состояние сильно разреженного газа. Так по крайней мере говорят астрономы. Возможно, что с приближением рокового дня они найдут ошибки в своих расчетах.

Доктрина вечного потока, которую проповедовал Гераклит, мучительна, но наука, как мы видели, не может ее опровергнуть. Одной из главных целей философов было оживить надежды, которые наука, по-видимому, убила. Соответственно этому с большим упорством философы искали что-либо не подчиняющееся империи Времени. Эти поиски начинает еще Парменид.

Глава V

ПАРМЕНИД

Греки не были склонны к умеренности ни в своих теориях, ни в своей практике. Гераклит утверждал, что *все* изменяется. Парменид возразил, что *ничто* не изменяется. Парменид был уроженцем Элеи, что в Южной Италии; расцвет его деятельности приходится на первую половину V века до н. э. Согласно Платону, Сократ в своей молодости (как говорят, около 450 года до н. э.) беседовал с Парменидом, в то время глубоким стариком, и многое почерпнул из этой беседы. Состоялась эта беседа или нет в действительности, мы не знаем, но по крайней мере мы можем сделать вывод, что сам Платон совершенно очевидно находился под влиянием учения Парменида. Южно-итальянские и сицилийские философы были более склонны к мистицизму и религии, чем ионийские философы; последние в своей тенденции были в целом научны и скептичны. Но благодаря влиянию Пифагора математика более процветала в Великой Греции, чем в Ионии. Однако в то время математика запуталась в мистицизме. Парменид находился под влиянием Пифагора, но о силе этого влияния можно только предполагать. Историческое значение Парменида состояло в том, что он изобрел форму метафизической аргументации, которая в том или ином виде может быть обнаружена у большинства последующих метафизиков, включая Гегеля. Часто говорят, что Парменид изобрел логику, но в действительности он изобрел метафизику, основанную на логике.

Учение Парменида изложено в его поэме «О природе». Он считает чувства обманчивыми и рассматривает множество чувственных вещей как простую иллюзию. Единственное истинное бытие — бесконечное и неделимое «единое». Оно не является, как у Гераклита, единством противоположностей, поскольку никаких противоположностей нет. Например, он, вероятно, думал, что «холод» означает только «не горячее», что «темное» означает только «не светлое». «Единое» понималось Парменидом не так, как мы понимаем бога; он, по-видимому, мыслил его материальным и протяженным, ибо он говорит о нем как о шаре. Но единое не может быть разделено, потому что оно в своей целостности находится всюду.

Парменид делит свое учение на две части, которые он соответственно называет «путь истины» и «путь мнения». Нам нет необходимости касаться последнего. Наиболее существенное,

что сохранилось из его учения о «пути истины», состоит в следующем:

Небытия ни познать (непостижимо) не сможешь,

Ни в слове выразить...

Одно и то же есть мысль и бытие...

В будущем как может быть иль как бытие возникает?

Нет его, если оно возникло иль в будущем будет.

Гаснет рождение, так и смерть пропадает без вести.

Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует.

Ибо ведь без бытия, в котором ее выражение,

Мысль тебе не найти¹.

Сущность этого довода состоит в следующем.

Когда вы думаете, то думаете о *чем-либо*, когда вы употребляете какое-нибудь название, то это должно быть название *чего-либо*. Следовательно, и мышление и речь требуют объектов вне себя. И поскольку вы можете мыслить вещь или говорить о ней в любое время, то все, что может быть мыслимо или высказано, должно существовать всегда. Поэтому не может быть изменения, поскольку оно состоит в том, что вещи возникают или уничтожаются.

В философии это первый пример широкой аргументации от мысли и языка к миру в целом. Эту аргументацию нельзя, конечно, считать основательной, но в то же время стоит посмотреть, какой элемент истины она содержит.

Мы можем изложить эту аргументацию следующим образом: если язык не совсем бессмыслен, то слова должны что-то значить. И в общем они должны обозначать не только другие слова, но нечто существующее независимо от того, говорим мы о нем или нет. Предположим, что мы, например, говорим о Джордже Вашингтоне. Если бы не было исторической личности, которая носила это имя, то оно (очевидно) было бы бессмысленным и содержащее это имя предложения также были бы бессмысленными. Из утверждения Парменида следует, что Джордж Вашингтон не только должен был существовать в прошлом, но в некотором смысле он должен существовать и в настоящем, раз мы еще можем значимо употреблять это имя. По-видимому, это совершенно ложно, но как нам обойти этот довод?

Возьмем воображаемую личность, например Гамлета. Рассмотрим положение: «Гамлет был принцем датским». В определенном смысле это истинно, но истинно не в прямом историческом смысле. Истинное утверждение таково: «Шекспир говорит, что Гамлет был принцем датским», — или более ясно: «Шекспир

¹ Бернет замечает: «Смысл, как я думаю, таков: «Не может быть мысли соответствующей названию, если это название не есть название чего-либо реального».

говорит, что был принц датский по имени Гамлет». Здесь уже нет ничего воображаемого: Шекспир, Дания и звук «Гамлет» — все это реально. Но звук «Гамлет» не является на самом деле настоящим именем, поскольку никто в действительности не назывался Гамлетом. Если вы скажете, что «Гамлет» — это имя воображаемой личности, то, строго говоря, это неверно; вы должны были бы сказать: «Воображают, что «Гамлет» — имя действительной личности».

Гамлет — воображаемая личность, единороги — воображаемый вид животных. Некоторые предположения, в которых встречается слово «единорог», — истинны, а некоторые — ложны, но в любом случае не непосредственно. Рассмотрите утверждения: «единорог имеет один рог» и «корова имеет два рога». Чтобы доказать последнее, вы должны взглянуть на корову, ибо недостаточно сказать, что в некоторых книгах говорится, будто коровы имеют два рога. Но доказательство того, что «единороги имеют один рог», можно найти только в книгах, и фактически правильным будет положение: «В некоторых книгах утверждается, что имеются животные с одним рогом, называемые «единорогами». Все утверждения о единорогах на самом деле являются утверждениями о *слове* «единорог», так же как все утверждения о Гамлете на самом деле относятся к *слову* «Гамлет».

Но очевидно, что в большинстве случаев мы высказываемся не о словах, а о том, что слова обозначают. И это опять возвращает нас к аргументу Парменида, что если слово может быть употреблено значимо, оно должно обозначать *нечто*, а не ничто, и, следовательно, обозначаемое словом должно в известном смысле существовать.

Что же мы тогда должны сказать о Джордже Вашингтоне? По-видимому, мы имеем лишь две альтернативы: одна состоит в том, чтобы сказать, что он еще существует, другая — в том, чтобы сказать, что, когда мы употребляем слова «Джордж Вашингтон», мы на самом деле не говорим о человеке, носившем это имя. Обе альтернативы кажутся парадоксальными, но последняя менее парадоксальна, и я попытаюсь показать, в каком смысле она истинна.

Парменид полагает, что слова имеют постоянное значение. Это фактически основа его аргументации, которую он считает бесспорной. Но, хотя словарь или энциклопедия дают нам то, что может быть названо официальным или общественно санкционированным значением слова, нет двух людей, которые в своем сознании вкладывают в одно и то же слово одинаковое содержание.

Сам Джордж Вашингтон мог употреблять свое имя и слово «я» как синонимы. Он мог воспринимать свои собственные мысли и движения своего тела и мог, следовательно, вкладывать в свое имя более полное содержание, чем кто-либо еще.

В его присутствии друзья могли воспринимать движения его тела и угадывать его мысли; и для них имя «Джордж Вашингтон» еще значило нечто конкретное, данное в их личном опыте. После его смерти они должны были заместить восприятия воспоминаниями, что предполагает изменения в психических процессах, связанных с употреблением его имени. У нас, никогда не знавших его, психические процессы опять-таки носят иной характер. Мы можем подумать о его портрете и сказать себе: «Да, это тот самый человек». Мы можем думать о «первом президенте Соединенных Штатов». Если мы очень невежественны, то он для нас может быть просто «человеком, которого звали «Джордж Вашингтон». Что бы ни говорило нам это имя, для нас оно все же не сам человек, поскольку мы никогда не знали его, но лишь нечто наличествующее в этот момент в памяти, чувстве или мысли. Это показывает ложность аргумента Парменида.

Постоянное изменение в значениях слов скрывается тем фактом, что в общем это изменение не вносит изменений в истинность или ложность предложений, в которых употребляются слова. Если вы возьмете любое истинное предложение, содержащее имя «Джордж Вашингтон», оно, как правило, останется истинным тогда, когда вы это имя замените выражением «первый президент Соединенных Штатов». Есть исключения из этого правила. До избрания Вашингтона человек мог сказать: «Я надеюсь, что Джордж Вашингтон будет первым президентом Соединенных Штатов», — но он не сказал бы: «Я надеюсь, что первый президент Соединенных Штатов будет первым президентом Соединенных Штатов», — если бы не пылал необыкновенной страстью к закону тождества. Тем не менее легко образовать правило для исключения этих исключительных случаев, а в тех, которые останутся, мы можем заменить слова «Джордж Вашингтон» любым описательным выражением, приложимым к нему одному. Именно только посредством таких фраз мы можем знать о нем то, что знаем.

Парменид утверждает, что, поскольку мы можем теперь знать то, что обычно считается прошлым, оно на самом деле не может быть прошлым, но в определенном смысле должно существовать и в настоящее время. Отсюда он делает вывод, что не существует такой вещи, как изменение. Этот аргумент преодолевается тем, что мы говорили о Джордже Вашингтоне.

Могут сказать, что в определенном смысле у нас нет знания о прошлом. Когда мы что-нибудь вспоминаем, то воспоминания происходят в настоящее время и не тождественны с предметом воспоминания. Но воспоминание дает *описание* прошлого события, и для большинства практических целей нет необходимости различать между описанием и тем, что им описывается.

В целом этот довод показывает, как легко делать метафизические выводы, исходя из языка, и что единственным

средством избежания ложных доводов этого рода должно быть более широкое логическое и психологическое исследование языка, нежели то, которое проделано большинством метафизиков.

Однако я думаю, если бы Парменид мог воскреснуть из мертвых и прочесть только что сказанное о нем, он счел бы это весьма поверхностным. «Откуда вам известно,— сказал бы он,— что ваши положения о Джордже Вашингтоне относятся к прошлому? Согласно собственным вашим рассуждениям, прямое отношение возможно только к вещам, существующим в настоящее время. Например, ваши воспоминания происходят в настоящем, а не в то время, о котором вы думаете, когда вспоминаете. Если память считать источником знания, то прошлое должно быть перед сознанием в *настоящем* и в известном смысле должно еще существовать».

Я не буду сейчас пытаться опровергать этот аргумент, так как это потребовало бы обсуждения проблемы памяти — предмета очень сложного. Я привел здесь этот аргумент для того, чтобы напомнить читателю, что философские теории, если они значительны, могут, вообще говоря, возрождаться в новой форме после того, как в своем первоначальном варианте они были отброшены. Опровержения редко бывают окончательными; в большинстве случаев они знаменуют собой только начало дальнейших усовершенствований.

Последующая философия, включая и философию самого новейшего времени, восприняла от Парменида не учение о невозможности всякого изменения, которое было слишком невероятным парадоксом, но учение о неразрушимости *субстанции*. Слово «субстанция» еще не употребляется его непосредственными преемниками, но соответствующее ему *понятие* уже присутствует в их рассуждениях. Под субстанцией стали понимать постоянный (*persistent*) субъект различных предикатов. В этом своем значении она была и остается в течение более двух тысяч лет одним из главных понятий философии, психологии, физики и теологии. Подробнее я скажу об этом ниже. Теперь же я просто хочу заметить, что это понятие было введено, чтобы отдать должное аргументам Парменида и в то же время не противоречить очевидным фактам.

Глава VI

ЭМПЕДОКЛ

Смесь философа, пророка, человека науки и шарлатана, уже встречавшаяся нами в лице Пифагора, нашла свое весьма полное воплощение в Эмпедокле, расцвет деятельности которого приходился примерно на 440 год до н. э. Он, таким образом, был младшим современником Парменида, хотя его учение в некоторых отношениях имело больше сходства с учением Гераклита. Эмпедокл был гражданином города Акраганта, на южном берегу Сицилии; он являлся демократическим политическим деятелем, хотя претендовал в то же время на божественность своей личности. В большинстве греческих городов, и особенно в городах Сицилии, имел место постоянный конфликт между демократией и тиранией. Вожди той и другой партий в моменты поражения подвергались казни или изгнанию. Изгнанники редко стеснялись вступать в переговоры с врагами Греции — Персией на Востоке и Карфагеном на Западе. Эмпедокл в свое время также был изгнан, но он, по-видимому, после своего изгнания предпочел карьеру святого карьере интригующего изгнанника. Возможно, что в юности он в той или иной степени находился под влиянием орфизма; до своего изгнания он сочетал занятия политикой и наукой; и только на склоне жизни, в изгнании, он стал пророком.

Об Эмпедокле рассказывалось много легенд. Полагали, что иногда при помощи магии, а иногда при помощи научного знания он творил чудеса или то, что казалось таковыми. Говорят, что он мог управлять ветрами; он вернул к жизни женщину, казавшуюся мертвой в течение тридцати дней. Говорят, наконец, что он умер, прыгнув в кратер Этны, чтобы доказать свою божественность. Как говорит поэт:

Великий Эмпедокл, с пылкой душой,
Прыгнул в Этну и изжарился целиком.

На эту тему Мэтью Арнольд написал поэму, но, хотя она принадлежит к наихудшему из того, что им написано, в ней не содержится вышеприведенного двустушия.

Как и Парменид, Эмпедокл писал стихами. Лукреций, на которого Эмпедокл оказал влияние, высоко ценил последнего как поэта, но на этот счет мнения расходятся. Поскольку от произведений Эмпедокла сохранились только фрагменты, его поэтические заслуги должны оставаться под сомнением.

Науку и религию Эмпедокла необходимо рассматривать в отдельности, ибо они не согласуются друг с другом. Вначале я рассмотрю его науку, затем — философию и в конце — религию.

Наиболее крупным его вкладом в науку было открытие воздуха как особой субстанции. Это он доказал наблюдением, что, когда ведро или иной подобный сосуд погружается кверху дном в воду, вода в него не проникает. Эмпедокл говорит:

Так водяными часами из блестящей меди играет
Девочка; ибо когда, все отверстие трубки зажавши
Ручкой изящною, в мягкую массу воды серебристой
Их погружает, то влага в сосуд не проходит, давлением
Воздуха сжатого там у отверстий теснящая частых.
Но лишь только гущенному воздуху доступ откроет,
Тотчас давление ослабнет и влага в сосуд проникает

Этот отрывок находится в том месте, где объясняется природа дыхания.

Эмпедокл также открыл по крайней мере один случай центробежной силы: если чашу с водой вращать на конце веревки, вода не выльется.

Он знал, что растения имеют пол. У него была теория (надо признать, что несколько фантастическая) эволюции и выживания наиболее приспособленных. Первоначально:

Так из смешения стихий бесконечные сонмы созданий
В образах многообразных и дивных на вид происходят.

Там были головы без шей, руки без плеч, глаза без лбов, отдельные конечности, стремящиеся соединиться. Все это соединялось как попало; там были неуклюжие создания с бесчисленными руками, существа с лицом и грудью, обращенными в разные стороны, существа с туловищем быка и лицом человека, а другие существа — с туловищем человека и мордой быка. Были гермафродиты, сочетающие в себе женскую и мужскую природу, но бесплодные. В конце концов выжили только некоторые формы.

Что касается астрономии, то он знал, что Луна светит отраженным светом, и полагал, что это верно также и относительно Солнца. Он говорил, что для распространения света требуется определенное время, но это время настолько мало, что мы не можем его заметить; ему было известно, что солнечное затмение вызывается прохождением Луны между Солнцем и Землей; последнее он, по-видимому, узнал от Анаксагора.

Он был основателем итальянской школы медицины; эта медицинская школа, которая начинается с него, впоследствии оказала влияние на Платона и Аристотеля. Согласно Бернету (стр. 234), она оказала воздействие на всю направленность научного и философского мышления.

Все это свидетельствует о такой научной энергии того времени, которая не имела себе равных в более поздние века греческой истории.

Перехожу теперь к его космологии. Как уже упоминалось, именно он стал считать землю, огонь, воздух и воду четырьмя элементами (хотя само слово «элемент» им не употреблялось). Каждый из элементов был вечным, но они могли смешиваться в различных пропорциях и, таким образом, порождать встречающиеся в мире изменчивые сложные субстанции. Элементы соединялись Любовью и разделялись Враждой. Для Эмпедокла Любовь и Вражда — первичные субстанции наряду с землей, воздухом, огнем и водой. В одни периоды преобладала Любовь, в другие — Вражда. Существовал некогда Золотой век, когда безраздельно господствовала Любовь. В этот век люди поклонялись только кипрской Афродите. Изменения в мире определяются не какой-либо целью, но только Случайностью и Нecessитетностью. Развитие происходит по кругу: когда элементы полностью смешаны Любовью, Вражда постепенно снова разделяет их, когда же Вражда их разделит, Любовь вновь начинает их постепенно соединять. Таким образом, всякая сложная субстанция преходяща, только элементы вместе с Враждой и Любовью вечны.

Это напоминает Гераклита, но в смягченной форме, так как не одна Вражда, но Вражда и Любовь в совокупности производят перемену. Платон связывает Гераклита с Эмпедоклом в «Софисте» (242):

«А ионийские и некоторые сицилийские музы впоследствии сошлись в том, что гораздо безопаснее сплести то и другое и говорить, что существующее есть многое и одно, связуется враждою и дружбою: потому что разногласящее всегда соглашается, — говорят напряженнейшие из муз; те же, которые понежнее, смягчают мысль, будто это всегда так, и преемственно признают все либо за одно, сдруженное Афродитою, либо за многое, борющееся само с собою под влиянием какой-то вражды».

Эмпедокл утверждал, что материальный мир шарообразен: в Золотой век Вражда была снаружи, а Любовь — внутри; затем постепенно в мир вошла Вражда, и Любовь была изгнана, пока в наихудшее время Любовь целиком не окажется вне шара, а Вражда — целиком внутри его. Затем — хотя причина этого не ясна — начинается противоположное движение, пока не возвращается (отнюдь не навсегда) Золотой век. Весь цикл затем повторяется снова.

Могут вообразить, что каждая стадия могла бы быть устойчивой, но это не является точкой зрения Эмпедокла. Он хотел объяснить движение, учитывая аргументы Парменида, но он не желал, чтобы Вселенная представлялась не изменяющейся на какой-либо стадии.

Взгляды Эмпедокла на религию в основном были пифагорейскими. Во фрагменте, в котором, по всей вероятности, речь идет о Пифагоре, он говорит:

Жил среди них некий муж, умудренный безмерным познанием,
Подлинно мыслей высоких владевший сокровищем ценным,
В разных искусствах премудрых свой ум глубоко изощрявший.
Ибо как скоро всю силу ума напрягал он к познанию,
То без труда созерцал все несчастные мира явления,
За десять или за двадцать людских поколений провидя.

В Золотой век, как уже говорилось, люди поклонялись только Афродите.

Но обаять алтари непорочною кровью животных,
Душу из них исторгать, пожирать благородные члены —
Все это гнусным грехом почиталось у них справедливо.

Однажды он говорил о себе цветисто, как о боге:

Други! о вы, что на склонах златого холма Акраганта
Град обитаете верхний, ревнители добрых деяний
Злу непричастные, гостю почтенному кров и защита, —
Ныне привет вам! Бессмертному богу подобаясь средь смертных,
Шествую к вам, окруженный почетом, как то подобает,
В зелени свежих венков и в повязках златых утопая,
Сонмами жен и мужей величаемый окрест грядущих,
В грады цветущие путь направляю; они же за мною
Следуют, все вопрошая, где к пользе стезя пролегает;
Те прорицаний желают, другие от разных недугов
Слово целебное слышать стремятся, ко мне обращаясь
Подлинно тяжких страданий исполнена жизнь злополучных!..
Стоит ли мне говорить, как о деле великом и важном,
Если я смог превзойти удрученных напастями смертных.

В другой раз он чувствует себя великим грешником, искупающим свою нечестивость:

Веще слово Судьбы существует, издревле богами
Вечный закон установлен, скрепленный великою клятвой:
Если из демонов кто, долговечною жизнью живущих,
Члены свои обагрит нечестиво коварным убийством
Или же, грех совершив, поклянется преступною клятвой, —
Тридцать тысяч времен вдали от блаженных скитаться
Тот осужден, воплощаясь в различные тленные твари,
Тяжкие жизни пути изменяя в своих превращениях.
Ярость эфира в пучину морскую его увлекает,
Море на землю извергнуть стремится, земля же в сиянье
Яркою солища, а солнце в эфирные вихри бросает.
Все принимают его, но гнушаются грешником страшным!
Ныне и сам я таков: изгнанник богов и скиталец,
Виявший Раздору безумному...

В чем состоял его грех, мы не знаем; может быть, там не было ничего, что мы могли бы счесть очень тяжелым. Ибо он говорит:

Горе мне! Если бы день роковой ниспослал мне кончину,
Прежде чем губы моя нечестивые коснулись пищи!
Прочь удаляйтесь от Фебовых листьев зеленого лавра...
О злополучные, бойтесь к бобам прикасаться руками!.

Таким образом, он, вероятно, не совершал ничего худшего, за исключением того, что жевал листья лавра или с жадностью ел бобы.

Самый знаменитый отрывок у Платона, где он сравнивает этот мир с пещерой, в которой мы видим только тени реальных предметов, находящихся в светлом мире наверху, был предвосхищен Эмпедоклом. Происхождение этого сравнения надо искать в учении орфиков.

Лишь немногие — по-видимому, те, которые воздерживаются от греха на протяжении многих перевоплощений, — достигают, наконец, вечного блаженства в обществе богов.

Так происходят из них¹ прорицатели, или поэты,
Или врачи, иль вожди — у людей, населяющих землю
Те же к богам многочтимым возносятся в новом рождении,
Купно с другими бессмертными стол и очаг разделяя,
Скорбей не зная людских, не ведая смерти, ни боли...

Во всем этом, по-видимому, очень мало того, чего не содержалось бы уже в учениях орфизма и пифагоризма.

Оригинальность Эмпедокла, исключая науку, состоит в его учении о четырех элементах и в применении принципов Любви и Вражды для объяснения изменения.

Он отверг монизм и рассматривал ход вещей как регулируемый скорее случайностью и необходимостью, чем целью. В этом отношении его философия была более научной, чем философия Парменида, Платона и Аристотеля. В других отношениях он, правда, молча соглашался с ходячими предрассудками; но и в этом он был не хуже многих более поздних представителей науки.

¹ Не ясно, из кого это «из них»; можно лишь предположить, что из тех, которые сохранили чистоту.

Глава VII

АФИНЫ В ОТНОШЕНИИ К КУЛЬТУРЕ

Величие Афин начинается в период между двумя персидскими войнами (490 и 480—479 годы до н. э.). До этого великих людей порождала Иония и Великая Греция (греческие города Южной Италии и Сицилии). Победы Афин над персидским царем Дарием при Марафоне (490 год до н. э.) и соединенного греческого флота под афинским руководством над его сыном и преемником Ксерксом (480 год до н. э.) создали им громадный престиж. На островах и на части побережья Малой Азии против персов восстали ионийцы, и после того, как персы были изгнаны с греческого материка, они были освобождены Афинами. Спартанцы, которые заботились только о своей собственной территории, не принимали в этом участия. Афины, таким образом, стали господствующим членом в союзе против персов. На основе устава союза всякое государство-участник было обязано или поставлять определенное количество кораблей, или возмещать их стоимость. Большинство избрало последнее, так что Афины приобрели морское превосходство над союзниками и постепенно превратили союз в афинскую империю. Афины стали богатым городом, преуспевающим под мудрым руководством Перикла, который управлял на основе свободных выборов в течение почти 30 лет, до своего падения в 430 году до н. э.

Век Перикла был самым счастливым и самым славным временем в истории Афин. Эсхил, который участвовал в персидских войнах, был зачинателем греческой трагедии. Одна из его трагедий — «Персы», в которой он, порвав с обычаем брать гомеровские сюжеты, повествует о поражении Дария. За ним вскоре последовал Софокл, а за Софоклом — Еврипид, который, однако, застал мрачные дни пелопонесской войны, последовавшей за падением и смертью Перикла. Он отразил в своих пьесах скептицизм более позднего периода. Его современник, поэт Аристофан, писавший комедии, высмеивает всякие «измы» с точки зрения джозефа и ограниченного здравого смысла, в частности он подвергает поношению Сократа как человека, который отрицает существование Зевса и пробавляется бесовскими псевдонаучными мистериями.

Афины были захвачены Ксерксом, а храмы на Акрополе уничтожены пожаром. Перикл посвятил свою деятельность их реконструкции. Им были построены Парфенон и другие храмы, руины которых сохранились и ныне поражают наше воображение. Скульптор Фидий был нанят государством, чтобы создать колоссальные статуи богов и богинь. В конце этого периода

Афины стали самым прекрасным и великолепным городом эллинского мира.

Геродот — отец истории, происходивший из Галикарнасса в Малой Азии, но живший в Афинах, — получил поддержку со стороны афинского государства и дал описание персидских войн с афинской точки зрения.

Достижения Афин в эпоху Перикла, быть может, самая удивительная вещь во всей истории. До этого времени Афины отставали от многих других греческих городов. Ни в искусстве, ни в литературе они не дали ни одного великого человека (исключая Солона, который был главным образом законодателем). И вдруг под влиянием победы и богатства, а также из-за необходимости реконструкции архитекторы, скульпторы и драматурги, оставаясь до сих пор непревзойденными, создали произведения, которые определили будущее [развитие этих искусств] вплоть до наших дней. Это станет еще более удивительным, когда мы примем во внимание немногочисленность участвующего в этом деле населения. Около 430 года до н. э. Афины имели максимальное население, которое исчислялось, как оценивают, примерно в 230 тысяч человек (включая рабов); население окружающей Афины сельской Аттики, вероятно, несколько уступало в численности населению города. Никогда, ни до, ни после афинян, ни одно государство, приближающееся к афинскому по количеству населения, не говоря уже о занимаемой им площади, не было в состоянии создать произведения искусства столь высокого совершенства.

В философии Афины дали только двух великих людей: Сократа и Платона. Платон принадлежит к несколько более позднему периоду, но молодость и ранние годы зрелости Сократа приходятся на эпоху правления Перикла. Афиняне в достаточной мере интересовались философией, чтобы с жадностью слушать учителей из других городов. На софистов был большой спрос со стороны молодых людей, желавших учиться искусству ведения спора. В «Протагоре» платоновский Сократ дает замечательные сатирические описания пылких учеников, ловящих на лету слова знаменитого гостя. Перикл, как мы увидим далее, призвал в Афины Анаксагора, от которого Сократ, как он сам признает, усвоил идею о первенстве духа в творении.

Большинство платоновских диалогов, по замыслу их создателя, относится ко времени Перикла и рисует привлекательную картину жизни богатых. Платон принадлежал к аристократической афинской семье, он был воспитан в традициях того периода, который предшествовал времени, когда война и демократия разрушили богатство и безопасность высших классов. Описываемые им молодые люди, перед которыми не стояла необходимость работать, большую часть своего досуга проводили в занятиях наукой, математикой и философией; они почти наизусть знали Гомера и были критическими ценителями до-

стоинств профессиональных декламаторов в поэзии. Позднее было открыто искусство дедуктивного рассуждения, которое во всех областях знания способствовало появлению новых теорий, как истинных, так и ложных. В тот век можно было, как в немногие другие века, быть как счастливым, так и разумным, а также счастливым благодаря разумности.

Но равновесие сил, породившее этот Золотой век, было непрочным. Ему угрожало как изнутри, так и извне: изнутри — со стороны демократии, извне — со стороны Спарты. Чтобы понять, что произошло после Перикла, мы должны коротко рассмотреть раннюю историю Атики.

Атика в начале исторического периода была маленьким самостоятельным земледельческим районом. Ее столица, Афины, была небольшим городом, но в составе его населения постоянно увеличивался слой ремесленников и искусных мастеров, которые стремились сбывать свою продукцию за границей. Постепенно обнаружилось, что более доходно производить вино и оливки, чем зерно, а зерно ввозить, главным образом с побережья Черного моря. Этот род занятий требовал больше средств, чем хлебопашество, и мелкие фермеры залезали в долги. В гомеровский период Атика, как и другие города-государства Греции, имела монархический образ правления, но монарх стал просто религиозным деятелем без политической власти. Власть перешла в руки аристократии, подавлявшей как сельских земледельцев, так и городских ремесленников. В начале VI столетия Солоном было осуществлено компромиссное преобразование в интересах демократии; и большинство его мероприятий пережило последовавшую затем эпоху тирании Писистрата и его сыновей. К концу этого периода аристократы, как противники тирании, начали выступать за демократию. До падения Перикла демократические движения приводили к власти аристократию, как это было позже в Англии XIX века. Но под конец жизни Перикла вожди афинской демократии начали требовать большего участия в политической власти. В то же время его империалистическая политика, с которой было связано экономическое процветание Афин, вызвала усиливающиеся трения со Спартой, приведшие в конце концов к Пелопоннесской войне (431—404 годы до н. э.), в которой Афины потерпели полное поражение.

Несмотря на политическое крушение, престиж Афин продолжал сохраняться, и на протяжении почти целого тысячелетия центр философии находился там. Александрия превзошла Афины в математике и в науке, но Аристотель и Платон принесли Афинам первенство в философии. Академия, где учился Платон, пережила все остальные школы; она продолжала существовать в качестве некоего островка язычества в течение двух столетий после того, как Римская империя обратилась в христианство. Наконец, в 529 году н. э. она была закрыта религиозным фанатиком Юстинианом, и в Европе наступили века мрака.

Глава VIII

АНАКСАГОР

Философ Анаксагор, хотя его и нельзя поставить рядом с Пифагором, Гераклитом или Парменидом, тем не менее являлся значительной исторической фигурой. Он был ионийцем и явился продолжателем научной рационалистической традиции Ионии. Он был первым, кто познакомил афинян с философией и первым высказал мысль, что первопричиной физических изменений является ум.

Анаксагор родился в Ионии в Клазоменах около 500 года до н. э., но около 30 лет прожил в Афинах (приблизительно с 462 по 432 год до н. э.). Его, вероятно, пригласил Перикл, который стремился цивилизовать своих сограждан. Быть может, Аспасия, происходившая из Милета, представила Анаксагора Периклу. Платон в своем диалоге «Федр» говорит:

«Сблизившись, думаю я, с таким человеком, как Анаксагор, насытившись учениями о возвышенных предметах и постигнув природу разума и размышления, о чем Анаксагор много говорил, Перикл и извлек из всего этого пригодное для искусства речи».

Говорят, что Анаксагор оказал влияние на Еврипида, но это весьма спорно.

Граждане Афин, как и граждане других городов во все времена и на всех континентах, относились с определенной враждебностью к тем, кто пытался привить более высокий уровень культуры, нежели тот, который был им привычен. Когда Перикл начал стареть, его противники подняли против него кампанию, нападая на его друзей. Они обвинили Фидия в том, что он присвоил некоторое количество золота, которое было выделено ему на статуи. Они провели закон, позволявший привлекать к суду тех, кто не исповедовал религию и проповедовал различные теории о том, «что наверху». На основании этого закона они стали преследовать Анаксагора и обвинили его в том, что он учил, что Солнце — раскаленный камень, а Луна подобна Земле. (Такое же обвинение было повторено по отношению к Сократу его преследователями, которых он высмеивал за их старомодность.) Не ясно, что произошло, известно только, что Анаксагор должен был оставить Афины. Представляется возможным, что Перикл освободил Анаксагора из тюрьмы и создал ему возможность бежать. Анаксагор возвратился в Ионию и там основал школу. В соответствии с завеща-

нием Анаксагора годовщину его смерти отмечали в этой школе днем отдыха.

Анаксагор утверждал, что все является бесконечно делимым и что даже малейшая частица материи содержит кое-что от каждого элемента. Вещи представляют собой то, чего в них содержится больше всего. Так, например, все содержит немного огня, но мы называем огнем лишь то, в чем преобладает этот элемент. Как и Эмпедокл, Анаксагор выступал против допущения пустоты; он говорил, что клепсидра, или надутая шкура, свидетельствует, что там, где, по-видимому, ничего нет, находится воздух.

Он отличается от своих предшественников тем, что рассматривает ум («нус») как субстанцию, которая входит в состав живых существ и отличает их от мертвой материи. Во всем, говорил он, есть часть всего, кроме ума, а некоторые вещи содержат также и ум. Ум имеет власть над всеми вещами, обладающими жизнью; он бесконечен и управляет сам собой, он смешан с небытием. За исключением ума, все, как бы оно ни было мало, содержит части всех противоположностей, таких, как горячее и холодное, белое и черное. Он утверждал, что снег черен (частично).

Ум — источник всякого движения. Он вызывает вращение, которое постепенно распространяется по всему миру и приводит к тому, что легчайшее идет к периферии, а тяжелейшее падает в центр. Ум единообразен: в животном он так же хорош, как и в человеке. Видимое превосходство человека обусловлено наличием у него рук; все кажушиеся различия интеллекта в действительности связаны с телесными различиями.

И Аристотель и платоновский Сократ выражают сожаление, что Анаксагор, введя ум, мало его использует. Аристотель указывает, что Анаксагор вводит ум как причину только тогда, когда он не знает другой причины. Везде, где возможно, Анаксагор дает механическое объяснение. Он отверг необходимость и случайность как причину происхождения вещей. Тем не менее в его космологии нет «провидения». По-видимому, он не уделял большого внимания этике или религии; вероятно, он был атеистом, как утверждали его преследователи. На него оказали влияние все его предшественники, исключая Пифагора. Парменид оказал на него такое же влияние, как и на Эмпедокла.

Анаксагор имел большие заслуги перед наукой. Он первый объяснил, что Луна светит отраженным светом, хотя у Парменида имеется зачаточный фрагмент, который позволяет предполагать, что последний также знал это. Анаксагор дал правильную теорию затмений и считал, что Луна находится ниже Солнца. Солнце и звезды, говорил он, — горящие камни, но мы не чувствуем жара звезд, потому что они слишком далеко от нас. Солнце больше Пелопоннеса. На Луне есть горы, и она (как он думал) населена.

Говорят, что Анаксагор был из школы Анаксимена; несомненно, что он сохранял живую рационалистическую и научную традицию ионийцев. У него не найдешь преобладания этики и религии, которое от пифагорейцев до Сократа и от Сократа до Платона вносило обскурантистский уклон в греческую философию. Анаксагор не находился в первых рядах, но значение его состоит в том, что он принес в Афины философию и был одним из тех, чье влияние способствовало формированию взглядов Сократа.

Глава IX

АТОМИСТЫ

Атомизм основали два человека — Левкипп и Демокрит. Их трудно разделить, потому что они обыкновенно упоминаются совместно и, вероятно, некоторые из работ Левкиппа были впоследствии приписаны Демокриту.

Левкипп, расцвет деятельности которого, по-видимому, приходился примерно на 440 год до н. э.¹, происходил из Милета и был продолжателем научной рационалистической философии, связанной с этим городом. Он находился под большим влиянием Парменида и Зенона. О нем так мало известно, что Эпикур (более поздний последователь Демокрита) додумался до того, что вообще отрицал существование Левкиппа, а некоторые современные ученые возродили эту теорию. Имеется, однако, некоторое количество ссылок на него у Аристотеля, и кажется неправдоподобным, что эти ссылки (которые включают текстуальные цитаты) имели бы место, если бы Левкипп был просто мифической личностью.

Демокрит гораздо более определенная фигура. Он был уроженцем Абдер во Фракии; что касается времени его жизни, то он сообщает, что в годы его молодости Анаксагор был уже стариком, а это относится приблизительно к 432 году до н. э. Расцвет деятельности Демокрита датируют ориентировочно 420 годом до н. э. В поисках знания Демокрит совершал далекие поездки в южные и восточные страны; возможно, что он провел значительное время в Египте и, несомненно, посетил Персию. Затем он возвратился в Абдеры, где и остался. Целлер считает, что Демокрит «превосходил всех философов — своих предшественников и современников — богатством знаний, а большинство из них — остротой и логической правильностью мышления».

Демокрит был современником Сократа и софистов, и, если исходить из чисто хронологических соображений, его следовало бы рассматривать несколько позже в нашей истории философии. Но дело осложняется тем, что довольно трудно провести различие между Демокритом и Левкиппом. На этом основании я рассматриваю его раньше Сократа и софистов, несмотря на то, что его философия частично была предназначена служить

¹ Кирилл Бейли (Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*) определяет, что расцвет деятельности Левкиппа относится примерно к 430 году до н. э. или немного более раннему времени.

ответом его земляку Протагору, наиболее знаменитому софисту. Протагора, когда он посещал Афины, принимали с энтузиазмом, о себе же Демокрит говорит: «Ведь я... пришел в Афины, и никто меня не узнал». В течение долгого времени его философию игнорировали в Афинах. «Не ясно,— говорит Бернет,— знал ли Платон что-либо о Демокрите... Аристотель, с другой стороны, знает Демокрита хорошо, ибо он также был ионийцем с Севера»¹. Платон никогда не упоминает в своих диалогах Демокрита, но, как говорит Диоген Лаэртский, Платон ненавидел Демокрита настолько, что хотел, чтобы были сожжены все его книги. Хис дает высокую оценку Демокриту как математику².

Основные идеи общей Левкиппу и Демокриту философии обязаны своим происхождением первому из них, что же касается их разработки, то едва ли возможно провести различие между Левкиппом и Демокритом. Кроме того, для наших целей вряд ли есть смысл пытаться сделать это. Левкиппа, если не Демокрита, привела к атомизму попытка занять промежуточную позицию между монизмом Парменида и плюрализмом Эмпедокла. Точка зрения Левкиппа и Демокрита была удивительно похожа на точку зрения современной науки и лишена большинства тех недостатков, к которым была склонна греческая спекулятивная мысль. Они полагали, что все состоит из атомов, неделимых физически, но не геометрически; что между атомами имеется пустое пространство; что атомы неразрушимы; что они всегда находились и будут находиться в движении; что существует бесконечное количество как самих атомов, так даже и их разновидностей, отличающихся друг от друга формой и размером. Аристотель³ утверждает, что, согласно атомистам, атомы отличаются друг от друга также теплотой. Сферические атомы, из которых состоит огонь, самые горячие. Что касается веса, то Аристотель цитирует Демокрита, который говорит, что «каждое из неделимых [телец] бывает более тяжелым вследствие большего размера». Но вопрос о том, были ли атомы в атомистических теориях с самого начала наделены весом, остается спорным.

Атомы всегда находятся в движении, но среди комментаторов имеют место разногласия относительно характера первоначального движения атомов. Некоторые, особенно Целлер, утверждают, что атомы мыслились вечно падающими, причем более тяжелые атомы падали быстрее легких; они, таким образом, догоняли более легкие атомы и сталкивались с ними, в результате атомы отклонялись от своего пути, как бильярдные шары. Этого взгляда, несомненно, придерживался Эпикур, который во многих отношениях основывался в своих

¹ J. Burnet, *From Thales to Plato*, p. 193.

² T. Heath, *Greek Mathematics*, Vol. I, p. 176.

³ *Aristot. de gen. et corr.*, 316a.

теориях на взглядах Демокрита, пытаюсь в то же время, довольно неумно, учитывать критику Аристотеля. Но имеются значительные основания полагать, что Левкипп и Демокрит не рассматривали вес как первоначальное свойство атомов. Кажется более вероятным, что, согласно их взгляду, атомы первоначально двигались беспорядочно, как в современной кинетической теории газов. Демокрит говорил, что в бесконечной пустоте нет ни верха, ни низа, и сравнивал движение атомов в душе с движением пылинок в солнечном луче, когда нет ветра. Это значительно более разумный взгляд, чем взгляд Эпикура, и я думаю, что мы можем его принять как несомненно свойственный Левкиппу и Демокриту¹.

В результате столкновения скопления атомов образуют вихри. Остальное происходит в основном так, как у Анаксагора. Шаг вперед состоял в том, что вихри объяснялись скорее механическими причинами, чем действием ума.

В древности было распространено мнение, приписывавшее атомистам объяснение всего случайностью. Они же, напротив, были строгими детерминистами. Они полагали, что все происходит в соответствии с естественными законами. Демокрит прямо отрицал, будто что-либо может происходить случайно². Левкипп, хотя его существование и ставят под вопрос, известен одним своим высказыванием, а именно: «Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости».

Верно, что он не объяснил, почему мир должен был первоначально быть таким, как он есть, возможно, это следовало бы приписать случайности. Но раз мир существует, то его дальнейшее развитие неизменно определяется механическими принципами. Аристотель и другие упрекали Левкиппа и Демокрита за то, что они не дают объяснения причины первоначального движения атомов, но в этом отношении атомисты были более научны, чем их критики. Причинность должна с чего-то начинаться, и, где бы она ни начиналась, нельзя указать причины первоначального данного. Причину существования мира можно приписать творцу, но тогда творец сам окажется необусловленным. Теория атомистов фактически ближе к современной науке, чем любая другая теория, выдвинутая в древности.

В отличие от Сократа, Платона и Аристотеля атомисты пытались объяснить мир, не прибегая к понятию *цели* или *конечной причины*. «Конечная причина» того или иного процесса — это событие в будущем, ради которого протекает процесс. В делах человеческих это понятие вполне применимо. Почему булочник печет хлеб? Потому, что в противном случае народ будет

¹ Это истолкование принято Бернетом, а также, по крайней мере применительно к Левкиппу, Бейли (op. cit., p. 83).

² См. С. Bailey, op. cit., p. 121 (о детерминизме Демокрита).

голоден. Почему строятся железные дороги? Потому, что люди пожелают путешествовать. В таких случаях вещи объясняются целями, которым они служат. Когда мы спрашиваем, «почему» происходит то или иное событие, мы можем иметь в виду одно из двух. Мы можем подразумевать «какой цели служит это событие?» или мы можем иметь в виду «какие более ранние обстоятельства послужили причиной этого события?» Ответ на первый вопрос — это телеологическое объяснение, или объяснение через посредство конечной причины; ответ на последний вопрос — механистическое объяснение. Я не знаю, как могло быть заранее известно, какой из этих двух вопросов должна ставить наука или она должна ставить сразу же оба вопроса. Но опыт показал, что механистический вопрос ведет к научному знанию, в то время как телеологический не ведет. Атомисты поставили механистический вопрос и дали механистический ответ. Их последователи вплоть до Возрождения больше интересовались телеологическим вопросом и, таким образом, завели науку в тупик.

Относительно обоих вопросов в равной мере существуют пределы, которые часто игнорируются и в житейском мышлении и в философии. Нельзя поставить разумно никакого вопроса относительно реальности в целом (включая бога), но только о частях ее. Что касается телеологического объяснения, то, следуя ему, мы обычно приходим к творцу или по крайней мере к создателю (Artificer), цели которого реализуются в ходе развития природы. Но если человек настолько упрям в своем телеологизме, что, продолжая спрашивать, поставит вопрос о том, какой цели служит сам творец, то станет очевидным, что его вопрос нецелесудов. Кроме того, он бессмыслен, так как, чтобы придать ему смысл, мы должны предположить, что сам творец был создан неким свертворцом, целям которого он служит. Понятие цели, следовательно, приложимо только к явлениям внутри реальности, но не к реальности как целому.

Та же самая аргументация применима и к механистическим объяснениям. Одно событие вызывается другим, другое — третьим и так далее. Но если мы спросим о причине целого, то опять придем к творцу, который сам не должен иметь причины. Всякое причинное объяснение должно, следовательно, иметь лишенное причины произвольное начало. Вот почему нельзя считать недостатком в теории атомистов то, что они оставляли первоначальное движение атомов необъясненным (unaccounted for).

Не следует думать, что атомисты исходили в своих теориях исключительно из эмпирических оснований. Атомистическая теория возродилась в новое время, чтобы объяснить факты химии; но эти факты не были известны грекам. В древности не проводилось четкого различия между эмпирическим наблюдением и логическим доказательством. Верно, что Парменид

с презрением относился к наблюдаемым фактам, но Эмпедокл и Анаксагор многое из своей метафизики связывали с наблюдениями над водяными часами и вращающимися ведрами. До софистов, по-видимому, ни один философ не сомневался, что законченная метафизика и космология могли быть созданы благодаря сочетанию большого количества рассуждений с некоторым количеством наблюдений. По счастливой случайности атомисты попали на гипотезу, для которой более чем через две тысячи лет были найдены некоторые основания, но в то время их учение было тем не менее лишено всякого твердого основания¹.

Как и многие философы того времени, Левкипп старался найти способ примирения парменидовских доводов с очевидным фактом движения и изменения. Аристотель говорит:

«Хотя эти мнения [мнения Парменида] выведены, по-видимому, логическим путем, в ходе диалектического обсуждения, однако верить им — стоит только взглянуть на факты — значит быть близким к сумасшествию. Ибо, по-видимому, ни один лунатик не будет столь далек от своих чувственных данных, чтобы предположить, что огонь и лед — «единое»: люди достаточно безрассудны, чтобы не видеть различий только между тем, что является истинным, и тем, что *кажется* истинным благодаря привычке»².

«Левкипп же полагал, что он обладает учениями, которые, будучи согласны с чувственными восприятиями, не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности сущего. Согласившись в этом с показаниями чувственных явлений, а с философами, принимавшими единое, — в том, что не может быть движения без пустоты, он говорит, что пустота — небытие и что небытие существует несколько не менее, чем бытие. Ибо сущее в собственном смысле — абсолютно полное бытие. Таковое же не едино, но таковых сущих бесконечно много по числу, и они невидимы вследствие малости своих объемов. Они носят в пустоте [ибо пустота существует] и, соединяясь между собой, производят возникновение, расторгаясь же — гибель. Где случится им соприкасаться, там они действуют сами и испытывают действие от других. Ибо там налицо не единое [а множество отдельных сущих]. Складываясь и сплетаясь, они рождают [вещи]. [Ведь] из поистине единого не могло бы возникнуть множество [вещей], ни из поистине многого — единое; нет, это невозможно».

Мы увидим, что был один пункт, относительно которого до сих пор соглашались все, а именно, что невозможно движение при отсутствии пустоты. В этом все одинаково ошибались. *Круговое* движение в заполненном пространстве возможно при

¹ О логических и математических основаниях теорий атомистов см. G. Milhaud, Les Philosophes Géomètres de la Grèce, ch. IV.

² Aristot., de gen. et corr., 325a.

том условии, что оно существовало всегда. Идея состояла в том, что вещь может двигаться только в пустом пространстве, а в заполненном пространстве нет пустых мест. Могут возразить, и, вероятно, это будет основательно, что движение никогда не может возникнуть в заполненном пространстве, но нельзя обоснованно утверждать, что оно там вовсе не может происходить. Грекам же, однако, казалось, что волей-неволей следует или признать неизменный мир Парменида, или допустить пустоту.

Таким образом, аргументы Парменида против небытия, по видимому, логически неопровержимы применительно к пустоте, и они были подкреплены открытием, что там, где, очевидно, ничего нет, содержится воздух. (Это пример распространенного беспорядочного смешения логики и наблюдения.) Парменидовскую позицию мы можем изложить следующим образом: «Вы говорите, что пустота *есть*; следовательно, пустота — не ничто; следовательно, она — не пустота». Нельзя сказать, чтобы атомисты *ответили* на этот довод; они просто провозгласили, что предпочитают игнорировать этот довод на том основании, что движение есть факт восприятия. *Должна*, следовательно, быть пустота, как бы ни было трудно представить себе это¹.

Рассмотрим дальнейшую историю этого вопроса. Первым и наиболее очевидным способом устранения логических трудностей было различие между *материей* и *пространством*. Согласно такому взгляду, пространство — не ничто, но вместилище, которое может быть, а может и не быть в какой-либо данной части заполнено материей. Аристотель говорит («Физика», 208a): «Утверждающие существование пустоты называют ее местом; в этом смысле пустота была бы местом, лишенным тела». Эта точка зрения с предельной ясностью выражена Ньютоном, утверждавшим существование абсолютного пространства и соответственно отличавшим движение абсолютное от движения относительного. В коперниковском споре обе стороны (как бы мало они ни понимали это) придерживались этой точки зрения, поскольку они думали, что есть разница между положением «небеса вращаются с востока на запад» и положением «земля вращается с запада на восток». Если всякое движение относительно, то эти два утверждения — только разные способы высказывания одной и той же вещи, подобные положениям: «Джон — отец Джемса» и «Джемс — сын Джона». Но если всякое движение относительно и пространство не субстанциально, то против пустоты в нашем распоряжении остаются лишь парменидовские аргументы.

¹ Напротив, К. Бейли (op. cit., стр. 75) утверждает, что у Левкиппа имелся «весьма тонкий» ответ. Он заключался по существу в признании существования чего-то [пустоты], что не было телесным. Аналогично этому Бернет говорит: «Любопытно, что атомисты, которых обычно считают великими материалистами древности, были фактически первыми, кто отчетливо сказал, что вещь может быть реальной, не будучи телом».

Декарт, доводы которого точно совпадают с положениями ранних греческих философов, сказал, что протяженность является сущностью материи, а следовательно, материя имеется повсюду. У него протяженность — прилагательное, а не существительное, ее существительное — материя, и без своего существительного протяженность не может существовать. Для него пустое пространство так же абсурдно, как счастье без чувствующего существа, которое счастливо. Лейбниц, исходя из нескольких других оснований, также полагал, что существует лишь заполненное пространство, но он утверждал, что пространство — только система отношений. По этому вопросу состоялся знаменитый спор между Лейбницем и Ньютоном; последний был представлен Кларком. Спор оставался неразрешенным вплоть до Эйнштейна, теория которого принесла окончательную победу Лейбницу.

В то время как современный физик верит, что материя является в некотором смысле атомистичной, он уже не верит в пустое пространство. Где нет материи, там все-таки что-то есть, хотя бы световые волны. Материя более не обладает тем высоким положением, которое она приобрела в философии благодаря аргументам Парменида. Она не является более неизменной субстанцией, но просто способом группировки событий. Некоторые события принадлежат к группам, которые могут рассматриваться как материальные вещи, другие, как, например, световые волны, к этим группам не принадлежат. *Веществом* (*stuff*) мира являются события, и каждое из них характеризуется недолговечностью. В этом отношении современные физики находятся на стороне Гераклита, против Парменида. Но они находились на стороне Парменида до тех пор, пока на арене не появились Эйнштейн и квантовая теория.

Что касается пространства, то современный взгляд на него состоит в том, что оно не представляет собой субстанцию, как это утверждал Ньютон и как должны были утверждать Левкипп и Демокрит; пространство не является также прилагательным протяженных тел, как думал Декарт, но представляет собой систему отношений, как утверждал Лейбниц. Как бы то ни было, но все же не ясно, совместим ли этот взгляд с существованием пустоты. Возможно, что абстрактно логически его можно примирить с пустотой. Мы могли бы сказать, что между любыми двумя вещами имеется определенный больший или меньший *промежуток*, а этот промежуток не означает существования промежуточных тел. Однако такую точку зрения было бы невозможно использовать в современной физике. Начиная с Эйнштейна, промежуток стал расстоянием между *событиями*, а не между *вещами*¹, и он носит характер столь же временной,

¹ Здесь со стороны Б. Рассела ясно проглядывает попытка с помощью употребления понятия «событие» вместо понятия «вещь» отвергнуть материалистическую концепцию причинности и подменить ее идеалистической. — *Прим. ред.*

как и пространственный. Это, по существу, причинная концепция, а в современной физике не существует действия на расстоянии. Все это, однако, имеет под собой скорее эмпирические, чем логические основания. Кроме того, современный взгляд не может быть выражен иначе, чем в терминах дифференциальных уравнений, а следовательно, не мог бы быть понятен философам древности.

Соответственно представляется, что свое логическое развитие взгляды атомистов нашли в ньютоновской теории абсолютного пространства, которая тоже сталкивается с трудностью приписывания реальности небытию. Против этой теории нет *логических* возражений. Главное возражение состоит в том, что абсолютное пространство абсолютно непознаваемо и, следовательно, не может выступать в качестве необходимой гипотезы в эмпирической науке. Более практическое возражение состоит в том, что физика может обойтись без абсолютного пространства. Но мир атомистов остается логически возможным, и он более близок к действительному миру, чем мир любого другого из философов древности.

Демокрит весьма детально разработал свои теории, и некоторые из его разработок интересны. Каждый атом, говорил Демокрит, непроницаем и неделим, потому что он не содержит пустоты. Когда вы применяете нож, чтобы разрезать яблоко, он должен находить пустые места, через которые может в него проникнуть; если бы яблоко не содержало пустоты, оно было бы абсолютно твердым и поэтому физически неделимым. Каждый атом внутренне неизменен и представляет собой фактически парменидовское единое. Единственное, что делают атомы, это движутся и сталкиваются друг с другом. Иногда они образуют соединения, когда им случается иметь такие формы, которые способны сцепляться. Существуют всевозможные виды форм. Из маленьких сферических атомов состоит огонь, а также душа. Сталкиваясь, атомы образуют вихри, которые порождают тела, а в конце концов — миры¹.

Существует множество миров, некоторые из них растут, другие приходят в упадок, некоторые, может быть, не имеют ни солнца, ни луны, другие же имеют по несколько солнц и лун. Каждый мир имеет начало и конец. Мир может быть разрушен в столкновении с большим миром. Эта космология может быть суммирована словами Шелли:

Миры за мирами катятся вечно,
От сотворения до гибели,
Подобно пузырькам на поверхности реки,
Они сверкают, лопаются и исчезают.

¹ О том, как это происходит по предположению атомистов, см. C. Bailey, *op cit.*, p 138 и далее.

Жизнь возникла из первобытной слизи. В живом теле повсюду имеется некоторое количество огня, но больше всего его в мозгу или в груди. (По этому вопросу авторитеты расходятся.) Мысль представляет собой своего рода движение, а потому способна повсюду вызывать движение. Восприятие и мышление — физические процессы. Восприятие бывает двух родов: одно — чувственное, другое — рассудочное. Восприятия последнего рода зависят только от воспринимаемых вещей, в то время как восприятия первого рода зависят также от наших чувств, а следовательно, способны вводить в заблуждение. Подобно Локку, Демокрит утверждал, что такие качества, как теплота, вкус, цвет, не присущи реально объектам, но обязаны своим существованием нашим органам чувств, тогда как такие качества, как тяжесть, плотность и твердость, реально присущи самим объектам.

Демокрит был решительным материалистом, для него, как мы видели, душа состоит из атомов, а мышление является физическим процессом. Вселенная не имеет целей, там только атомы, управляемые механическими законами. Он не верил в распространенную тогда религию и выступал против *нуса* Анаксагора. В этике он считал целью жизни бодрость, а умеренность и образование — наилучшими средствами для ее достижения. Он осуждал все неистовое и страстное; он не одобрял также половую жизнь, потому что, как он говорил, это вызывает преобладание удовольствия над сознанием. Он ценил дружбу, но плохо отзывался о женщинах. Он не хотел иметь детей, потому что заботы, связанные с их воспитанием, служат помехой философствованию. Во всем этом он был весьма похож на Иеремию Бентама; в равной степени он также любил то, что греки называли демократией¹.

Демокрит — таково по крайней мере мое мнение — последний греческий философ, который был свободен от известного недостатка, нанесшего вред всей более поздней древней и всей средневековой мысли. Все философы, которых мы рассматривали до сих пор, были охвачены беспристрастным стремлением к познанию мира. Они представляли себе это более легким делом, чем оно было в действительности, но без такого оптимизма у них не хватило бы мужества положить начало этому делу.

Их взгляд на мир в основном был подлинно научным взглядом, всякий раз, когда он не являлся просто выражением предрассудков того времени. Но этот взгляд был *не только* научным, он был образным и выразительным и был полон наслаждения смелым предприятием. Они интересовались всем: метеорами и затмениями, рыбами и вихрями, религией и моралью;

¹ «Бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства», — говорит Демокрит.

с пронизательным интеллектом у них сочеталась детская любознательность.

Начиная с этого момента впервые появляются некоторые признаки упадка, несмотря на предыдущие, не имеющие себе равных достижения, а затем наступает постепенное разложение. В философии, даже в самой лучшей философии после Демокрита, плохо то, что в ней делается чрезмерный упор на человека в ущерб стремлению к познанию вселенной. Сперва, вместе с софистами, приходит скептицизм, приводящий к изучению того, *как* мы познаем, вместо попытки приобрести новое знание. Затем, вместе с Сократом, центр тяжести переносится на этику; с Платоном начинается отрицание чувственного мира в пользу самого себя творящего мира чистой мысли; с Аристотелем — вера в цель как основное понятие науки. Несмотря на гениальность Платона и Аристотеля, их мысль имела пороки, оказавшиеся бесконечно вредными. После них начался упадок энергии и постепенное возрождение вульгарных предрассудков. Новое мировоззрение возникло отчасти в результате победы католической ортодоксии; но вплоть до Возрождения философия не могла обрести вновь той энергии и независимости, которые были свойственны предшественникам Сократа.

Глава X

ПРОТАГОР

Во второй половине V века до н. э. великим досократическим системам, которые были рассмотрены нами выше, было противопоставлено скептическое движение. Наиболее значительной фигурой этого движения был Протагор — глава софистов. Слово «софист» не имело вначале отрицательного значения. По смыслу оно было равнозначно слову «преподаватель». Софистом был человек, который добывал средства к существованию, передавая молодым людям определенные знания, которые, как тогда думали, могли быть им полезны в практической жизни. Так как общество не обеспечивало подобного образования за общественный счет, то софисты учили только тех, кто имел собственные средства или у кого родители располагали такими средствами. Это обстоятельство придавало деятельности софистов определенный классовый уклон, усугубляемый политической обстановкой того времени. В Афинах и во многих других городах Греции демократия торжествовала политическую победу, но ничего не было предпринято для уменьшения богатства членов старых аристократических семей. Именно богатые главным образом и воплощали в себе то, что известно нам как эллинская культура; они имели в своем распоряжении образование и досуг; путешествия же в значительной мере сгладили их традиционные предрассудки, а время, которое они проводили в спорах, отточило их ум.

То, что тогда называлось демократией, оставляло институт рабства неприкосновенным. Рабство давало богатым возможность наслаждаться своим богатством, не угнетая свободных граждан.

Однако во многих городах, и особенно в Афинах, более бедные граждане были настроены по отношению к богатым вдвойне враждебно — вследствие зависимости и благодаря традиции. Богатых подозревали, и часто справедливо, в неблагочестии и аморальности, в том, что они разрушали древние верования и, вероятно, пытались уничтожить и демократию. Таким образом, случилось, что в сфере культуры политическая демократия оказалась связанной консерватизмом, в то время как те, кто осуществлял нововведения в области культуры, тяготели к политической реакции.

Такое же в известной мере положение сложилось в современной Америке, где «Тэммени»¹ представляет в основном католическую организацию, созданную для защиты традиционных теологических и этических догм от притязаний со стороны просвещения. Но просвещенные в Америке являются более слабыми в политическом отношении, чем в Афинах, так как им не удалось объединиться с плутократией. Однако в Америке существует один значительный и высокоинтеллектуальный класс, который заинтересован в защите плутократии, — класс юридической корпорации. В *некоторых* отношениях функции этого класса аналогичны функциям, которые выполняли в Афинах софисты.

Афинская демократия, несмотря на свою большую ограниченность, которая исключала рабов и женщин, в некоторых отношениях была более демократичной, чем любая современная система. Судьи и большинство представителей исполнительной власти избирались по жребию и на короткое время. Таким образом, подобно нашим присяжным, они оставались средними гражданами, с характерными для средних граждан предвзвешенностями и отсутствием профессионализма. Вообще в Афинах каждое дело слушалось большим количеством судей. Истец и ответчик, или обвинитель и обвиняемый, выступали лично, от своего имени, а не через профессиональных юристов. Естественно, что успех или неудача дела зависели в значительной степени от ораторского искусства, умения играть на народных предвзвешенностях. Но хотя человек должен был сам произносить свою речь, он мог нанять специалиста, чтобы тот написал для него речь, или, как предпочитали многие, он мог заплатить за наставления в хитростях, требующихся для достижения успеха в суде. Полагали, что этим хитростям учат софисты.

Век Перикла в истории Афин аналогичен викторианской эпохе в истории Англии. Афины были богатым и преуспевающим городом, которому не доставляли слишком большого беспокойства войны. В Афинах был демократический строй при управлении со стороны аристократов. Как мы уже видели в связи с Анаксагором, оппозиция Периклу со стороны демократии постепенно накапливала силы; друзья Перикла один за другим подвергались нападкам с ее стороны. Пелопоннесская война разразилась в 431 году до н. э.² Афины наряду со многими другими местностями Греции были опустошены чумой. Население Афин, достигавшее до этого 230 тысяч, сильно сократилось и никогда уже больше не поднималось до своего прежнего уровня³. Сам Перикл в 430 году до н. э. был отстранен

¹ Политическая организация в Нью-Йорке, являющаяся ныне одним из отделений Демократической партии США. Основана в 1789 году. — *Прим. ред.*

² Она окончилась в 404 году до н. э. полным поражением Афин.

³ См. J. V. Burg, *History of Greece*, Vol. I, p. 444.

от должности полководца и за незаконное присвоение общественных денег оштрафован судом, состоявшим из 1501 судьи. Его два сына умерли от чумы, а в следующем году (429 год до н. э.) он умер сам. Фидий и Анаксагор были осуждены. Аспасия также подвергалась судебному преследованию за нечестие и за содержание дома терпимости, но была оправдана.

В таком обществе было естественно, что люди, которым грозила опасность навлечь на себя враждебность демократических политиков, желали приобрести судебные навыки. Ибо Афины, несмотря на сильную приверженность к практике преследований, были все же в одном отношении более либеральны, чем современная Америка, поскольку тем, кого обвиняли в нечестии и развращении молодежи, давали возможность выступать в свою защиту.

Этим объясняется популярность софистов у одного класса и их непопулярность у другого. Но в своем собственном представлении софисты служили скорее более беспристрастным целям, и несомненно, что многие из них по-настоящему интересовались философией. Платон посвятил свою деятельность карикатурному их изображению и поношению, но о софистах не следует судить по этой полемике с ними Платона. Возьмите, находясь в веселом настроении, следующий отрывок из диалога Платона «Эвтидем» — отрывок, в котором рассказывается, как два софиста, Дионисиодор и Эвтидем, решили запутать простодушного человека по имени Ктисипп:

«Скажи-ка, есть ли у тебя собака?» — «И очень злая», — отвечал Ктисипп. — «А есть ли у нее щенята?» — «Да, тоже злые». — «И их отец, конечно, собака же?» — «Я даже видел, как он занимается с самкой». — «Что ж, ведь эта собака твоя?» — «Конечно». — «Значит, этот отец — твой, следовательно, твой отец — собака и ты — брат щенят».

В более серьезном настроении возьмите диалог под названием «Софист». Он представляет собой логическое рассуждение по поводу определения. Слово «софист» берется здесь в качестве иллюстрации. В настоящее время нас не интересует логика этого рассуждения. В данный момент я хочу привести из этого диалога только его конечное заключение:

«Так этим именем обозначается подражание искусству, заставляющему другого противоречить самому себе, содержимому в притворствующей части искусства мнительного, а через это — в роде фантастическом, происходящем от образотворения, которое есть чудодейственная часть, отделяющая в словах творчество не божественное, а человеческое. Кто полагал бы, что софист действительно этого рода и крови, тот говорил бы, как видно, сущую правду».

О Протагоре известен рассказ (несомненно, апокрифический), который свидетельствует о такой связи софистов с судами, какой она представлялась народному сознанию. Как

говорят, Протагор учил молодого человека на условиях, при которых тот должен был заплатить ему за учебу в том случае, если выиграет свой первый процесс. Но оказалось, что первый судебный процесс этого молодого человека был возбужден самим Протагором для получения платы за учебу.

Однако пора оставить эти предварительные замечания и посмотреть, что же на самом деле известно о Протагоре.

Протагор родился около 500 года до н. э. в Абдерах — в городе, из которого был родом Демокрит. Он дважды посетил Афины, второй его визит имел место не позднее чем в 432 году до н. э. Он создал кодекс законов для города Фурии в 444—443 годах до н. э. Существует предание, что Протагор был подвергнут судебному преследованию за нечестие, но это, по-видимому, неверно, несмотря на тот факт, что он написал книгу «О богах», которая начиналась так: «О богах я не умею сказать, существуют ли они или нет и каковы они по виду. Ведь много препятствий для знаний — неясность дела и краткость человеческой жизни».

Его второе посещение Афин несколько сатирически описано в платоновском «Протагоре», а его учение разбирается серьезно в «Теэтете». Протагор известен главным образом своей доктриной, согласно которой «человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Эта доктрина истолковывается в том смысле, что *каждый* человек есть мера всех вещей и что когда люди разнятся между собой, то нет объективной истины, благодаря которой один прав, а другой неправ. Это, в сущности, скептическое учение, и оно, по-видимому, было основано на «обманчивости» чувств.

Один из трех основателей прагматизма, Фердинанд Шиллер, обычно называл себя учеником Протагора. Это случилось потому, как я думаю, что Платон в своем «Теэтете» утверждал, истолковывая Протагора, что одно мнение может быть *лучше*, чем другое, хотя оно не может быть *истиннее*. Например, когда человек болеет желтухой, то все кажется ему желтым. Поэтому нет смысла говорить, что вещи в действительности являются не желтыми, но имеют такой цвет, какой видит здоровый человек. Мы можем сказать, однако, что поскольку здоровье лучше болезни, то мнение здорового человека лучше мнения человека, больного желтухой. Эта точка зрения, очевидно, близка к прагматизму.

Для практических целей неверие в объективную истину делает большинство арбитром того, во что следует верить. Отсюда Протагор пришел к защите закона, обычая и традиционной морали. Хотя он не знал, как мы видели, существуют ли боги, он был уверен, что им следует поклоняться. Эта точка зрения, очевидно, справедлива по отношению к человеку, чей теоретический скептицизм последователен и логичен.

Зрелая жизнь Протагора была проведена в некоторого рода непрерывном лекторском турне по городам Греции. Он учил за вознаграждение «всякого, кто жаждал практического успеха и более высокой духовной культуры»¹. Платон протестовал против практики софистов получать деньги за обучение, отчасти с позиций оноба (по современным понятиям). Сам Платон обладал вполне достаточными средствами и поэтому был неспособен, по-видимому, понять нужды тех, кто не имел хорошего состояния. Странно, что современные профессора, которые не видят причины отказываться от жалованья, так часто повторяют платоновское обвинение против софистов.

Есть, однако, другой пункт, в котором софисты отличаются от большинства современных им философов. Обычно каждый учитель, за исключением софистов, основывал школу, которая обладала некоторыми признаками братства, с большей или меньшей степенью общности жизни (часто — нечто аналогичное монашеской жизни) и, как правило, с эзотерической доктриной, которую не проповедовали публике.

Все это было естественно там, где философия возникла из орфизма. Среди софистов ничего подобного не было. То, чему они учили, в их представлении не было связано с религией или моралью. Они учили искусству спора и давали столько знаний, сколько было для этого необходимо. Вообще говоря, они могли, подобно современным адвокатам, показать, как защищать или оспаривать то или иное мнение, и не заботились о том, чтобы защищать свои собственные выводы. Те же, для кого философия была руководством в жизни, тесно связанным с религией, естественно, были шокированы, софисты им казались легкомысленными и безнравственными.

В некотором отношении — хотя нельзя сказать, сколь велико значение этого обстоятельства, — ненависть, которую вызывали к себе софисты не только у широкой публики, но и у Платона и последующих философов, была обязана своим существованием их интеллектуальной честности. Преследование истины, когда оно ведется искренне, должно игнорировать моральные соображения. Мы не можем знать заранее, чем окажется истина по отношению к тому, что в данном обществе мыслится поучительным. Софисты были готовы следовать за доказательством, куда бы оно их ни вело. Часто это приводило их к скептицизму. Один из софистов, Горгий, утверждал, что ничего не существует, а если что-либо и существует, то оно непознаваемо, и даже если существует и познаваемо для кого-либо одного, то он не может передать свое знание другим. Мы не знаем, каковы были доводы Горгия, но я могу хорошо себе представить, что они имели логическую силу, которая заставляла противников

¹ E Zeller, *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 1883, S. 1299.

Горгия искать убежище в наставлениях. Платон всегда старался проводить взгляды, которые, как он думал, сделают людей добродетельными. Едва ли Платон был когда-нибудь интеллектуально честен, потому что он всегда оценивал доктрины по их социальному значению. Но даже и в этом он не был честен, так как претендовал на то, что следовал доводам и судил на основании чисто теоретических критериев, тогда как фактически направлял спор таким образом, чтобы последний приво-дил в результате к добродетели. Платон ввел этот порок в философию, где он с тех пор и продолжает существовать. Характер его диалогов определялся, по-видимому, в основном его враждебностью к софистам. Одним из недостатков всех философов со времени Платона было то, что их исследования в области этики исходили из предположения, что им уже известны те заключения, к которым они должны только еще прийти.

В Афинах в конце V века до н. э. были люди, которые, по-видимому, учили политическим доктринам, казавшимся безнравственными их современникам, а также казавшимся таковыми демократическим нациям нашего времени. В первой книге «Государства» Платона Тразимах доказывает, что нет иной справедливости, кроме интереса более сильного, что законы создаются правительствами для своей собственной выгоды и что нет объективных критериев, с которыми можно соотносываться в борьбе за власть. Калликкл, согласно Платону (в «Горгии»), отстаивал подобную доктрину. Закон природы, говорил он, является законом более сильного, но для удобства люди установили институты и моральные заповеди, которые сдерживали бы сильного. Такие доктрины получили в наше время более широкое распространение, чем в древности. И что бы о них ни думали, они не были характерны для софистов.

В течение V века до н. э., независимо от той роли, которую играли в этом процессе софисты, в Афинах происходило превращение негибкой пуританской простоты в остроумный и довольно жестокий цинизм в борьбе против тупого и в равной степени жестокого сопротивления гибнущей ортодоксии.

Начало этого столетия характеризуется выступлением Афин в защиту городов Ионии против персов и победой при Марафоне в 490 году до н. э. В конце столетия (в 404 году до н. э.) Афины терпят поражение от Спарты, а в 399 году до н. э. был казнен Сократ. После этого Афины утратили свое политическое значение, но они приобрели несомненное культурное первенство, сохранявшееся вплоть до победы христианства.

Некоторые обстоятельства в истории Афин V века до н. э. существенны для понимания Платона и всей последующей греческой мысли. В течение первой персидской войны слава пришла главным образом к Афинам благодаря их решительной победе при Марафоне. Десятью годами позднее, в течение второй персидской войны, Афины еще сохраняли первенство среди

греков на море, но на суше победы одерживались в основном благодаря спартанцам — признанным военачальникам эллинского мира. Однако взгляды спартанцев были узкопровинциальны; они перестали бороться против персов, как только последних изгнали из европейской Греции. Защита азиатских греков и освобождение островов, которые были завоеваны персами, осуществлялись с большим успехом Афинами. Афины стали ведущей морской державой и установили сильный империалистический контроль над ионийскими островами. Они процветали в период правления Перикла, который был умеренным демократом и умеренным империалистом. Громадные храмы, развалины которых еще напоминают о славе Афин, были построены по его инициативе, чтобы заменить храмы, разрушенные Ксерксом. Город очень быстро богател и сильно развивался в культурном отношении. В результате, как это постоянно случается в такие времена, в особенности когда богатство было обязано своим происхождением внешней торговле, приходили в упадок традиционная мораль и традиционные верования.

В это время в Афинах жило необычайно большое количество гениальных людей. Три великих драматурга — Эсхил, Софокл и Еврипид — все принадлежали к V веку до н. э. Эсхил участвовал в битве при Марафоне и видел сражение при Саламине. Софокл был еще ортодоксален в религиозном отношении. Но Еврипид находился под влиянием Протагора и духа свободомыслия своего времени; его истолкование мифов было скептическим и разрушительным. Аристофан, писавший комедии поэт, высмеивал Сократа, софистов и философов вообще, но, несмотря на это, принадлежал к их кругу. В «Пире» Платон представляет его находящимся в весьма дружеских отношениях с Сократом. Скульптор Фидий, как мы видели, принадлежал к кругу Перикла.

В этот период превосходство Афин было скорее художественным, чем интеллектуальным. За исключением Сократа, никто из великих математиков и философов V века до н. э. не был уроженцем Афин. Что касается Сократа, то он не был писателем и ограничивался устными беседами.

Начало пелопоннесской войны в 431 году до н. э. и смерть Перикла в 429 году до н. э. ознаменовали начало мрачного периода в истории Афин. Афиняне сохраняли превосходство на море, спартанцы же имели превосходство на суше и в течение лета несколько раз захватывали Аттику (исключая Афины). В результате Афины были переполнены беженцами, кроме того, население жестоко пострадало от чумы. В 414 году до н. э. афиняне послали большую экспедицию в Сицилию, надеясь захватить Сиракузы, которые были союзником Спарты, но эта попытка потерпела неудачу. Война сделала афинян жестокими и мстительными. В 416 году до н. э. они захватили остров Мелос

и перебили всех мужчин, способных носить оружие, обратив в рабство остальных жителей. В «Троянках» Еврипид протестовал против подобного варварства.

Конфликт имел идеологический аспект, поскольку Спарта была защитницей олигархии, а Афины — демократии. Афиняне имели основания подозревать некоторых из своих собственных аристократов в предательстве, которое, как все думали, сыграло свою роль при окончательном морском поражении Афин в битве при Эгоспотамах в 405 году до н. э.

В конце войны спартанцы установили в Афинах олигархическое правление, известное под названием «тирании тридцати». Некоторые из этих тридцати, в том числе глава их, Критий, были учениками Сократа. Они заслуженно не пользовались популярностью, и не прошло и года, как были свергнуты. С согласия Спарты демократия была восстановлена, но это была озлобленная демократия. Только амнистия помешала приверженцам демократии открыто мстить своим внутренним врагам, однако они пользовались любым случаем, чтобы обойти условия амнистии и подвергнуть преследованию своих врагов. Именно в такой обстановке имело место осуждение и казнь Сократа (399 год до н. э.).

СОКРАТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Глава XI¹

СОКРАТ

Сократ как объект изучения представляет для историка значительные трудности. Несомненно, что в отношении многих исторических личностей нам очень мало известно, тогда как в отношении других известно многое; что же касается Сократа, то мы не уверены, знаем ли мы о нем очень мало или очень много. Бесспорно, что он был афинским гражданином, обладавшим небольшими средствами, который проводил свое время в диспутах и учил молодежь философии, но не за деньги, как это делали софисты. Достоверно известно, что в 399 году до н. э., когда Сократу было около 70 лет, он был осужден, приговорен к смерти и казнен. Бесспорно также, что он был хорошо известной личностью в Афинах, поскольку Аристофан изобразил его в карикатурном виде в своей комедии «Облака». Но за пределами этих фактов сведения о Сократе приобретают спорный характер. Двое из учеников Сократа, Ксенофонт и Платон, написали о нем много, но рассказывают о нем весьма различные вещи. Бернет высказал мысль, что даже в тех случаях, когда они в чем-либо согласны друг с другом, то это происходит потому, что Ксенофонт повторяет Платона. Когда же они расходятся во мнениях, то одни верят одному, другие — другому, а третьи не верят ни одному из них. Я не рискну прикнуть к той или иной стороне в этом опасном споре, а лишь кратко изложу указанные различные точки зрения.

Начнем с Ксенофонта, военного человека, не очень щедро одаренного интеллектом и в целом склонного придерживаться традиционных взглядов. Ксенофонт огорчен тем, что Сократа обвинили в нечестии и в развращении юношества; он утверждает, что, наоборот, Сократ был весьма благочестив и что влияние его на юношество было вполне благотворным. По-видимому, его идеи, далеко не являлись разрушительными, будучи скорее скучными и банальными. Эта защита заходит слишком

¹ Главы с XI по XIX книги первой перевела *Н. А. Клейман*

далеко, поскольку она оставляет без объяснения враждебное отношение к Сократу. Как говорит Бернет, «защита Сократа Ксенофонтом чересчур успешна. Сократа никогда не приговорили бы к смерти, если бы он был таким, каким его описывает Ксенофонт»¹.

Существовала тенденция считать, будто все, что говорит Ксенофонт, должно быть правильно, потому что ему не хватало ума, чтобы думать о чем-либо неправильном. Эта линия аргументации совершенно неосновательна. Пересказ глупым человеком того, что говорит умный, никогда не бывает правильным, потому что он бессознательно превращает то, что он слышит, в то, что он может понять. Я предпочел бы, чтобы мои слова передавал мой злейший враг среди философов, чем друг, несведущий в философии. Поэтому мы не можем принять то, что говорит Ксенофонт, если это включает какой-либо трудный вопрос в философии или является частью аргументации, направленной на то, чтобы доказать, что Сократ был несправедливо осужден.

Тем не менее некоторые из воспоминаний Ксенофонта весьма убедительны. Он сообщает (как это делает и Платон), что Сократ был постоянно занят вопросом о том, как добиться того, чтобы власть в государстве принадлежала компетентным людям. Он имел обыкновение задавать такие вопросы: «Если бы я хотел починить башмак, к кому я должен обратиться?» На этот вопрос некоторые искренние юноши отвечали: «К сапожнику, о Сократ». Он имел обыкновение отправляться к плотникам, кузнецам и т. п. и задавал некоторым из них такой, например, вопрос: «Кто должен чинить корабль государства?» Когда он вступил в борьбу с тридцатью тиранами, их глава, Критий, который был знаком со взглядами Сократа, так как учился у него, запретил ему продолжать учить молодежь, сказав: «Нет, тебе придется, Сократ, отказаться от этих сапожников, плотников, кузнецов: думаю, они совсем уже истрепались оттого, что вечно они у тебя на языке»². Это происходило в период кратковременного олигархического правления, установленного спартанцами в конце пелопоннесской войны. Но большую часть времени в Афинах было демократическое правление, так что даже военачальники избирались по жребию. Однажды Сократ встретил юношу, желавшего стать военачальником, и убедил его поучиться военному искусству. Последовав этому совету, юноша уехал и прошел небольшой курс тактики. Когда он вернулся, Сократ шутливо похвалил его и отправил обратно продолжать обучение³. Другого юношу Сократ заставил изу-

¹ J. Burnet, *Greek Philosophy, Phales to Plato*, London, 1914, p. 149.

² Ксенофонт Афинский, *Сократические сочинения*, Academia, 1935, М., стр. 33.

³ Там же, стр. 93—94.

чать основы науки о финансах. Подобного рода план он пытался проводить на многих людях, включая стратега; но было решено, что легче заставить замолчать Сократа при помощи цикуты, чем избавиться от того зла, на которое он жаловался.

Описание личности Сократа у Платона вызывает затруднение совершенно иного рода, чем описание Ксенофонта, а именно — очень трудно судить о том, в какой мере Платон хотел изобразить Сократа как историческую личность и в какой мере он превратил лицо, называемое в его диалогах «Сократом», в выразителя своих собственных мнений. Платон был не только философом, но также талантливым писателем, обладавшим живым воображением и обаянием. Никто не предполагает, да и сам Платон не претендовал всерьез на то, что беседы в его диалогах происходили точно так, как он их излагает. Тем не менее, во всяком случае в более ранних диалогах, беседа ведется совершенно естественно и характеры ее участников вполне убедительны. Именно выдающееся мастерство Платона как писателя вызывает сомнение в нем как в историке. Его Сократ является последовательным и исключительно интересным характером, какого не смогло бы выдумать большинство людей; но я считаю, что Платон мог бы выдумать его. Сделал ли он это на самом деле, — это, конечно, другой вопрос.

Диалог, который громадным большинством считается историческим, — это «Апология». Это воспроизведение той речи, которую Сократ произнес на суде в свою защиту. Конечно, это не стенографический отчет, а лишь то, что сохранилось в памяти Платона через несколько лет после этого события, — собранное вместе и литературно обработанное. Платон присутствовал на суде, и совершенно ясно, что написанное им представляет собой воспоминание Платона о том, что говорил Сократ, и что Платон был намерен, вообще говоря, создать произведение исторического характера. Этого, при всех оговорках, достаточно, чтобы дать совершенно определенное описание характера Сократа.

Основные факты суда над Сократом не вызывают сомнения. Судебное преследование было основано на обвинении в том, что «Сократ погрешает и переступает меру должного, исследуя то, что под землею, и то, что в небесах, делая более слабый довод более сильным и научая тому же самому других»¹. Действительным основанием враждебного отношения к Сократу было, по всей вероятности, предположение, что он связан с аристократической партией; большинство его учеников принадлежало к этой группе, и некоторые из них, находясь у власти, причинили большой вред. Но это основание нельзя было сделать доводом вследствие амнистии. Большинством голосов Сократ был признан виновным, и, согласно афинским законам, он мог предложить, чтобы ему назначили какое-нибудь наказание

¹ «Творения Платона», т. I, Academia, Петербург, 1923, стр. 53.

менее тяжелое, чем смерть. В случае признания обвиняемого виновным судьи должны были назначить одно из двух наказаний, предложенных обвинением и защитой. Поэтому в интересах Сократа было предложить такое тяжелое наказание, которое суд мог принять как соответствующее его вине. Сократ же предложил штраф в 30 мин, который некоторые из его друзей (в том числе Платон) готовы были внести за него. Это было настолько легким наказанием, что суд был раздражен и приговорил Сократа к смерти большинством, превосходившим то большинство, которое признало его виновным. Сократ, несомненно, предвидел этот результат. Ясно, что у него не было желания избежать наказания смертью путем уступок, которые могли бы показаться признанием его вины.

Обвинителями Сократа были демократический политический деятель Анит, поэт-трагик Мелет, «молодой и неизвестный, с гладкими волосами, скудной бородкой и крючковатым носом», и неизвестный ритор Ликон¹. Они утверждали, что Сократ виновен в том, что не поклоняется тем богам, которых признает государство, но вводит другие, новые божества и что он виновен в развращении молодежи, так как учил ее тому же самому.

Оставив неразрешимым вопрос об отношении платоновского Сократа к действительному Сократу, посмотрим, что заставляет Платон говорить его в ответ на это обвинение.

Сократ начинает с того, что обвиняет своих обвинителей в ораторском искусстве и опровергает это обвинение в применении к самому себе. Он говорит, что единственное ораторское искусство, на которое он способен, — это говорить правду. И они не должны сердиться, если он будет пользоваться привычным для него способом выражения и не произнесет «...речи, изукрашенной риторическими оборотами и эффектными словами...»² Ему было уже 70 лет, и он никогда до этого не бывал в суде; поэтому они должны извинить его несудебную манеру речи.

Он сказал затем, что, кроме его официальных обвинителей, он имеет многих неофициальных обвинителей, которые, с тех пор, когда эти судьи были еще детьми, говорили, что «существует некий Сократ, мудрый муж; его заботят небесные явления; он исследует все, что под землею, и «...более слабый довод делает более сильным»³. Считают, говорит Сократ, что такие люди не верят в существование богов. Это старое обвинение со стороны общественного мнения более опасно, чем официальное обвинение, тем более, что Сократ не знает, кто эти люди, от которых оно исходит, за исключением Аристофана⁴. Отвечая на

¹ См. J. Burnet, *Greek Philosophy, Phales to Plato*, p. 180.

² «Творения Платона», т. I, стр. 51.

³ Там же, стр. 52.

⁴ В комедии Аристофана «Облака» Сократ изображен отрицающим существование Зевса.

эти старые враждебные доводы, Сократ указывает, что он не является ученым, и заявляет, что подобного рода знание «...вовсе меня не касается»¹, что он не учитель и не берет платы за обучение. Он высмеивает софистов и отрицает за ними знание, на которое они претендуют. После чего он говорит: «...я постараюсь вам показать, что именно создало мне имя [мудреца] и навлекло на меня дурную славу»².

По-видимому, однажды у дельфийского оракула спросили, имеется ли человек более мудрый, чем Сократ, и оракул ответил, что не имеется. Сократ заявляет, что он был в полном недоумении, поскольку вовсе не признавал себя мудрым, хотя бог не может лгать. Поэтому он отправился к людям, считавшимся мудрыми, чтобы посмотреть, не может ли он убедить бога в его ошибке. Прежде всего Сократ отправился к одному государственному деятелю, который «...кажется мудрым многим другим, а в особенности себе самому...»³ Сократ скоро обнаружил, что этот человек не был мудрым, и вежливо, но твердо объяснил ему это. «Все это возбудило в этом человеке... ко мне ненависть»⁴. После этого Сократ обратился к поэтам, и попросил их объяснить ему отдельные места в их произведениях, но они не были в состоянии это сделать. «Таким образом узнал я... что то, что они сочиняют, не мудростью сочиняют они, а благодаря какой-то прирожденной способности, в состоянии вдохновения...»⁵ Затем Сократ пошел к ремесленникам, но они также разочаровали его. В процессе этого занятия, говорит он, у него появилось много опасных врагов. Наконец он пришел к выводу, что «мудрым оказывается бог и пророчанием своим он указывает на то, что человеческая мудрость дешево стоит, ничего не стоит. И, кажется, он не имеет в виду тут Сократа, а только воспользовался моим именем примера ради, все равно как если бы он сказал: «О люди, тот из вас мудрее, кто, подобно Сократу, познал, что он поистине ничего не стоит в смысле мудрости». Это занятие, состоявшее в том, чтобы изобличать людей, претендующих на мудрость, отнимало у Сократа все его время и способствовало его крайней бедности, но он считал своим долгом подтвердить слова оракула.

Молодые люди, сыновья богатейших граждан, говорит Сократ, у которых бывает больше всего досуга, с удовольствием слушают, как он испытывает людей и часто сами, подражая ему, пробуют испытывать других и тем самым способствуют увеличению числа его врагов. Потому что «им не хочется быть изобличенными в том, что они представляются, будто что-то знают, а на самом деле ничего не знают»⁶.

¹ «Творения Платона», т. I, стр. 54

² Там же, стр. 55.

³ Там же, стр. 56.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 57.

⁶ Там же, стр. 59.

Этой защиты достаточно для первых обвинителей.

Теперь Сократ переходит к рассмотрению аргументации своего обвинителя Мелета, «...доброго патриота, как он говорит...»¹ Сократ спрашивает у Мелета, кто же те люди, которые *делают* молодых людей *лучшими*. Сначала Мелет называет судей, затем под давлением он был вынужден шаг за шагом признать, что все афиняне, кроме Сократа, делают молодых людей лучшими, вслед за чем Сократ поздравляет город с его счастливой судьбой. Далее Сократ говорит, что лучше жить с добрыми людьми, чем со злыми, и поэтому он не мог бы быть таким безумным, чтобы *намеренно* развращать своих сограждан. Если же он развращает их не намеренно, тогда Мелет должен был бы не привлекать его к суду, а наставлять и вразумлять его

В обвинении было сказано, что Сократ не только не признает богов, которых признает государство, но вводит других, своих собственных богов. Однако Мелет говорит, что Сократ является полным атеистом, и добавляет: «.. он утверждает, что Солнце — камень, Луна — земля»². Сократ отвечает, что Мелет по-видимому, думает, что он обвиняет Анаксагора, чьи взгляды можно услышать в театре за одну драхму (по всей вероятности, в пьесах Еврипида). Сократ, конечно, отмечает, что это новое обвинение в полном атеизме противоречит самому же официальному обвинению, и затем переходит к более общим соображениям.

Остальная часть «Апологии», по существу, выдержана в религиозных тонах. Сократ вспоминает, что, когда он был воином и ему приказывали, он оставался на своем посту. «...Теперь, когда назначил меня бог для того, чтобы... жить, занимаясь философией и испытанием самого себя и всех прочих...»³, было бы так же позорно оставить строй, как прежде во время сражения. Страх смерти не является мудростью, поскольку никто не знает, не является ли смерть для человека величайшим из всех благ. Если бы ему предложили сохранить жизнь при условии, что он перестанет заниматься философией, как он это делал до сих пор, он ответил бы: «Я вас, афиняне, люблю и обожаю, но повиноваться буду более богу, чем вам, и, пока дышу и в силах, не перестану заниматься философией, всегда уговаривать и указывать каждому из вас, кого встречу... Ибо так мне повелевает бог — будьте уверены в этом; и, я думаю, что для вас во всем городе нет большего блага, как это мое служение богу»⁴ Он продолжает далее:

«Ведь я думаю, что, слушая меня, вы извлечете себе пользу. Я намерен сказать вам нечто такое, по поводу чего вы, пожалуй, поднимете крик. Только никоим образом не делайте этого!

¹ «Творения Платона», т. I, стр. 60.

² Там же, стр. 63.

³ Там же, стр. 66

⁴ Там же, стр. 67—68.

Будьте уверены: если вы меня убьете, такого, каков я есть, вы больше повредите не мне, а самим себе! Мне-то ведь нисколько не принесут вреда ни Мелет, ни Анит, — да они и не смогут сделать этого, так как, я думаю, не полагается худшему наносить вред лучшему. Конечно, они могут и убить меня, подвергнуть изгнанию, лишит гражданских прав. Но это они и, пожалуй, еще и кто-либо иной считают за великое зло, я же не считаю, а считаю гораздо большим злом поступать так, как они теперь поступают, стремясь несправедливо осудить человека на смерть»¹.

Сократ говорит, что он защищается не ради себя, но ради своих судей. Он является своего рода оводом, которого бог приставил к государству, и нелегко будет найти другого такого человека, как он «Очень может быть, вы, тяготясь мною, как те люди, которых будят, когда они дремлют, оттолкнете меня, по наущению Анита, и с легким сердцем убьете. Но тогда вы и всю остальную жизнь проведете в спячке, если только бог, в попечении о вас, не пошлет вам кого-нибудь другого»².

Почему он давал эти советы только частным образом, а публично не давал советов по государственным делам? «...Вы неоднократно и повсюду от меня слышали: со мною бывает нечто божественное и демоническое, над чем и Мелет надсмеялся в своей жалобе. Началось это у меня с детства: какой-то голос, который всякий раз, когда бывает, постоянно отклоняет меня от того, что я намереваюсь сделать, но никогда не склоняет к чему-либо. Вот это-то и препятствует мне заниматься политикой»³. Далее он говорит, что честный человек не может долго прожить, если он занимается государственными делами. Он приводит два примера того, как его против желания вовлекли в государственные дела: в первом случае он оказал сопротивление демократии, во втором — тридцати тиранам; причем в каждом случае, когда власти действовали противозаконно.

Сократ отмечает, что среди присутствующих на суде находится много его бывших учеников, а также их отцов и братьев. Ни один из них не был вызван обвинителем в качестве свидетеля того, что Сократ развращал молодежь (это почти единственный аргумент в «Апологии», который санкционировал бы адвокат). Сократ отказывается следовать обычаю приводить в суд своих плачущих детей, чтобы смягчить сердца судей; такие вызывающие жалость сцены, говорит он, делают равно смешными и обвиняемого и город. Его цель состояла в том, чтобы убедить судей, а не просить у них милости.

После оглашения приговора и отказа судей назначить предложенное Сократом наказание в 30 мин (в связи с этим

¹ «Творения Платона», т. I, стр. 68.

² Там же, стр. 69.

³ Там же, стр. 69—70.

Сократ называет Платона в качестве одного из своих поручителей, который присутствует на суде) он произносит свою последнюю речь:

«Вам, осудившим меня, я хочу сделать предсказание о том, что произойдет вслед за тем. Ведь я уже нахожусь в таком положении, когда люди в особенности дают предсказания — это когда они должны умереть. Я говорю вам, тем, которые убили меня, что возмездие на вас придет немедленно же после моей смерти, возмездие — клянусь Зевсом! — гораздо более тяжелое, чем моя смерть, которой вы убиваете меня... В самом деле: если вы думаете, что, убивая людей, вы удержите этим кого-либо от поношения вас в неправильной жизни вашей, вы неправильно мыслите. Ведь такого рода избавление и не очень-то возможно и не хорошо; а вот другой способ избавления — и самый прекрасный и самый легкий: не насиловать других, а самого себя держать так, чтобы быть как можно лучше..»¹

Затем Сократ обращается к тем своим судьям, которые голосовали за его оправдание, и говорит им, что в течение этого дня его божественное знамение ни разу не противодействовало ему ни в действиях, ни в словах, хотя в других случаях оно много раз удерживало его среди речи. «Сдается мне, — сказал он, — что приключившееся со мною есть благо, и не может быть, следовательно, правильным ваше предположение, поскольку мы думаем, что смерть есть зло»² Потому что смерть является или сном без сновидений, что представляет удивительную выгоду, или переселением души в другой мир. И «чего не дал бы каждый из вас, чтобы быть вместе с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером? Да я хотел бы много раз умереть, если это правда!»³ В другом мире он будет беседовать с другими людьми, которые умерли вследствие неоправдливового судебного решения, и, кроме того, он будет продолжать набираться знаний. «Само собой разумеется, тамошние люди за это не убивают, потому что они, помимо всего прочего, блаженнее здешних и уже все остальное время бессмертны, если правда то, что об этом говорят...

Но вот уже и время уходить, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить. А кто из нас идет на лучшее дело, известно одному богу»⁴.

«Апология Сократа» дает ясное изображение человека определенного типа: человека уверенного в себе, великодушного, равнодушного к земному успеху, верящего, что им руководит божественный голос, и убежденного в том, что для добродетельной жизни самым важным условием является ясное мышление. Если исключить последний пункт, то Сократ напоми-

¹ «Творения Платона», т. I, стр. 79—80

² Там же, стр. 80.

³ Там же, стр. 81

⁴ Там же, стр. 81—82

нает христианского мученика или пуританина. В последней части своей речи, в которой он обсуждает то, что происходит после смерти, невозможно не почувствовать, что он твердо верит в бессмертие и что высказываемая им неуверенность лишь напускная. Его не тревожит, подобно христианам, страх перед вечными муками; он не сомневается в том, что его жизнь в загробном мире будет счастливой. В «Федоне» платоновский Сократ приводит основания для веры в бессмертие. Действительно ли эти основания оказали влияние на исторического Сократа, сказать нельзя.

Едва ли можно сколько-нибудь сомневаться в том, что исторический Сократ утверждал, что им руководил оракул или демон. Невозможно установить; аналогично ли это тому, что христианин назвал бы голосом совести, или это являлось ему как действительный голос. Жанну д'Арк вдохновляли голоса, что представляет собой обычный симптом душевной болезни. Сократ был подвержен каталептическим трансам; во всяком случае, это представляется естественным объяснением того случая, который однажды произошел с ним, когда он был на военной службе:

«Погрузившись с раннего утра в какое-то размышление, он стоял и думал; так как дело у него не подвигалось вперед, он не прекращал течения своих мыслей и все стоял. Наступил полдень; люди стали обращать на это внимание и с удивлением говорили один другому: «Вот Сократ с раннего утра стоит чем-то озабоченный». Наконец, когда наступил уже вечер, некоторые из тех, кто был помоложе — дело происходило летом, — вынесли [из палаток], после вечерней еды, матрацы, отчасти чтобы спать на холодке, отчасти чтобы наблюдать, будет ли Сократ стоять и ночью. Он простоял до зари и солнечного восхода, затем, совершив молитву Солнцу, ушел»¹.

Подобного рода факты в меньшей степени были обычным явлением у Сократа. В начале «Пира» у Платона описывается, как Сократ и Аристодем отправились вместе на обед, но Сократ, будучи в состоянии рассеянности, отстал от Аристодема. Когда Аристодем пришел, хозяин дома, Агафон, спросил: «А Сократа то что же ты не привел к нам?» Аристодем удивился, обнаружив, что Сократа не оказалось с ним; послали раба искать Сократа, и он нашел его у соседней входной двери. «Сократ этот пошел назад, остановился у соседней входной двери и на мой зов сказал, что не желает идти к нам», — сказал раб. Те, кто хорошо знали Сократа, объяснили, что «...у него такая привычка — отойдет иной раз, куда придется, и стоит»². Они оставили Сократа в покое, и он пришел, когда обед наполовину был уже окончен.

¹ Все согласны в том, что Сократ был очень безобразен; он

¹ «Творения Платона», т. V, Academia, Петроград, 1922, стр. 71.

² Там же, стр. 16.

был курносый и имел большой живот. Он «...безобразнее всех силенов в сатирических драмах»¹. Он всегда был одет в старую, потрепанную одежду и всюду ходил босиком. Его равнодушие к жаре и холоду, голоду и жажде удивляло всех. В «Пире» Платона Алкивиад, описывая Сократа на военной службе, говорит следующее:

«...Сократ превосходил не только меня, но и всех прочих своей трудоспособностью. Нередко случалось, что обыкновенно бывает в походах, нам быть отрезанными [от подвоза продовольствия] и потому голодать. И тогда в выносливости все были в сравнении с ним ничто... В выносливости от холода, — а зимы там жестокие — он показывал чудеса. В особенности один раз, когда стояла жесточайшая стужа и все либо совсем не выходили из палаток, либо, если кто и выходил, удивительно как сильно закутывался, подвязывал под ноги и обматывал их войлоком и овечьими шкурами, Сократ и тут выходил в том плаще, какой он обыкновенно носил ранее, и на босу ногу ходил по льду легче, чем все остальные, обутые. Воины стали косо смотреть на него, думая, что он издевается над ними»².

Постоянно подчеркивается умение Сократа господствовать над всеми плотскими страстями. Он редко пил вино, но когда пил, то мог перепить любого; но никто никогда не видел его пьяным. В любви, даже при самых сильных соблазнах, он оставался «платоническим», если Платон говорит правду. Он был совершенным орфическим святым: в дуализме небесной души и земного тела он достиг полного господства души над телом. Решающим в конечном счете доказательством этого господства является его равнодушие к смерти. В то же самое время Сократ не является ортодоксальным орфиком. Он принимает лишь основные доктрины, но не суеверия и не церемонии очищения.

Платоновский Сократ предвосхищает и стоиков и киников. Стоики утверждали, что высшим добром является добродетель и что человек не может быть лишен добродетели в силу внешних причин; эта теория подразумевается в утверждении Сократа, что его судьи не могут повредить ему. Киники презирали земные блага и проявляли свое презрение в том, что избегали удобств цивилизации; это та же самая точка зрения, которая заставляла Сократа ходить босиком и плохо одетым.

Представляется совершенно определенным, что Сократ был поглощен этическими вопросами, а не научными. Как мы видели, он говорит в «Апологии», что подобного рода знание «...вовсе меня не касается»³. Самые ранние из диалогов Платона, которые обычно считаются наиболее сократическими, посвящены в основном поискам определений этических терминов. «Хармид» посвящен определению умеренности, или воздержан-

¹ Ксенофонт Афинский, Сократические сочинения, стр. 222.

² «Творения Платона», т. V, стр. 70.

³ Там же, т. I, стр. 54.

ния; «Лисис» — дружбы; «Лакет» — мужества. Ни в одном из них не сделано выводов, но Сократ ясно говорит, что он считает важным рассмотрение этих вопросов. Платоновский Сократ последовательно утверждает, что он ничего не знает, что он лишь мудрее других людей в том, что знает, что он ничего не знает; но он не считает знание недостижимым. Наоборот, он считает, что приобретение знания имеет самое важное значение. Он утверждает, что ни один человек не грешит сознательно и поэтому необходимо лишь знание, чтобы сделать всех людей совершенно добродетельными.

Для Сократа и Платона характерно утверждение тесной связи между добродетелью и знанием. В некоторой степени это характерно для всей греческой философии в противоположность философии христианства. Согласно христианской этике, существенным является чистое сердце, которое можно встретить с одинаковой вероятностью как у невежественных людей, так и среди ученых. Это различие между греческой и христианской этикой продолжает сохраняться вплоть до настоящего времени.

Диалектика, то есть метод приобретения знания путем вопросов и ответов, не была изобретена Сократом. По-видимому, ее впервые систематически применял на практике ученик Парменида Зенон. В диалоге Платона «Парменид» Зенон подвергает Сократа тому же самому роду обращения, какому повсюду у Платона Сократ подвергает других. Но имеются все основания предполагать, что Сократ применял на практике и развивал этот метод. Как мы видели, когда Сократа приговорили к смерти, он с радостью размышляет о том, что в загробном мире ему можно продолжать вечно задавать вопросы и его не смогут предать смерти, так как он будет бессмертным. Конечно, если он применял диалектику так, как это описано в «Апологии», то легко объяснить враждебное к нему отношение: все хвастуны в Афинах должны были объединиться против него.

Диалектический метод годится для одних вопросов и не годится для других. Вероятно, этот метод определял характер исследований Платона, которые большей частью были таковы, что с ними можно было обращаться именно таким образом. В результате влияния Платона почти вся последующая философия была ограниченной, что вытекало из его метода.

Некоторые вопросы явно не годятся, чтобы с ними обращались таким образом, например эмпирическая наука. Правда, Галилей для защиты своих теорий использовал диалоги, но это делалось лишь для того, чтобы преодолеть предрассудки: позитивные основы для его открытий невозможно было вставить в диалог без большой искусственности. Сократ в произведениях Платона всегда претендует на то, что он лишь выявляет знание, которым уже обладает человек, которого он подвергает испытанию. На этом основании он сравнивает себя с акушеркой. Когда в «Федоне» и «Меноне» он применяет свой метод

к проблемам геометрии, ему приходится задавать наводящие вопросы, каких не разрешил бы задавать никакой судья. Этот метод находится в гармонии с теорией воспоминания, согласно которой мы узнаем путем воспоминания то, что мы знали в нашем прежнем существовании. Возьмем, в противоположность этому взгляду, какое-либо открытие, сделанное при помощи микроскопа, например распространение болезней бактериями, едва ли можно утверждать, что подобное знание можно выявить у несведущего в этом отношении человека посредством метода вопросов и ответов

Вопросы, которые могут быть рассмотрены посредством метода Сократа, — это те вопросы, о которых мы уже имеем достаточные познания, чтобы прийти к правильному выводу, но из-за путаницы или недостаточного анализа не сумели логически использовать то, что мы знаем. Такой вопрос, как «что такое справедливость?», вполне годится для обсуждения в платоновском диалоге. Все мы свободно употребляем слова «справедливый» и «несправедливый», и, изучая, в каком смысле мы их употребляем, мы можем индуктивно прийти к определению, которое лучше всего будет соответствовать употреблению этих слов. Требуется лишь знание того, как употребляются эти слова в вопросе. Но когда наше исследование будет закончено, то окажется, что мы сделали лишь лингвистическое открытие, а не открытие в области этики.

Однако мы можем с пользой применять этот метод для какого-то более широкого ряда случаев. Когда то, что обсуждается, является более логическим, чем фактическим, тогда обсуждение является хорошим методом выявления истины. Предположим, что кто-то утверждает, например, что демократия хороша, но лицам, придерживающимся определенных мнений, не следовало бы разрешать голосовать; мы можем убедить такого человека в том, что он непоследователен, и доказать ему, что по крайней мере одно из его двух утверждений должно быть более или менее ошибочным. Я считаю, что логические ошибки имеют большее практическое значение, чем многие полагают: они дают возможность тому, кто их совершает, придерживаться удобного мнения по каждому вопросу. Всякая логически связанная теория должна быть отчасти тягостной и противоречить распространенным предрассудкам. Диалектический метод, или, в более общем смысле, привычка к свободному обсуждению, ведет к логической последовательности и является в этом отношении полезным. Но он совершенно непригоден, когда целью его является обнаружение новых фактов. Вероятно, «философию» можно было бы определить как совокупность таких исследований, которые могут проводиться посредством методов Платона. Но если указанное определение и годится, то это объясняется влиянием Платона на последующих философов.

Глава XII

ВЛИЯНИЕ СПАРТЫ

Чтобы понять Платона, а также многих более поздних философов, необходимо обладать некоторыми знаниями о Спарте. Спарта оказала на греческую философию двойное влияние: через свою действительность и через миф. И то и другое имеет важное значение. Действительность дала возможность спартамцам нанести военное поражение Афинам; миф оказал влияние на политическую теорию Платона и на теории бесчисленных последующих писателей. Этот миф, в своем развитом виде, содержится в «Жизнеописании Ликурга», принадлежащем Плутарху. Идеалы, которые поддерживает этот миф, сыграли значительную роль в выработке теорий Руссо, Ницше и национал-социализма¹. С исторической точки зрения этот миф даже важнее, чем действительность. Тем не менее мы начнем с последней, потому что источником мифа была действительность.

Лакония, или Лакедемон, столицей которой была Спарта, занимала юго-восточную часть Пелопоннесского полуострова. Спартамцы были правящей народностью, они завоевали эту страну во время дорийского нашествия с севера и низвели местное население до положения крепостных. Эти крепостные назывались илотами. В исторические времена вся земля принадлежала спартамцам, которым, однако, закон и обычай запрещали самим обрабатывать ее, так как, во-первых, такой труд считался унижительным, а во-вторых, в связи с тем, что спартамцы должны были всегда быть свободными для несения военной службы. Крепостных не продавали и не покупали, но они были прикреплены к земле, разделенной на участки; на каждого взрослого спартамца приходился один участок или больше. Эти земельные участки, так же как и илоты, не могли быть ни куплены и ни проданы, а, согласно закону, переходили от отца к сыну (их можно было, однако, завещать по наследству). Каждый землевладелец получал от илота, обрабатывавшего его участок, 70 медимнов (около 105 бушелей) зерна для себя, 12 медимнов — для своей жены и определенную долю вина и плодов ежегодно².

¹ Не говоря уже о д-ре Томасе Арнольде и об английских закрытых средних школах для мальчиков.

² J. V. Burg, *History of Greece*, Vol I, p. 138. По-видимому, спартамцы-мужчины ели почти в шесть раз больше, чем их жены.

Все, что оставалось сверх этого количества, являлось собственностью илота. Илоты, как и спартанцы, были греками и глубоко негодовали на свое рабское положение. Когда они могли, они восставали. Спартанцы имели значительную тайную полицию для борьбы с этой опасностью, но в дополнение к этой предосторожности они имели в своем распоряжении еще одно средство: один раз в год они объявляли войну илотам, так что их молодые люди могли убивать каждого, кто казался им непокорным, не подвергаясь законному обвинению в убийстве. Илотов могло освобождать только государство, но не их господа; их освобождали довольно редко — за исключительную храбрость, проявленную в сражении. В один из периодов VIII века до н. э. спартанцы завоевали соседнюю страну Мессению и низвели большую часть ее жителей до положения илотов. В Спарте не хватало «жизненного пространства», и эта новая территория временно избавила Спарту от этого источника недовольства.

Земельные участки простых спартанцев представляли собой наделы общинной земли, предоставляемые им государством; аристократия же имела свои собственные поместья.

Свободные обитатели других частей Лаконии, называвшиеся перизками, не имели политических прав.

Единственным занятием гражданина Спарты была война, к которой его готовили с самого рождения. Больных детей после осмотра их старейшинами фило умерщвляли; позволялось воспитывать только тех детей, которых признавали здоровыми. Всех мальчиков до достижения ими двадцатилетнего возраста обучали в одной большой школе; цель обучения состояла в том, чтобы сделать их смелыми, равнодушными к боли и дисциплинированными. В Спарте не болтали чепухи о культурном или научном образовании; единственной целью было подготовить хороших солдат, целиком преданных государству.

Действительная военная служба начиналась в возрасте двадцати лет. Брак разрешался по достижении двадцатилетнего возраста, но до тридцати лет мужчина должен был жить в «доме мужчин» и устраивать свои брачные отношения так, как если бы это было незаконное и тайное дело. После тридцати лет он становился полноправным гражданином. Каждый гражданин должен был быть участником общего стола (сисситии) и обедать с другими его членами; он должен был вносить вклад в виде продуктов, полученных со своего земельного участка. Согласно государственному устройству Спарты, там не должно было быть ни нуждающихся, ни богатых. Считалось, что каждый должен жить на продукцию со своего участка, который он не мог отчуждать, за исключением права подарить его. Никому не разрешалось иметь золото или серебро; деньги делались из железа. Спартанская простота вошла в пословицу.

Положение женщин в Спарте было своеобразным. Их не изолировали от общества, подобно почтенным женщинам во всех других частях Греции. Девочки проходили такое же физическое обучение, как и мальчики; более примечательно то, что мальчики и девочки занимались вместе гимнастикой в обнаженном виде. «Девушки должны были для укрепления тела бегать, бороться, бросать диск, кидать копья, чтобы и будущие дети были крепки телом в самом чреве их здоровой матери, чтобы их развитие было правильно и чтобы сами матери могли разрешаться от бремени удачно и легко благодаря крепости своего тела... В наготе девушек не было ничего неприличного. Они были по-прежнему стыдливы и далеки от соблазна»¹. Холостяки обречены были, по законам Ликурга, на некоторого рода позор, и их заставляли даже в самую холодную погоду в обнаженном виде обходить те места, где молодежь занималась упражнениями и танцами.

Женщинам не разрешалось проявлять какие-либо эмоции, невыгодные государству. Они могли выражать презрение к трусу, и их хвалили, если это был их сын; но они не могли проявлять свое горе, если их новорожденного ребенка приговаривали к смерти как слабого или если их сыновья были убиты в сражении. Остальные греки считали спартанок исключительно целомудренными. В то же самое время бездетная замужняя женщина не должна была возражать, если государство призывало ей проверить, не окажется ли какой-либо другой мужчина более удачливым, чем ее муж, в произведении на свет новых граждан. Законодательство поощряло рождение детей. Согласно Аристотелю, «отец трех сыновей освобождается от военной службы, а отец четырех сыновей не выполняет никаких повинностей»².

Государственное устройство Спарты было сложным. Там имелось два царя, принадлежавших к двум разным семьям, и власть их передавалась по наследству. Один из царей командовал армией во время войны, но во время мира власть их была ограничена. На общинных пирах они ели вдвое больше других, и когда один из них умирал, то все оплакивали его. Цари были членами совета старейшин, состоявшего из 30 человек (включая царей). Эти 28 старейшин должны были быть старше 60 лет и избирались пожизненно общим народным собранием, но лишь из аристократических спартанских родов. Совет старейшин решал уголовные дела и подготавливал вопросы для рассмотрения на собрании. Собрание состояло из всех граждан; оно не могло проявлять в чем-либо инициативу, но могло голосовать «за» или «против» по любому внесенному предложению. Ни один закон не мог вступить в силу без согласия собрания. Но хотя

¹ Плутарх, Сравнительные жизнеописания, т. I, вып. 2, СПб, 1891, стр. 140—141, 142.

² Аристотель, Полтика, М., 1911, стр. 76

согласие собрания было необходимо, его не было достаточно; старейшины и должностные лица должны были провозгласить свое решение, чтобы закон стал действительным.

В добавление к царям, совету старейшин и собранию имела четвертая отрасль управления, свойственная исключительно Спарте. Это были пять эфоров. Их избирали из среды всего гражданского населения опособом, который Аристотель называет «слишком уж детским»¹ и про который Бэри говорит, что фактически это были выборы по жребию. Эфоры были «демократическим» элементом в государственном устройстве Спарты², который, по-видимому, должен был служить в качестве противовеса по отношению к царям. Каждый месяц цари произносили клятву, что они будут поддерживать государственный строй Спарты, а эфоры тогда клялись поддерживать царей до тех пор, пока те будут верны своей клятве. Когда один из царей отправлялся на войну, его сопровождали два эфора, чтобы наблюдать за его поведением. Эфоры были высшим гражданским судом, но над царями им принадлежала уголовная юрисдикция.

В более поздний период античности предполагалось, что своим государственным устройством Спарта обязана законодателю по имени Ликург, о котором говорили, что он провозгласил свои законы в 885 году до н. э. На самом деле спартанская система развивалась постепенно, а Ликург был мифической личностью божественного происхождения. Его имя означает «отгоняющий волков», и он был аркадского происхождения.

Нас несколько удивляет, что Спарта вызывала восхищение у остальных греков. Первоначально она значительно меньше отличалась от других греческих городов. В более ранний период в Спарте имелись такие же хорошие поэты и актеры, как и в остальной Греции. Но около VII века до н. э. или, возможно, даже позднее ее государственный строй (создание его неправильно приписывается Ликургу) выкристаллизовался в той форме, которую мы сейчас рассматриваем; все было принесено в жертву успехам в войне, и Спарта перестала принимать участие в том вкладе, который Греция сделала в мировую цивилизацию. Для нас спартанское государство представляется в миниатюре образцом того государства, которое установили бы нацисты, если бы они одержали победу. Грекам это представлялось иначе. Как говорит Бэри:

«Чужестранцу из Афин или жителю Милета, посетившему в V веке до н. э. широко раскинувшиеся деревни, которые образовали ее не обнесенный стенами скромный город, должно было казаться, что они перенеслись в давно минувшие века,

¹ Аристотель, Политика, стр. 76.

² Говоря о «демократических» элементах в государственном устройстве Спарты, следует, конечно, помнить, что гражданами в целом был правящий класс, свирепо угнетавший илотов и не предоставлявший власти периекам.

когда люди были смелее, лучше и проще, не были испорчены богатством и обеспокоены идеями. Для такого философа, как Платон, занимающегося наукой о государстве, спартанское государство казалось наилучшим приближением к идеалу. Обыкновенный грек считал, что государственный строй Спарты обладает строгой и простой красотой, является дорическим городом — величавым, подобно дорическому храму, значительно более благородным, чем его собственное место жительства, но не таким удобным для того, чтобы жить в нем»¹.

Одной из причин, вызывавшей у других греков восхищение Спартой, была ее устойчивость. Во всех других греческих городах происходили революции, но спартанское государственное устройство оставалось неизменным в течение веков, если не считать постепенного увеличения власти эфоров, что происходило законным путем, без насилия.

Нельзя отрицать, что в течение долгого периода времени спартанцы имели успех в достижении своей главной цели — в воспитании народа непобедимых воинов. Сражение при Фермопилах (480 год до н. э.), хотя оно и являлось формально поражением спартанцев, служит, вероятно, самым лучшим примером их доблести. Фермопилы представляли собой узкий проход в горах, в котором они рассчитывали задержать персидскую армию. Триста спартанцев со вспомогательными отрядами отбивали все лобовые атаки. Но, в конце концов, персы обнаружили обход через горы и им удалось напасть на греков сразу с двух сторон. Каждый спартанец погиб на своем посту. Два человека отсутствовали, так как были в отпуске по болезни, страдая болезнью глаз, доходившей до временной слепоты. Один из них настоял на том, чтобы его илот привел его на поле битвы, где он и погиб; другой, Аристокдем, решил, что он слишком болен для того, чтобы сражаться, и не явился. Когда он вернулся в Спарту, никто не хотел с ним разговаривать; его прозвали «трус Аристокдем». Год спустя он снял с себя бесчестье мужественной смертью в сражении при Платее, в котором спартанцы одержали победу. После войны спартанцы воздвигли памятник на поле сражения у Фермопил, на котором написано: «Путник, пойдя возвести нашим гражданам в Лакедемон, что, их законы блюдя, здесь мы костями полегли».

В течение долгого времени спартанцы были непобедимы на суше. Они сохраняли свое превосходство вплоть до 371 года до н. э., когда их победили фиванцы в битве при Левктрах. Это был конец их военного величия.

Исключая войну, действительность Спарты никогда не была точно такой, как ее теория. Геродот, живший в период величия Спарты, с удивлением отмечает, что ни один спартанец не мог устоять перед взяткой. Это происходило, несмотря на тот факт,

что презрение к богатству и любовь к простоте жизни были одним из основных правил, внушавшихся в спартанском воспитании. Нам говорят, что спартанские женщины были целомудренными, однако несколько раз случалось, что предполагаемый наследник царя отвергался на том основании, что он не был сыном мужа его матери. Нам говорят, что спартанцы были непоколебимыми патриотами, однако царь Павсаний, победитель при Платее, окончил свою жизнь как предатель, подкупленный Ксерксом.

За исключением таких скандальных дел, политика Спарты была всегда мелочной и провинциальной. Когда Афины освободили греков Малой Азии и соседних островов от персов, Спарта держалась в стороне. До тех пор пока считали, что Пелопоннес находится в безопасности, спартанцы равнодушно относились к судьбе других греков. Все попытки создать конфедерацию эллинского мира терпели крах из-за партикуляризма Спарты.

Аристотель, живший после падения Спарты, дает явно враждебное объяснение ее государственного устройства¹. То, что он говорит, настолько отличается от того, что говорят другие, что трудно поверить, будто он говорит о той же самой стране, например: «...законодатель, желая видеть все государство, в его целом, закаленным, вполне провел свою точку зрения по отношению к мужскому населению, а относительно населения женского пренебрег сделать это. Ведь женщины в Лакедемоне в полном смысле слова ведут своевольный и изнеженный образ жизни... Далее, при таком государственном строе богатство также должно иметь большое значение, в особенности если мужчинами управляют женщины, что и наблюдается по большей части среди поставляющих наемников и вообще воинственных племен... Так как отвага женщин в повседневной жизни ни в чем пользы не приносит (храбрость их нужна разве только на поле брани), то лакедемонские женщины принесли очень много вреда... В первоначальные времена свободный образ жизни лакедемонских женщин имел, по-видимому, полное основание... а когда Ликург, по преданию, попробовал подвести под свои законы и женщин, они стали сопротивляться этому, так что Ликургу пришлось отказаться от своего намерения»².

Аристотель продолжает далее обвинять спартанцев в корыстолюбии, которое он приписывает неравномерному распределению собственности. Он говорит, что, хотя земельные участки не могут быть проданы, их можно было дарить или завещать по наследству. Две пятых всей земли, добавляет он, принадлежит женщинам. Последствием этого является значительное уменьшение числа граждан: говорят, что некогда в Спарте было

¹ Аристотель, Политика, стр. 72—77.

² Там же, стр. 73, 74.

10 тысяч человек, но во время поражения, нанесенного Фивами, там было менее одной тысячи.

Аристотель критикует все институты государственного устройства Спарты. Он говорит, что эфоры часто бывают очень бедны и поэтому их легко подкупить; и их власть так велика, что даже цари вынуждены ухаживать за ними, так что государственный строй превратился из аристократии в демократию. Далее говорится, что эфоры слишком своевольны и их образ жизни не соответствует общему духу государственного строя, между тем как строгость по отношению к остальным гражданам так невыносима, что они тайно предаются противозаконным физическим удовольствиям¹.

Аристотель писал в то время, когда Спарта находилась в состоянии упадка, но в отношении некоторых моментов он специально отмечает, что упоминаемое им зло существовало с ранних времен. Его тон настолько сух и реалистичен, что трудно не поверить ему, и то, что он говорит, вполне соответствует всему современному опыту, свидетельствующему о том, к каким отрицательным результатам приводит чрезмерная строгость законов. Но в воображении людей сохранилась не Спарта, описанная Аристотелем, а мифическая Спарта Плутарха и философская идеализация Спарты в «Государстве» Платона. Из столетия в столетие молодые люди читали эти сочинения и загорались честолюбивым стремлением стать Ликургами или философами-царями. В результате этого соединение идеализма и любви к власти снова и снова сбивало с пути людей, что продолжает иметь место и в настоящее время.

Миф о Спарте для средневековых и современных читателей был в основном создан Плутархом. В то время, когда он писал, Спарта принадлежала к романтическому прошлому. Период величия Спарты был так же далек от времени Плутарха, как Колумб — от нашей эпохи. Историк, изучающий институты государственного устройства, должен с величайшей осторожностью относиться к тому, что говорит Плутарх, но особенно это важно для историка, изучающего мифы. Греция всегда оказывала влияние на мир не непосредственно через политическую власть, но воздействуя на воображение, идеалы и надежды людей. Рим создал дороги, которые в значительной мере сохранились до сих пор, и законы, которые являются источником многих современных кодексов законов, но именно римские армии способствовали созданию этих важных вещей. Несмотря на то, что греки были замечательными воинами, они не совершили завоеваний, потому что тратили свою военную ярость главным образом друг против друга. Полуварвару Александру довелось распространять эллинизм на Ближнем Востоке и сделать греческий язык литературным языком в Египте и Сирии, а также во внутренних частях

¹ Аристотель, Политика, стр. 76, 77.

Малой Азии. Греки никогда не смогли бы осуществить эту задачу не из-за недостатка военных сил, но вследствие своей неспособности к политическому единству. Политические средства распространения эллинизма всегда были неэллинистическими: именно греческий гений так вдохновлял другие нации, что заставлял их распространять культуру тех, кого они завоевали.

Для историка, изучающего всемирную историю, важное значение имеют не мелкие войны между греческими городами или ничтожные ссоры за власть между теми или иными партиями, но воспоминания, сохраненные человечеством после окончания этого краткого эпизода истории, подобно тому как у путешественника, взбирающегося на гору, в течение тяжелого дня борьбы со снегом и ветром сохраняется светлое воспоминание о восходе солнца в Альпах. Эти воспоминания, постепенно стираясь, оставили в умах людей образы определенных вершин, которые необычайно сверкали в лучах начинающегося дня, сохраняя живым знание того, что за тучами все еще продолжает сохраняться сияние, которое может проявиться в любой момент. Из этих воспоминаний воспоминания Платона имели наибольшее значение в эпоху раннего христианства, а воспоминания Аристотеля — для средневековой церкви, но после эпохи Возрождения, когда люди начали ценить политическую свободу, они обращались главным образом к Плутарху. Плутарх оказал глубокое влияние на английских и французских либералов XVIII века и на основателей Соединенных Штатов; он оказал влияние на романтическое движение в Германии и продолжал, главным образом косвенно, влиять на немецкую мысль вплоть до настоящего времени. В некоторых отношениях его влияние было положительным, в других — дурным; что касается Ликурга и Спарты, то оно было дурным. То, что Плутарх говорил о Ликурге, имеет важное значение, и я кратко скажу об этом, даже если придется допустить повторение.

Ликург, так говорит Плутарх, решив дать Спарте законы, много путешествовал, чтобы изучить различные институты. «Он желал, говорят, сравнить простоту и суровость образа жизни критян с роскошью и изнеженностью ионийцев»¹, отдавая предпочтение законам первых и отвергая образ жизни последних. В Египте он узнал о преимуществах отделения солдат от остального населения и после этого, вернувшись из своих путешествий, «ввел то же и в Спарте и, образовав отдельное сословие ремесленников и мастеровых, явился основателем класса настоящих, чистых граждан»². Он разделил поровну земли между всеми гражданами Спарты, чтобы «уничтожить гордость, зависть, преступления, роскошь.. богатство и бедность»³ в городе.

¹ Плутарх. Сравнительные жизнеописания, т I, вып 2, стр 123

² Там же, стр 124.

³ Там же, стр 130

Он запретил употребление золотых и серебряных денег, разрешив выпускать только железные монеты такой малой стоимости, что «для сбережения дома десяти мин нужно было строить большую кладовую...»¹ Благодаря этому он изгнал из Спарты «все бесполезные и лишние ремесла»², поскольку было недостаточно денег для оплаты тех, кто ими занимался; благодаря этому же закону он сделал невозможной всякую внешнюю торговлю. Риторы, сводники и ювелиры, которым не нравились железные деньги, избегали жить в Спарте. Затем Ликург приказал, чтобы все граждане ели вместе одинаковую пищу.

Подобно другим реформаторам, Ликург считал воспитание детей «высшей и лучшей задачей для законодателя»³. И подобно всем, кто стремился главным образом к укреплению военной мощи, он заботился о том, чтобы поддерживать высокий уровень рождаемости. «Уже все то, о чем мы говорили до сих пор, служило побудительной причиной к браку: я имею в виду торжественные шествия девушек, их наготу, их упражнения в борьбе перед глазами молодых людей, которые шли сюда не из «геометрических», а из «эротических» целей, выражаясь языком Платона...»⁴

Обычай относиться к браку в течение первых нескольких лет так, как если бы это было тайное дело, «...сохранял у обоих супругов все еще пылкую любовь и новое желание обладать друг другом...» — таково, во всяком случае, мнение Плутарха. Далее он объясняет, что о человеке не думали плохо, если он, будучи стар и имея молодую жену, позволял более молодому человеку иметь от нее детей. «Было законно также для честного человека, любившего жену другого человека... просить ее мужа, чтобы он разрешал ему лежать с ней и чтобы он мог также вспахивать эту плодородную почву и бросать в нее семена красивых детей». Не должно было быть глупой ревности, так как «Ликургу не нравилось, чтобы дети принадлежали отдельным людям, но они должны были быть общими для общего блага; по этой причине он хотел также, чтобы те, кто должны были стать гражданами, не рождались от каждого человека, но лишь от самых честных людей». Он объясняет далее, что этот принцип крестьяне применяют к своему скоту.

Когда рождался ребенок, отец приносил его на осмотр к старейшинам своего рода; если он оказывался здоровым, его отдавали отцу для вскармливания, если он был слабым, его бросали в глубокую пропасть с водой. Дети с самого рождения подвергались суровому закаливанию, в некоторых отношениях благотворному, например детей не пеленали. В возрасте семи

¹ Плутарх, Сравнительные жизнеописания, т. I, вып. 2, стр. 131

² Там же, стр. 131.

³ Там же, стр. 140.

⁴ Там же, стр. 142

лет мальчиков забирали из дому и помещали в закрытую школу, где их делили на группы, каждой из которых руководил тот из них, кто обнаруживал больше понятливости и смелости. «Чтению и письму они учились, но по необходимости, остальное же их воспитание преследовало одну цель: беспрекословное послушание, выносливость и науку побеждать»¹. Большую часть времени они играли вместе обнаженные. Когда им исполнялось 12 лет, они не носили рубашек. Они были всегда «грязны и неопрятны». Они не принимали теплых ванн; только несколько дней в году позволялась им эта роскошь. Спали они на постелях, сделанных из тростника, к которому зимой примешивали растение «ежевая нога» (ликофон). Их учили красть и наказывали, если они попадались: не за кражу, а за неловкость.

Однополая любовь у мужчин и женщин была признанным обычаем в Спарте, и ее роль признавалась в воспитании юношей. Любовник какого-либо мальчика пользовался или не пользовался уважением в зависимости от поведения мальчика. Плутарх сообщает, что одного любовника оштрафовали за трусость, проявленную его мальчиком, который закричал от боли во время борьбы.

На любой стадии жизни спартанца свобода его была ограничена.

«Воспитание продолжалось до зрелого возраста. Никто не имел права жить так, как он хотел, напротив, город походил на лагерь, где был установлен строго определенный образ жизни и занятия, которые имели в виду лишь благо всех. Вообще спартанцы считали себя принадлежащими не себе лично, но отечеству... Одно из преимуществ, предоставленных Ликургом своим согражданам, состояло в том, что у них было много свободного времени: заниматься ремеслами им было строго запрещено, копить же богатство... им не было никакой надобности — богатству уже никто не завидовал и не обращал на него внимания. Землю обрабатывали им илоты, платившие определенный оброк»².

Плутарх рассказывает затем историю об одном афинянине, осужденном за праздность. Узнав об этом, один спартанец попросил «показать ему человека, осужденного за любовь к свободе»³.

Ликург, продолжает Плутарх, «...приучал сограждан не жевать и не уметь жить отдельно от других, напротив, они должны были, как пчелы, жить всегда вместе, собираться вокруг своего главы...»⁴

¹ Плутарх, Сравнительные жизнеописания, т. I, вып. 2, стр. 145.

² Там же, стр. 156

³ Там же

⁴ Там же, стр. 157—158

Спартанцам не разрешалось путешествовать, а иностранцев допускали в Спарту только по делу, поскольку было опасение, что чужие обычаи развратят добродетельных лакедемонян.

Плутарх рассказывает о законе, который разрешал спартанцам убивать илотов всякий раз, когда спартанцы этого захотят, но он отказывается верить, что такой ужасный обычай было обязан своим установлением Ликургу. «Я по крайней мере не решаюсь приписать установление такого ужасного обычая, как криптия, Ликургу, принимая во внимание мягкость его характера и его справедливость во всем...»¹ За исключением этого закона, Плутарх только и делает, что восхваляет государственное устройство Спарты.

Влияние Спарты на Платона, которому мы уделим в свое время особое внимание, станет совершенно очевидным из описания его утопии, чему будет посвящена следующая глава.

¹ Плутарх, Сравнительные жизнеописания, т. I, вып. 2, стр. 163.

Глава XIII

ИСТОЧНИКИ ВЗГЛЯДОВ ПЛАТОНА

Платон и Аристотель были самыми влиятельными из всех древних, средневековых и современных философов; из них наибольшее влияние на последующие эпохи оказал Платон. Я говорю это потому, что, во-первых, Аристотель сам имеет своим отправным пунктом Платона, во-вторых, христианская теология и философия, во всяком случае до XIII века, были больше платоновскими, чем аристотелевскими. Поэтому в истории философской мысли необходимо прежде всего изучать Платона, а затем уже Аристотеля, и изучать более полно, чем кого-либо из их предшественников или преемников.

Самыми важными проблемами в философии Платона являются: во-первых, его утопия, которая была самой ранней из утопий; во-вторых, его теория идей, представлявшая собой первую попытку взяться за еще не разрешенную проблему универсалий; в-третьих, его аргументы в пользу бессмертия; в-четвертых, его космогония; в-пятых, его концепция познания, скорее как концепция воспоминания, чем восприятия. Но прежде чем обратиться к одному из этих вопросов, я должен сказать несколько слов об обстоятельствах его жизни и о влияниях, определивших его политические и философские взгляды.

Платон родился в 428 или в 427 году до н. э., в первые годы пелопоннесской войны. Он был богатым аристократом, связанным с разными людьми, имевшими отношение к правлению тридцати тиранов. Платон был молодым человеком, когда Афины потерпели поражение в войне, и он мог приписать это демократии, которую его социальное положение и семейные связи, по видимому, заставляли презирать. Платон был учеником Сократа и питал к нему глубокую любовь и уважение, а Сократ был осужден на смерть демократией. Поэтому не удивительно, что Платон должен был обратиться к Спарте как к прообразу своего идеального государства. Платон обладал искусством так маскировать свои нелиберальные советы, что они вводили в заблуждение в последующие века многих людей, которые восхищались его диалогом «Государство», не понимая того, что заключалось в его рецептах. Всегда считалось правильным хвалить Платона, но не понимать его. Это общая судьба всех великих людей. Моей задачей является обратное. Я хочу понять Платона, но обращаться с ним так же непочтительно, как если бы он был современным английским или американским адвокатом тоталитаризма.

Чисто философские влияния, которые испытал Платон, также располагали его в пользу Спарты. В общем можно сказать, что на него оказали влияние Пифагор, Парменид, Гераклит и Сократ.

От Пифагора (возможно, через Сократа) Платон воспринял орфические элементы, имеющиеся в его философии: религиозную направленность, веру в бессмертие, в потусторонний мир, жреческий тон и все то, что заключается в образе пещеры, а также свое уважение к математике и полное смешение разумного и мистического.

От Парменида Платон унаследовал убеждение в том, что реальность вечна и вневременна и что всякое изменение с логической точки зрения должно быть иллюзорным.

У Гераклита Платон заимствовал негативную теорию о том, что в этом чувственном мире нет ничего постоянного. Эта доктрина в сочетании с концепцией Парменида привела к выводу о том, что знание не может быть получено через органы чувств, оно может достигаться только разумом. Этот взгляд в свою очередь вполне согласуется с пифагореизмом.

Вероятно, от Сократа Платон унаследовал интерес к занятиям этическими проблемами и тенденцию искать скорее телеологическое, чем механическое объяснение мира. Идея «блага» в философии Платона имела большее значение, чем в философии досократиков, и трудно не приписать этот факт влиянию Сократа.

Как все это связано с авторитаризмом в политике?

Во-первых, так как благо и реальность вневременны, то самым лучшим будет такое государство, которое ближе всего к божественному образцу и обладает минимумом изменения, максимумом статического совершенства, и его правителям должны быть такие люди, которые лучше всех понимают вечное благо.

Во-вторых, Платон, подобно всем мистикам, обладает твердой уверенностью в правильности своих убеждений, которые можно передать другим лишь через влияние примера своего образа жизни. Пифагорейцы стремились установить правление посвященных, и это, в сущности, то же самое, чего желает Платон. Для того чтобы человек был хорошим государственным деятелем, он должен знать благо; этого он может достичь только посредством сочетания интеллектуального и нравственного воспитания. Если людей, не получивших такого воспитания, допустить к участию в правительстве, они неизбежно развратят его.

В-третьих, необходимо серьезное образование, для того чтобы воспитать хорошего правителя на основе принципов Платона. Нам представляется неразумным настойчивое требование Платона об обучении младшего Дионисия, тирана Сиракуз, геометрии, чтобы сделать из него хорошего царя, но с точки

зрения Платона это было необходимо. Он был в достаточной степени пифагорейцем, чтобы считать, что без математики невозможно достичь подлинной мудрости. Этот взгляд подразумевает олигархию.

В-четвертых, Платон, так же как и большинство греческих философов, придерживался того взгляда, что досуг необходим для достижения мудрости, которая поэтому не встречается у тех, кто вынужден работать, чтобы зарабатывать средства к жизни, но встречается лишь у тех, кто обладает независимыми средствами, или у тех, кто освобожден государством от беспокойства о своем пропитании. Эта точка зрения, по существу, является аристократической.

При сопоставлении философии Платона с современными идеями возникают два общих вопроса. Первый вопрос: существует ли такая вещь, как «мудрость»? Второй вопрос: если такая вещь существует, можно ли создать такое государственное устройство, которое предоставило бы политическую власть мудрым?

«Мудрость», в предполагаемом смысле, не является каким-либо видом специализированного умения — таким, каким обладает сапожник, врач или военный тактик. Она должна быть чем-то более обобщенным по сравнению с этим умением, поскольку предполагается, что обладание ею делает человека способным мудро управлять. Я полагаю, Платон сказал бы, что мудрость состоит в знании добра, и дополнил бы это определение теорией Сократа о том, что ни один человек не грешит сознательно, из чего следует, что всякий, кто знает, в чем состоит добро, поступает правильно. Такой взгляд кажется нам далеким от действительности. Для нас было бы более естественно сказать, что существуют противоречивые интересы и что государственные деятели должны были бы прийти к наилучшему из возможных компромиссов. Члены какого-либо класса или нации могут иметь общие интересы, которые обычно противостоят интересам других классов или других наций. Имеются, конечно, некоторые интересы, общие для человечества в целом, но их недостаточно, для того чтобы определить политическое действие. Вероятно, это произойдет когда-нибудь в будущем, правда, не в столь отдаленном, поскольку имеется много суверенных государств. И даже тогда самой трудной задачей в преследовании общих интересов будет достижение компромиссов между взаимно враждебными частными интересами.

Но даже если мы предположим, что существует такая вещь, как «мудрость», то существует ли какая-либо форма государственного устройства, которая предоставит управление мудрым? Ясно, что большинство, как, например, общее собрание, может ошибаться и действительно ошибается. Аристократия не всегда бывает мудрой; цари часто бывают глупы; папы, несмотря на непогрешимость, совершали серьезные ошибки. Будет

ли кто-нибудь отстаивать предложение о том, чтобы верить управление лицам с университетским образованием или даже докторам теологии, или людям, которые, родившись бедными, создали себе большое состояние? Ясно, что никакой определяемый законом выбор граждан не будет, по-видимому, более мудрым на практике, чем выбор всех граждан в целом.

Можно было бы предложить, чтобы люди приобретали политическую мудрость путем соответствующего образования. Но возникает вопрос: что такое соответствующее образование? А этот вопрос превратился бы в вопрос о принадлежности к той или иной партии.

Проблема, состоящая в том, чтобы найти определенное количество избранных «мудрых» людей и предоставить им управление, является, таким образом, неразрешимой проблемой. Это окончательный довод в пользу демократии.

Глава XIV

УТОПИЯ ПЛАТОНА

Самый важный диалог Платона «Государство» состоит в общем из трех частей. В первой части (до конца книги пятой) обсуждается вопрос о построении идеального государства; это самая ранняя из утопий.

Один из выводов, сделанный в этой части, состоит в том, что правители должны быть философами. Книги шестая и седьмая посвящены вопросу об определении слова «философ». Это обсуждение составляет вторую часть.

Третья часть состоит из обсуждения различного рода существующих государственных устройств и их достоинств и недостатков.

Формальная цель «Государства» заключается в том, чтобы определить «справедливость». Но уже на ранней стадии было решено, что поскольку легче увидеть любую вещь в большом, чем в малом, то будет лучше исследовать то, что составляет справедливое государство, чем то, что составляет справедливого индивида. И поскольку справедливость должна иметь место среди атрибутов самого лучшего воображаемого государства, надо сначала обрисовать такое государство, а затем решать, какие из его совершенств следует назвать «справедливостью».

Опишем сначала в общих чертах утопию Платона, а затем рассмотрим возникающие при этом вопросы.

Платон начинает с того, что решает разделить граждан на три класса: простых людей, воинов и стражей. Только последние должны обладать политической властью. Стражей должно быть значительно меньше, чем людей, принадлежащих к первым двум классам. По-видимому, в первый раз они должны избираться законодателем, после этого их звание обычно переходит по наследству; но в исключительных случаях, подающий надежды ребенок может выдвигаться из одного из низших классов, тогда как среди детей стражей ребенок или молодой человек, не отвечающий требованиям, может быть исключен из класса стражей.

Основной проблемой, по мнению Платона, является обеспечение того, чтобы стражи осуществляли намерения законодателя. С этой целью он вносит разные предложения, касающиеся образования, экономики, биологии и религии. Не всегда ясно, насколько эти предложения относятся к другим классам, кроме стражей; ясно, что некоторые из них относятся к воинам, но

Платон в основном интересуется лишь стражами, которые должны являться обособленным классом, подобно иезуитам в старом Парагвае и духовенству в церковных государствах до 1870 года.

Прежде всего следует рассмотреть образование, которое делится на две части — музыку и гимнастику. И та и другая имеют у Платона более широкий смысл, чем в настоящее время: «музыка» означает все, что входит в область муз, «гимнастика» означает все, что связано с физической тренировкой и подготовкой. «Музыка» почти так же широка, как то, что мы называем «культурой», а «гимнастика» представляет собой нечто более широкое, чем то, что мы называем «атлетикой».

Культура должна быть предназначена для превращения людей в *благородных* в том смысле, который, в значительной мере благодаря Платону, хорошо известен в Англии. Афины времен Платона в одном отношении были похожи на Англию XIX века: как в той, так и в другой стране имелаась аристократия, обладавшая богатством и социальным престижем, но не имевшая монополии политической власти, и в каждой из этих стран аристократия должна была обеспечить себе такую степень власти, которой она могла достичь посредством поведения, производящего глубокое впечатление. В утопии Платона, впрочем, аристократия управляет бесконтрольно.

Воспитание должно, по видимому, прежде всего развивать у детей такие качества, как серьезность, соблюдение внешних приличий и мужество. Должна существовать строгая цензура над литературой, которую молодежь могла читать с самого раннего возраста, и над музыкой, которую ей позволялось слушать. Матери и няни должны рассказывать детям только разрешенные рассказы. Чтение Гомера и Гесиода не следует допускать в силу ряда причин. Во-первых, они изображают богов, которые время от времени себя плохо ведут, что непедагогично: молодежь следует учить, что зло никогда не исходит от богов, так как бог является творцом не всех вещей, но лишь хороших вещей. Во-вторых, у Гомера и Гесиода некоторые вещи рассчитаны на то, чтобы вызвать у читателей страх смерти, тогда как воспитание должно любой ценой заставить молодежь желать умереть в сражении. Наших юношей следует учить считать рабство хуже смерти, и поэтому им не следует давать читать рассказы о добрых людях, плачущих даже из-за смерти друзей. В-третьих, соблюдение внешних приличий требует, чтобы никогда не было громкого смеха, и однако Гомер говорит о «неистощимом смехе благословенных богов». Как школьный учитель будет эффективно порицать веселье, если юноши смогут цитировать этот отрывок? В-четвертых, у Гомера имеются отрывки, восхваляющие богатые пиры, а также отрывки, описывающие вожделения богов; такие отрывки отбивают охоту к умеренности. (Настоятель Ийге, верный последователь

Платона, возражал против строки в хорошо известном гимне: «Возгласы тех, кто торжествует, песня тех, кто пирует», — которая встречается в описании небесных радостей). Не должно быть рассказов, в которых дурные люди счастливы, а хорошие несчастливы: моральное влияние таких рассказов могло бы оказаться самым губительным для восприимчивых умов. В силу всего этого следует осудить поэтов.

Платон переходит к любопытной аргументации относительно драмы. Он говорит, что хороший человек не должен стремиться подражать дурному человеку; но в большинстве пьес выводятся злодеи, поэтому драматургу и актеру, который играет роль злодея, приходится подражать людям, виновным в различных преступлениях. Мужичи, стоящие выше, не должны подражать не только преступникам, но также женщинам, рабам и вообще низшим. (В Греции, как и в елизаветинской Англии, роли женщин исполнялись мужчинами.) Поэтому в пьесах, если вообще их можно допустить, не должны выводиться другие характеры, кроме безупречных мужчин-героев хорошего происхождения. Невозможность этого столь очевидна, что Платон решает изгнать всех драматургов из своего города:

«...а кто, по-видимому, стяжав мудрость быть многообразным и подражать всему, придет с своими творениями и будет стараться показать их, тому мы поклонимся, как мужу дивному и приятному, и, сказав, что подобного человека в нашем городе нет и быть не должно, помажем его голову благовониями, увенчаем овечьей шерстью и вышлем его в другой город...»¹

Далее идет речь о цензуре музыки (в современном смысле). Лидийские и ионийские гармонии следует запретить, во-первых, потому, что они выражают печаль, во-вторых, потому, что они расслабляют. Следует допускать только дорийские (для мужества) и фригийские (для умеренности). Допускаемые ритмы должны быть простыми и выражать мужественную и гармоничную жизнь.

Тренировка тела должна быть очень суровой. Никто не должен есть рыбу или мясо иначе, как в жареном виде, и не должно быть ни соусов, ни кондитерских изделий. Люди, воспитанные согласно этим его правилам, говорит Платон, не будут нуждаться в врачах.

До определенного возраста молодежь не должна видеть неприятных вещей или порока. Но в соответствующий момент их следует подвергнуть «обольщениям», как в виде ужасов, которые не должны пугать, так и в виде дурных удовольствий, которые не должны соблазнять. Когда же они выдержат эти испытания, их будут считать годными стать стражами.

Юноши, до того как они станут взрослыми, должны видеть войну, хотя сами не должны сражаться.

¹ «Сочинения Платона», ч. III, СПб, 1863, стр. 164.

Что касается экономики, Платон предлагает ввести для стражей радикальный коммунизм¹, и также (я думаю) для воинов, хотя это не очень ясно. Стражи должны иметь небольшие дома и есть простую пищу; они должны жить, как в лагере, обедая в общих столовых; они не должны иметь частной собственности, кроме совершенно необходимого. Золото и серебро должны быть запрещены. Хотя они не богаты, но ничто не препятствует им быть счастливыми; целью же города является счастье целого города, а не счастье одного класса. И богатство и бедность вредны, и в городе Платона не будет ни того, ни другого. Имеется любопытный аргумент о войне: легко будет приобретать союзников, поскольку наш город не захочет брать никакой доли из военной добычи.

С притворной неохотой платоновский Сократ применяет свой коммунизм к семье. Друзья, говорит он, должны иметь все общее, включая женщин и детей. Он допускает, что это представляет трудности, но не считает их непреодолимыми. Во-первых, девушки должны получать точно такое же воспитание, как и юноши, изучая музыку, гимнастику и военное искусство вместе с юношами. Женщины должны обладать во всех отношениях полным равенством с мужчинами. Одинаковое воспитание, которое делает мужчин хорошими стражами, сделает и женщин хорошими стражами. «В отношении к охранению государства природа женщины и мужчины та же самая...»² Несомненно, между мужчинами и женщинами имеются различия, но они не имеют никакого отношения к политике. Некоторые женщины склонны к философии и годятся в качестве стражей, некоторые из женщин воинственны и могли бы быть хорошими воинами.

Законодатель, избрав в качестве стражей некоторых мужчин и женщин, прикажет, чтобы они жили в общих домах и питались за общим столом. Брак, как мы уже знаем, будет радикально преобразован³. На некоторых празднествах невест и женихов будут соединять, как их учат верить, якобы по жребию в таком количестве, которое необходимо для сохранения постоянной численности населения; но на самом деле правители города будут производить манипуляции с жребиями, исходя из эвклидовых принципов. Они будут устраивать так, чтобы лучшие производители имели больше всего детей. Все дети будут после рождения отбираться у своих родителей, и будут приняты серьезные меры предосторожности, чтобы родители не знали, ~~какие~~ ^{какие} дети являются их детьми, а дети не должны знать, ~~кто~~ ^{кто} их родители. Детей с физическими недостатками и детей

¹ Социальная утопия Платона ничего общего с идеями коммунизма не имеет. См. в связи с этим послесловие. — *Прим. ред.*

² «Сочинения Платона», ч. III, стр. 259.

³ «Все эти женщины должны быть общими всем этим мужчинам, ни одна не должна жить частно ни с одним» («Сочинения Платона», ч. III, стр. 261—262).

худших родителей «станут скрывать как следует в тайном и неизвестном месте»¹. Детей, родившихся от союзов, не санкционированных государством, следует считать незаконными. Матери должны быть в возрасте от двадцати до сорока лет, отцы — от двадцати пяти до пятидесяти пяти. Вне этого возраста общение между полами должно быть свободным, но принудительными являются аборт или детоубийство. Против «браков», устраиваемых государством, заинтересованные стороны не имеют права возражать; они должны руководствоваться мыслью о своем долге перед государством, а не какими-либо заурядными чувствами, которые обычно прославляли изгнанные поэты

Поскольку ребенок не знает, кто его родители, он должен называть «отцом» каждого мужчину, который по возрасту мог бы быть его отцом; это также относится к «матери», «брату», «сестре». (Подобного рода вещи имеют место среди некоторых дикарей, и обычно это удивляло миссионеров.) Не может быть брака между «отцом» и «дочерью» или «матерью» и «сыном». Вообще (но не абсолютно) браки между «братом» и «сестрой» не должны допускаться. (Я полагаю, что если бы Платон продумал это более тщательно, он обнаружил бы, что он запретил все браки, за исключением браков между братом и сестрой, которые он считает редкими исключениями.)

Предполагается, что чувства, связываемые в настоящее время со словами «отец», «мать», «сын» и «дочь», будут все еще связываться с ними и при новых порядках, устанавливаемых Платоном; например, молодой человек не будет бить старика, потому что этот старик мог бы оказаться его отцом.

Основная мысль состоит, конечно, в том, чтобы свести к минимуму частнособственнические чувства и таким образом устранить препятствия, стоящие на пути к господству духа общности, так же как и обеспечить молчаливое согласие с отсутствием частной собственности. Эти мотивы были в значительной мере того же рода, что и мотивы, которые привели к безбрачию духовенства²

Перехожу, наконец, к теологическому аспекту этой системы. Я имею в виду не признанных греческих богов, а некоторые мифы, которые правительство должно внедрять. Платон ясно говорит, что ложь должна быть исключительным правом правительства, точно так же как право давать лекарство является исключительным правом врача. Правительство, как мы уже видели, должно обманывать людей, делая вид, что оно устраивает браки по жребию, но это не является делом религии.

Должна быть «одна царская ложь», которая, как надеется Платон, лишь может обманывать правителей, но остальных

¹ «Сочинения Платона», ч. III, стр. 265.

² См. H. Lea, A History of Sacerdotal celibacy.

жителей города будет обманывать во всяком случае. Эта «ложь» рассматривается далее с пространными подробностями. Наиболее важной частью ее является догмат, что бог создал людей трех сортов; самые лучшие сделаны из золота, менее лучшие — из серебра и простая толпа — из меди и железа. Сделанные из золота пригодны для того, чтобы быть стражами, сделанные из серебра должны быть воинами, остальные должны заниматься физическим трудом. Обычно, но ни в коем случае не всегда, дети будут принадлежать к тому же сословию, к которому принадлежат их родители; когда они не принадлежат к этому сословию, их следует соответственно повышать или понижать. Считается едва ли возможным заставить настоящее поколение поверить в этот миф, но следующее и все следующие за ним поколения можно так воспитать, чтобы они не могли усомниться в этом мифе.

Платон прав, считая, что через два поколения можно создать веру в этот миф. С 1868 года японцев учили, что мифадо происходит от богини-солнца и что Япония была создана раньше, чем остальной мир. Любого университетского профессора, который, даже в ученом труде, высказывает сомнение в этих догматах, увольняют за антияпонскую деятельность. Платон, по-видимому, не понимает, что принудительное принятие таких мифов несовместимо с философией, и подразумевает такой род воспитания, который задерживает развитие ума.

Определение «справедливости», которое является формальной целью всего обсуждения, достигается в четвертой книге. Нам говорят, что справедливость состоит в том, что каждый выполняет свою собственную работу и не вмешивается в чужие дела: город *справедлив*, когда купец, наемник и страж — каждый выполняет свою собственную работу, не вмешиваясь в работу других классов.

То, что каждый должен заниматься своим собственным делом, несомненно, является превосходным наставлением, но оно едва ли соответствует тому, что современный мир, естественно, назвал бы «справедливостью». Греческое слово, переведенное так, соответствовало очень важному понятию в греческой мысли, для которого у нас, однако, нет точного эквивалента. Так же уместно вспомнить, что говорил Анаксимандр:

«А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время».

До возникновения философии греки имели о Вселенной такое представление (theou) или чувство, которое можно назвать религиозным или этическим. Согласно этому представлению, каждый человек и каждая вещь имеют свое предопределенное место и предопределенную функцию. Это не зависит от приказа Зевса, потому что сам Зевс подчиняется тому же самому

закону, который управляет другими. Это представление связано с идеей судьбы, или необходимости. Она настойчиво применяется к небесным телам. Но там, где есть сила, там есть и тенденция перейти пределы справедливого; тогда возникает борьба. Некоторого рода безличный, сверхолимпийский закон наказывает дерзкое пренебрежение к законам и восстанавливает вечный порядок, который агрессор пытался нарушить. Эта точка зрения, первоначально, по-видимому, едва ли сознаваемая, целиком перешла в философию; ее следует искать также в космологиях борьбы, таких, как космология Гераклита и Эмпедокла, и в таких монистических доктринах, как доктрина Парменида. Это источник веры одновременно и в естественный и в человеческий закон, и она, совершенно ясно, лежит в основе платоновской концепции справедливости.

Слово «справедливость», как оно еще употребляется до сих пор в праве, более подходит к концепции Платона, чем слово «справедливость», используемое в политической спекуляции. Под влиянием демократической теории мы стали ассоциировать справедливость с равенством, тогда как для Платона она не имела такого значения «Справедливость», в том смысле, в каком она является почти синонимом «права» (law), как, например, когда мы говорим о «суде»¹, касается главным образом прав собственности, которые не имеют никакого отношения к равенству. Первое определение «справедливости», предложенное в начале «Государства», гласит, что она состоит в уплате долгов. Это определение вскоре оставляется как несоответствующее, но кое-что от него остается и в конце.

Следует высказать несколько соображений относительно определения Платона. Во-первых, оно допускает возможность неравенства во власти и в привилегиях без несправедливости. Стражи должны обладать всей властью, потому что они являются самыми мудрыми членами общины; несправедливость, согласно определению Платона, имела бы место только в том случае, если бы люди, принадлежащие к другим классам, были мудрее, чем некоторые из стражей. Вот почему Платон предусматривает выдвигание и понижение граждан, хотя и считает, что двойное преимущество рождения и образования приведет в большинстве случаев к превосходству детей стражей над детьми других классов. Если бы имелась более точная наука управления и было бы больше уверенности в том, что люди будут следовать ее указаниям, то многое должно было бы говорить за систему Платона. Никто не считает несправедливым включать лучших футболистов в футбольную команду, хотя они приобретают таким образом большое превосходство. Если бы футболом управляли так же демократично, как управляли

¹ Название суда на английском языке включает слово «справедливость» — «court of justice». — *Прим. перев.*

Афинами, то студентов, играющих за свой университет, выбирали бы по жребию. Но в вопросах управления трудно узнать, кто обладает самым высоким мастерством, и весьма далеко до уверенности в том, что политик употребит свое искусство в интересах общества, а не в своих собственных или в интересах своего класса, партии или вероисповедания.

Следующее соображение состоит в том, что определение «справедливости» у Платона предполагает государство, организованное или согласно традиции, или согласно его теории и осуществляющее в целом какой-то этический идеал. Справедливость, как говорит Платон, состоит в том, что каждый человек выполняет свою собственную работу. Но в чем заключается работа человека? В государстве, которое, подобно древнему Египту или королевству инков, остается неизменным из поколения в поколение, работой человека является работа его отца, и никакого вопроса не возникает. Но в государстве Платона ни один человек не имеет какого-либо законного отца. Поэтому его работа должна определяться или в зависимости от его собственных вкусов, или на основании суждения государства о его способностях. Очевидно, последнее было бы желательно для Платона. Но некоторые виды работы, хотя и требующие высокого мастерства, могут считаться вредными. Такой точки зрения Платон придерживается в отношении поэзии, а я придерживался бы такого же мнения в отношении работы Наполеона. Поэтому важной задачей правительства является определение того, в чем состоит работа человека. Несмотря на то, что все правители должны быть философами, нововведений не должно быть: философ должен быть всегда человеком, который понимает Платона и согласен с ним.

Если мы спросим: чего достигнет государство Платона? — ответ будет довольно банальным. Оно достигнет успеха в войнах против государств с приблизительно равным количеством населения и обеспечит средства к жизни некоторому небольшому числу людей. В силу своей косности оно почти наверное не создаст ни искусства, ни науки. В этом отношении, так же как и в других, оно будет подобно Спарте. Несмотря на все прекрасные слова, все, чего оно достигнет, — это умение воевать и достаточное количество еды. Платон пережил голод и военное поражение в Афинах; вероятно, он подсознательно считал, что самое лучшее, чего может достичь искусство управления государством, — это избежать этих зол.

¹⁾ Всякая утопия, если она серьезно задумана, должна воплощать в себе, очевидно, идеалы своего творца. Рассмотрим пока, что мы можем подразумевать под «идеалами». Во-первых, они желательны для тех, кто верит в них. Но их желают совершенно не так, как человек желает личных удобств, таких, как пища и кров. Различие между «идеалом» и обыкновенным предметом желания состоит в том, что первый является безличным;

это — нечто, не имеющее особого отношения (по крайней мере осязаемого) к человеческому «я», испытывающему это желание, и поэтому теоретически может быть желательным для всех. Таким образом, мы могли бы определить «идеал» как нечто желательное, не эгоцентрическое, и такое, что индивид, стремящийся к нему, желает, чтобы все другие люди также стремились к нему. Я могу желать, чтобы у всех было достаточно еды, чтобы все доброжелательно относились друг к другу и т. д., а если я желаю чего-либо подобного рода, я буду желать также, чтобы и другие желали этого. Таким путем я могу создать нечто похожее на безличную этику, хотя на самом деле она основывается на личной основе моих собственных желаний, потому что желание остается моим даже, когда то, чего желают, не имеет отношения ко мне. Например, один человек может желать, чтобы все понимали науку, а другой — чтобы все ценили искусство; это личное различие между двумя людьми, которое порождает указанное различие между их желаниями.

Личный элемент становится явным, как только возникает спор. Предположим, что какой-то человек говорит: «Вы неправы, желая, чтобы все были счастливы; вы должны желать счастья немцам и несчастья всем остальным». Здесь «должны» может означать то, что говорящий хотел бы, чтобы желал я. Я мог бы на это возразить, что как как я не являюсь немцем, то для меня психологически невозможно желать несчастья всем немцам, но этот ответ представляется недостаточным.

Далее, может иметь место конфликт и между чисто безличными идеями. Герой Ницше отличается от христианского святого, однако обоими бескорыстно восхищаются: одним — ницшеанцы, другим — христиане. Как мы должны производить выбор между ними, если не посредством наших собственных желаний? Однако, если нет ничего другого, какое-либо этическое разногласие можно разрешить лишь путем эмоциональных призывов или путем насилия, в крайнем случае путем войны. По вопросам факта мы можем обращаться к науке и научным методам наблюдения, но по основным вопросам этики, по-видимому, нет ничего аналогичного. Однако, если это действительно так, этические споры превращаются в борьбу за власть, включая власть пропаганды.

Эта точка зрения в грубой форме выдвинута в первой книге «Государства» Тразимахом, который, подобно всем действующим лицам в диалогах Платона, был реальной личностью. Он был софистом из Халкедона и знаменитым преподавателем риторики. Он появился в первой комедии Аристофана в 427 году до н. э. После того как Сократ в течение некоторого времени любезно обсуждал вопрос о справедливости со стариком по имени Цефалус и со старшими братьями Платона, Главконом и Адимантом, Тразимах, который слушал с возрастающим нетерпением, вмешался, энергично протестуя против такого ребяче-

ского вздора. Он подчеркнуто объявил, что «справедливостью я называю не что иное, как полезное сильнейшему»¹.

Эту точку зрения Сократ опроверг посредством софизмов; ее никогда не рассматривали беспристрастно. Она поднимает основной вопрос в области этики и политики, а именно: имеется ли какое-либо мерило «добра» и «зла», за исключением того, что желает человек, употребляющий эти слова? Если такого мерила нет, то многие из выводов, сделанных Тразимахом, представляются неизбежными. Однако как мы можем сказать, что такое мерило существует?

На этот вопрос религия имеет, на первый взгляд, простой ответ: Бог определяет то, что хорошо, и то, что плохо; человек, чья воля находится в гармонии с волей бога, — хороший человек. Однако этот ответ не является вполне ортодоксальным. Теологи говорят, что бог добр, а это означает, что существует мерило добра, которое независимо от воли бога. Мы, таким образом, вынуждены разрешить вопрос: содержится ли объективная истина или ложь в таком суждении, как «удовольствие является добром», в том же самом смысле, как в суждении «снег является белым»?

Чтобы ответить на этот вопрос, потребовалось бы весьма долгое обсуждение. Некоторые могут считать, что мы можем ради практических целей уклониться от основного вопроса и сказать «Я не знаю, что подразумевается под «объективной истиной», но я буду считать какое-либо суждение «истинным», если все или фактически все из тех, кто исследовал его, согласны поддержать его». В этом смысле «истинно», что снег белый, что Цезарь был убит, что вода состоит из водорода и кислорода и т. д. В этих случаях мы имеем дело, следовательно, с вопросом о факте: имеются ли какие-либо суждения в области этики, по которым имелось бы подобное согласие? Если имеются, их можно сделать основой как для правил частного поведения, так и для теории политики. Если же нет, тогда мы вынуждены на практике, какова бы ни была философская истина, вести борьбу посредством силы, или пропаганды, или того и другого вместе всякий раз, когда имеется непримиримое этическое разногласие между влиятельными группами.

Для Платона этот вопрос не существует реально. Хотя драматическое чутье Платона заставляет его убедительно излагать позицию Тразимаха, он совершенно не сознает ее силы и позволяет себе быть чрезвычайно несправедливым, аргументируя против его позиции. Платон убежден в том, что существует добро и что его природа может быть удостоверена. Когда люди не согласны относительно этого, один, во всяком случае, совершает интеллектуальную ошибку, точно так же, как в случае научного разногласия по какому-либо вопросу о факте.

¹ «Сочинения Платона», ч. III, стр. 69

Различие между Платоном и Тразимахом очень важно, но для историка философии его следует лишь отметить, а не рассматривать подробно. Платон считает, что он может *доказать*, что его идеальное государство является хорошим; демократ, признающий объективность этики, может считать, что он может *доказать*, что это государство является плохим. Но никто из тех, кто согласен с Тразимахом, не скажет: «Вопрос состоит не в том, чтобы доказать или опровергнуть, вопрос состоит исключительно в том, *нравится* ли вам тот тип государства, который желателен Платону. Если он вам нравится, то это хорошо для вас, если нет, то это плохо для вас. Если оно многим нравится и многим не нравится, то невозможно достичь решения посредством разума, но лишь посредством силы, действительной или скрытой». Это один из философских вопросов, который остается еще открытым; на каждой стороне имеются люди, которые внушают уважение. Но в течение долгого времени мнение, отстаиваемое Платоном, почти не оспаривалось.

Следовало бы отметить далее, что точка зрения, заменяющая согласованность различных мнений объективным мерилom, имеет некоторые следствия, с которыми не многие согласились бы. Что мы должны сказать о таких новаторах в науке, как Галилей, которые отстаивали какое-либо мнение, с которым соглашались немногие, но которое в конце концов завоевало поддержку почти всех? Они сделали это посредством аргументов, а не эмоциональных призывов, государственной пропаганды или применения силы. Это предполагает иной критерий, чем общее мнение. В области этики имеется кое-что аналогичное этому у великих религиозных проповедников Христос, например, учил, что отнюдь не является грехом собирать в субботу колосья, но что грешно ненавидеть своих врагов. Такие этические нововведения, очевидно, имеют в виду какое-то иное мерило, чем мнение большинства, но мерило, каким бы оно ни было, не является объективным фактом, как в научном вопросе. Это трудная проблема, и я не считаю себя способным разрешить ее. Для настоящего времени будем довольны тем, что мы отметили ее

Государство Платона, в противоположность современным утопиям, вероятно, было задумано для того, чтобы осуществить его на практике. Это не было так фантастично или невозможно, как могло бы, естественно, нам показаться. Многие из его предположений, включая те, которые мы должны были бы считать совершенно неосуществимыми на практике, были фактически реализованы в Спарте. Пифагор пытался осуществить правление философов, а во времена Платона пифагореец Архит пользовался политическим влиянием в Тарасе (современный Таранто), когда Платон посетил Сицилию и Южную Италию. Для городов было обычной практикой использование какого-либо мудреца для создания своих законов. Солон сделал это для

Афин, а Протагор — для Фурии. В те дни колонии были совершенно свободны от контроля своих городов-метрополий, и группа платоников вполне могла бы учредить государство Платона на берегах Испании или Галлии. К сожалению, судьба привела Платона в Сиракузы, большой торговый город, который был занят безнадежными войнами с Карфагеном; в такой обстановке никакой философ не мог бы достичь многого. В следующем поколении возвышение Македонии сделало все малые государства устаревшими, а все политические эксперименты в миниатюре — совершенно бесплодными.

Глава XV

ТЕОРИЯ ИДЕЙ

Средняя часть диалога Платона «Государство», от конца книги пятой и до конца книги седьмой, посвящается главным образом вопросам чистой философии, в противоположность политике. Эти вопросы ставятся довольно безапелляционно в следующем заявлении:

«Пока в городах... не будут или философы царствовать, или нынешние цари и властители — искренне и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно, и многие природы, направляющиеся ныне отдельно к той и другой, будут взаимно исключаться; дотоле ни города, ни даже, думаю, человеческий род не жди конца злу... и описанное в наших рассуждениях государство прежде этого не родится, как могло бы, и не увидит солнечного света»¹.

Если это верно, мы должны решить, что представляет собой философ и что мы подразумеваем под «философией». Следующее за этим рассуждение является самой знаменитой частью «Государства» и оно оказывало в дальнейшем, вероятно, самое большое влияние. Местами оно обладает исключительной литературной красотой; читатель может не соглашаться (так же, как я) с тем, что сказано, но не может не испытать его сильного воздействия.

Философия Платона основывается на разграничении между реальностью и видимостью, которое было впервые установлено Парменидом. В рассуждении Платона, которым мы сейчас занимаемся, постоянно повторяются выражения и аргументы Парменида. Однако религиозный тон, который чувствуется в рассуждениях, касающихся реальности, свойствен скорее Пифагору, чем Пармениду; много говорится о математике и музыке, что характерно обычно для учеников Пифагора. Это сочетание логики Парменида с потусторонним миром Пифагора и орфиков породило теорию, которая должна была принести удовольствие и интеллекту и религиозным чувствам. В результате получился весьма внушительный синтез, который, подвергаясь разным видоизменениям, оказал влияние на большинство великих философов, вплоть до Гегеля и даже включая его самого.

Но Платон оказал влияние не только на философов. Почему пуритане возражали против музыки и живописи и пыш-

¹ «Сочинения Платона», ч. III, стр. 284.

ного ритуала католической церкви? Вы найдете ответ на это в книге десятой «Государства» Платона. Почему заставляют детей учить в школе арифметику? Обоснование этому дано в книге седьмой «Государства».

В следующих ниже строках дано резюме теории Платона об идеях.

Мы поставили вопрос: что такое философ? Первый ответ находится в согласии с этимологией: философ — это любящий мудрость. Но это не равнозначно любящему знание в том смысле, в каком про любознательного человека можно сказать, что он любит знание; вульгарное любопытство не делает философом. Это определение, следовательно, исправляется: философ — это человек, который любит «созерцать истину». Но что такое созерцание?

Обратимся к человеку, который любит прекрасные вещи, который считает необходимым для себя присутствовать на представлении новых трагедий, смотреть новые картины и слушать музыку. Такой человек не является философом, потому что он любит лишь прекрасные вещи, тогда как философ любит прекрасное само по себе. Человек, который любит лишь прекрасные вещи, живет во сне, тогда как человек, который знает абсолютно прекрасное, живет наяву. Первый обладает лишь мнением второй — знанием.

Какое имеется различие между «знанием» и «мнением»? Человек, обладающий знанием, имеет знание о чем-то, то есть о чем-то, что существует, так как то, что не существует, есть ничто. (Это напоминает Парменида.) Таким образом, знание безошибочно, поскольку логически невозможно, чтобы оно было ошибочным. Но мнение может быть ошибочным. Как же это возможно? Не может быть мнения о том, чего нет, потому что это невозможно; не может быть мнения о том, что есть, так как это было бы знанием. Поэтому мнение должно быть одновременно о том, что есть и чего нет.

Но как это возможно? Ответ гласит, что отдельные предметы всегда включают в себя противоположные свойства: то, что прекрасно, является также в некоторых отношениях безобразным; то, что справедливо, бывает в некоторых отношениях несправедливым и т. д. Все отдельные чувственные предметы, как утверждает Платон, обладают этим противоречивым характером; они являются, таким образом, промежуточными между бытием и небытием и пригодны в качестве предметов мнения, но не знания. «Но, что те, которые созерцают самое неделимое, всегда тождественное и себе равное? Не правда ли, что они знают, а не мнят»¹.

Таким образом, мы приходим к заключению, что мнение является мнением о мире, данном органам чувств, тогда как

¹ «Сочинения Платона», ч. III, стр. 293.

знание является знанием о сверхчувственном вечном мире; например, мнение относится к отдельным прекрасным предметам, знание же относится к прекрасному самому по себе.

Единственный выдвинутый аргумент состоит в том, что будет противоречие самому себе предполагать, что то или иное явление может быть одновременно прекрасным и непрекрасным или одновременно справедливым и несправедливым и что тем не менее отдельные явления, по-видимому, сочетают такие противоречивые свойства. Поэтому отдельные вещи нереальны. Гераклит сказал: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем». Путем сочетания этого с тем, что говорит Парменид, мы приходим к выводу Платона.

Однако в теории Платона содержится кое-что имеющее большое значение, чего нельзя увидеть у его предшественников, — это его теория «идей», или «форм». Эта теория является отчасти логической, а отчасти метафизической. Логическая часть ее имеет дело со значением общих слов. Имеется много отдельных животных, о которых мы можем точно сказать: «Это кошка». Что мы подразумеваем под словом «кошка»? Очевидно, нечто отличное от каждой отдельной кошки. По-видимому, какое-либо животное является кошкой потому, что оно является частью в общей природе, свойственной всем кошкам. Язык не может обойтись без таких общих слов, как «кошка», и такие слова, очевидно, не являются бессмысленными. Но если слово «кошка» означает что-либо, то оно означает что-то, не являющееся той или этой кошкой, а представляющее собой нечто в роде универсальной кошачности (cattness). Она не родилась, когда родилась отдельная кошка, и не умрет вместе со смертью отдельной кошки. На самом деле она не имеет места в пространстве или времени: она «вечна». Это логическая часть теории. Аргументы в ее пользу, независимо от того, являются они, в конце концов, действительными или нет, сильны и совершенно независимы от метафизической части этой теории. Согласно метафизической части этой теории, слово «кошка» означает некоторую идеальную кошку, Кошку, созданную богом и единственную в своем роде. Отдельные кошки разделяют природу Кошки, но более или менее несовершенно. Только благодаря этому несовершенству может быть много кошек. Идеальная Кошка реальна; отдельные кошки являются лишь видимыми.

В последней книге «Государства» в качестве вступления к осуждению живописцев имеется весьма ясное изложение теории идей или форм.

Здесь Платон объясняет, что когда ряд индивидов имеет общее название, они имеют также общую «идею» или «форму». Например, хотя может быть много кроватей, существует лишь одна «идея», или «форма», кровати. Точно так же как отражение кровати в зеркале является лишь кажущимся, но не «реальным», так и разные отдельные кровати нереальны, являясь лишь ко-

пиями «идеи», которая представляет собой одну реальную кровать и создана богом. Об этой одной кровати, созданной богом, возможно *знание*, но в отношении многих кроватей, сделанных плотниками, может быть лишь *мнение*. Философа как такового будет интересовать лишь одна идеальная кровать, а не многие кровати, обнаруживаемые в чувственном мире. Он будет испытывать некоторое равнодушие к обыкновенным мирским делам. «А кто имеет высокие помыслы и созерцает все время и все существа, тому человеческая жизнь может ли, думаешь, казаться чем-то великим?»¹ Юноша, способный стать философом, будет выделяться среди своих товарищей как справедливый и кроткий, любящий ученье, обладающий хорошей памятью и естественно гармоничным умом. Такой юноша должен быть воспитан, чтобы стать философом и стражем.

В этот момент Адимант выступил с протестом. Когда он пытается спорить с Сократом, говорит Адимант, то он чувствует, как на каждом шагу его сбивают с пути, так что к концу все его прежние понятия оказываются перевернутыми. Но что бы ни сказал Сократ, остается фактом, как каждый может видеть, что люди, посвятив себя философии, становятся странными чудовищами, чтобы не сказать совершенными мошенниками. Даже лучших из них философия делает бесполезными для общества.

Сократ допускает, что это верно в том мире, каким он в настоящее время является, но утверждает, что за это следует порицать не философов, а других людей: в мудром обществе философы не казались бы глупыми; только среди дураков мудрых считают лишенными мудрости.

Как мы должны поступать перед лицом этой дилеммы? Должно быть только два способа учреждения нашего государства: путем превращения философов в правителей или правителей — в философов. Первый путь представляется невозможным в качестве начала, потому что в городе, который еще не является философским, философы не пользуются популярностью. Но прирожденный государь мог бы быть философом, и «одного достаточно; пусть будет один человек, воле которого послушен город, и он мог бы осуществить идеальное государство, в которое не верит мир». Платон надеялся, что он нашел такого государя в молодом Дионисии, тиране Сиракуз, но этот молодой человек не оправдал его надежд.

В книгах шестой и седьмой «Государства» Платон рассматривает два вопроса. Первый вопрос: что такое философия? Второй вопрос: как воспитать молодого мужчину или женщину с подходящим темпераментом, чтобы они стали философами?

Философия для Платона — это некоторого рода созерцание, «созерцание истины». Оно не является исключительно интеллектуальным; это не просто мудрость, но любовь к мудрости.

¹ «Сочинения Платона», ч III, стр 307

«Интеллектуальная любовь к богу» Спинозы представляет собой почти тот же самый тесный союз мысли и чувства. Каждый, кто занимался каким-либо видом творческого труда, находился в большей или меньшей степени в таком состоянии духа, когда после продолжительного труда истина или прекрасное представляется или кажется, что представляется, во внезапном озарении, — это может произойти в отношении к какому-нибудь незначительному вопросу или в отношении к вселенной. Такое переживание бывает в эти моменты очень убедительным; сомнение может возникнуть позже, но в указанные моменты бывает чувство полной уверенности. Я думаю, что большинство самых творческих произведений в области искусства, науки, литературы и философии является результатом таких моментов. Я не могу сказать, происходит ли с другими людьми так же, как со мной. Что касается меня, то я обнаружил, что когда хочу написать книгу на какую-нибудь тему, то должен сначала впитать в себя все подробности, пока все остальные части предмета не станут мне хорошо известны; тогда в какой-то день, если мне повезет, я воспринимаю целое со всеми его частями, должным образом взаимосвязанными. После этого мне надо лишь записать то, что я увидел. Весьма сходное ощущение бывает, когда ходишь по горам в тумане до тех пор, пока не будешь хорошо знать каждую тропинку, каждый хребет и каждую долину в отдельности, а затем ясно увидишь все эти горы на расстоянии, освещенные ярким солнечным светом.

Я убежден, что такие переживания необходимы для хорошей творческой работы, но их одних недостаточно. В самом деле, субъективная уверенность, которую они дают, может роковым образом ввести в заблуждение. Уильям Джемс описывает человека, который испытал действие веселящего газа; всякий раз, когда он находился под воздействием этого газа, он знал тайну вселенной, но когда приходил в себя, то забывал ее. Наконец ему удалось путем огромного усилия записать эту тайну до того, как видение исчезло. Совершенно очнувшись, он бросился посмотреть то, что записал. Это было: «Повсюду пахнет нефтью». То, что кажется внезапным проникновением, может вводить в заблуждение, и его необходимо трезво проверить, когда пройдет божественное опьянение.

Созерцание Платона, которому он вполне доверял в то время, когда писал «Государство», потребовало в конечном счете помощи иносказания о пещере, для того чтобы донести до читателя характер этого созерцания. Но он подводит к этому читателя через разные предварительные рассуждения, предназначенные для того, чтобы заставить читателя увидеть необходимость мира идей.

Во-первых, мир интеллекта отличается от мира чувств; затем, интеллект и чувственное восприятие — каждое в свою очередь — делятся на два рода. Два рода чувственного восприятия

нас не интересуют. Два рода интеллекта называются соответственно «ум» и «рассудок». Из них ум более высокого рода: он имеет дело с чистыми идеями, и его методом является диалектика. Рассудок есть такой род интеллекта, который применяется в математике; он является низшим по отношению к уму, потому что использует гипотезы, которые не может проверить. Например, в геометрии мы говорим: «Допустим, что *ABC* действительно является прямоугольным треугольником». Против правил будет задавать вопрос, действительно ли *ABC* есть прямоугольный треугольник, хотя, если это та фигура, которую мы начертили, мы можем быть уверены, что она не является прямоугольной, потому что мы не можем провести абсолютно прямые линии. Следовательно, математика никогда не может сказать нам, что *есть*, но лишь, что *было бы*, если... В чувственном мире нет прямых линий; поэтому, если математика должна обладать больше чем гипотетической истиной, мы должны найти доказательство существования сверхчувственных прямых линий в сверхчувственном мире. Это нельзя сделать посредством рассудка, но, согласно Платону, это можно сделать с помощью ума, который показывает, что на небе имеется прямоугольный треугольник, геометрические характеристики которого могут быть подтверждены категорически, а не гипотетически.

Здесь имеется затруднение, которое, по-видимому, не ускользнуло от внимания Платона и было очевидным для современных ему философов-идеалистов. Мы видели, что бог сделал лишь одну кровать, и было бы естественно предположить, что он сделал только одну прямую линию. Но если имеется небесный треугольник, то бог должен был сделать по крайней мере три прямые линии. Объекты геометрии, хотя и идеальные, должны существовать во многих примерах: нам нужна возможность двух взаимопересекающихся кругов и т. д. Это наводит на мысль, что геометрия, согласно теории Платона, не должна быть способна давать окончательную истину, но должна быть осуждена как одна из наук, занимающаяся изучением видимости. Тем не менее нам приходится игнорировать этот вопрос, так как сам Платон отвечает на него несколько туманно.

Платон пытается объяснить различие между ясным интеллектуальным созерцанием и неясным созерцанием чувственного восприятия посредством аналогии со зрительным ощущением. Зрение, говорит он, отличается от других чувств, поскольку оно требует наличия не только глаза и объекта, но также света. Мы видим ясно те предметы, которые освещает солнце, в сумерки мы видим неясно, а в полной темноте не видим ничего. Итак, мир идей — это то, что мы видим, когда предмет освещен солнцем, тогда как мир преходящих вещей — это неясный, сумеречный мир. Глаз подобен душе, а солнце, как источник света, — истине или благу.

«Так вот так помышляй здесь и о душе: когда направляется она к тому, что озаряется истиною и сущим, тогда понимает это и познает, и явно имеет ум; а если она вращается в том, что покрыто мраком, что рождается и погибает, то водится мнением и тупеет... Так это, доставляющее истинность познаваемому и дающее силу познающему, назови идеею блага, причиною знания и истины, поскольку она познается умом»¹.

Это приводит к знаменитому образу пещеры, согласно которому тех, кто лишен философии, можно сравнить с узниками подземной пещеры, которые способны видеть только в одном направлении, потому что они связаны, позади них горит огонь, а перед ними стена. Между ними и стеной нет ничего; все, что они видят, — это их собственные тени и тени предметов, находящихся позади них, отбрасываемые на стену светом от огня. Они неизбежно принимают эти тени за реальные предметы и не имеют никакого представления о предметах, которые порождают эти тени. Наконец, одному из них удается бежать из пещеры на солнечный свет; он впервые видит реальные предметы и узнает, что до сих пор был обманут тенями. Если он является такого рода философом, который годен стать стражем, он будет считать своим долгом по отношению к своим бывшим товарищам по заключению отправиться снова в пещеру, объяснить им истину и показать им путь наверх. Но ему будет трудно убедить их, потому что после солнечного света он будет менее, чем они, видеть тени и будет казаться им глупее, чем до своего побега.

«После этого-то, сказал я, нашу природу со стороны образования и необразованности уподобь вот какому состоянию. Вообрази людей как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет открытый сверху и длинный во всю пещеру вход для света. Пусть люди живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее, так чтобы, пребывая здесь, могли видеть только то, что находится перед ними, а поворачивать голову вокруг, от уз, не могли. Пусть свет доходит до них от огня, горящего далеко вверху и позади них, а между огнем и узниками на высоте пусть идет дорога, против которой вообрази стену, построенную наподобие ширм, какие ставят фокусники перед зрителями, когда из-за них показывают свои фокусы.

— Воображаю, — сказал он.

— Смотри же, мимо этой стены люди несут выставляющиеся над стеною разные сосуды, статуи и фигуры — то человеческие, то животные, то каменные, то деревянные, сделанные различным образом, и что будто бы одни из проносящихся издают звуки, а другие молчат.

— Станный начертываешь ты образ и странных узников; — сказал он.

¹ «Сочинения Платона», ч. III, стр. 340.

— Похожих на нас, — промолвил я. — Разве ты думаешь, что эти узники на первый раз как в себе, так и один в другом видели что-нибудь иное, а не тени, падавшие от огня на находящуюся перед ними пещеру?»¹

Значение блага в философии Платона своеобразно. Знание и истина, говорит он, подобны-благу, но благо следует ставить выше. «Благо не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше пределов сущности»². В восприятии абсолютного блага диалектика ведет к цели интеллектуального мира. Посредством блага диалектика способна обходиться без гипотез математика. Лежащее в основе допущение состоит в том, что реальность, в противоположность видимости, является полным и совершенным благом; воспринимать благо означает поэтому воспринимать реальность. Вся философия Платона представляет собой такое же смешение интеллектуального и мистического, как и философия пифагореизма; но в этой кульминационной точке явно преобладает мистицизм.

Теория идей Платона содержит большое количество очевидных ошибок. Но, несмотря на это, она представляет собой весьма важный шаг вперед в философии, поскольку является первой теорией, которая подчеркивает проблему универсалий, сохраняющую в разных формах свое значение вплоть до настоящего времени. Начинания выступают сперва обычно в грубой форме, но из-за этого не следует упускать из виду их оригинальность. Кое-что из сказанного Платоном остается даже после того, как были сделаны все необходимые исправления. Абсолютный минимум того, что остается, даже с самой враждебной по отношению к Платону точки зрения, состоит в следующем: мы не можем выражать свои мысли на языке, целиком состоящем из имен собственных, но должны иметь также такие общие слова, как «человек», «собака», «кошка»; или если не такие слова, то слова, выражающие отношение, как, например, «сходный», «прежде» и т. д. Такие слова не являются бессмысленными звуками, но трудно понять, как они могут иметь значение, если мир состоит целиком из отдельных вещей, таких, которые обозначаются собственными именами. Могут существовать способы обойти этот аргумент, но, во всяком случае, он позволяет на первый взгляд высказаться в пользу универсалий. Временно я приму его как в какой-то степени действительный. Но когда допускается столь многое, из этого еще никоим образом не вытекает все остальное, о чем говорит Платон.

Во-первых, Платон не имеет никакого представления о философском синтаксисе. Я могу сказать: «Сократ смертен», «Платон смертен» и т. д. Во всех этих суждениях можно допустить, что слово «смертен» имеет абсолютно одинаковое значение. Но

¹ «Сочинения Платона», ч. III, стр. 354—355.

² Там же, стр. 341.

что бы оно ни означало, оно означает нечто такое, что не является чем-то тем же самым, что и Сократ, Платон и остальные индивиды, составляющие человеческий род. «Смертен» представляет собой имя прилагательное. Было бы бессмысленно говорить «смертный смертен». Платон совершает ошибку, аналогичную тому, как если бы он сказал «смертный смертен». Он считает, что красота прекрасна; он считает, что универсалия «человек» — это название образцового человека, созданного богом, и что действительные люди являются его несовершенными и до некоторой степени нереальными копиями. Он не может вполне понять, как велико расстояние между универсалиями и отдельными предметами. Его «идеи» являются в действительности именно другими отдельными предметами, превосходящими в этическом и эстетическом отношении обыкновенные отдельные предметы. В более позднее время он сам начал понимать это затруднение, как это видно из «Парменида», в котором содержится один из самых замечательных примеров в истории самокритики, осуществляемой философом. Предполагается, что «Парменида» пересказал Антифонт (сводный брат Платона), который один помнит эту беседу; впоследствии он интересовался только лошадьми. Его увидели, когда он нес уздечку, и с трудом убедили пересказать знаменитую беседу, в которой участвовали Парменид, Зенон и Сократ. Это, говорят, произошло, когда Парменид стал уже стариком (ему было около 65 лет), Зенон был средних лет (около 40), а Сократ был в то время совсем еще молодым человеком. Сократ излагает теорию идей. Он уверен, что существуют идеи подобия, справедливости, прекрасного и доброго. Он не уверен в том, что существует идея человека; но он с негодованием отвергает предположение, что могут быть идеи таких предметов, как волосы, грязь, сор, — правда, он добавляет, что порой думает, что ничто не может существовать без соответствующей идеи. Но он избегает этой точки зрения, потому что опасается потонуть в бездонной луже чистословия.

«Ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и любовь к мудрости еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни один из таких предметов не будет казаться тебе ничтожным...»¹

Сократ согласен с тем, что в соответствии с его взглядом «...существуют известные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи, например приобщающиеся к подобию становятся подобными, причастные к великости — большими, приобщающиеся к красоте — красивыми и приобщающиеся к справедливости — справедливыми»².

¹ «Творения Платона», т. IV, Academia, Петроград, 1929, стр. 20.

² Там же, стр. 20—21.

Парменид продолжает воздвигать препятствия: а) приобщается ли каждая индивидуальная вещь к целой идее или к части ее? Против того и другого взгляда имеются возражения. В первом случае одна вещь находится одновременно во многих местах; во втором случае идея делима, а вещь, которая имеет часть малого, будет меньше, чем абсолютная малость, что является нелепостью; б) когда отдельный предмет приобщается к какой-либо идее, то и этот отдельный предмет и эта идея подобны; следовательно, должна существовать другая идея, охватывающая как отдельные предметы, так и первоначальную идею. Должна существовать и еще одна идея, которая охватывает эти отдельные предметы и отмеченные уже идеи и т. д. до бесконечности. Таким образом, каждая идея, вместо того чтобы быть одной, становится бесконечным рядом идей. (Это то же самое, что и аргумент Аристотеля о «третьем человеке».) в) Сократ высказывает мысль, что, возможно, идеи являются лишь мыслями, но Парменид указывает, что мысли должны быть чем-то; г) идеи не могут быть сходны с отдельными предметами, приобщившимися к ним, в силу причины, указанной выше (в); д) идеи, если таковые имеются, должны быть неизвестны нам, потому что наше знание не является абсолютным; е) если бог обладает абсолютным знанием, то он не будет знать нас и, следовательно, не сможет управлять нами.

Тем не менее теория идей не отвергается полностью. Без идей, говорит Сократ, не будет ничего, на чем ум может основываться, и, следовательно, рассуждение будет уничтожено. Парменид говорит ему, что его затруднения происходят из-за отсутствия у него предварительной подготовки, но определенных выводов не достигнуто.

Я не считаю, что логические возражения Платона против реальности отдельных чувственных предметов выдерживают критику. Он говорит, например, что всякий прекрасный предмет в каком-то отношении является также безобразным; то, что является двойным, является также половиной и т. д. Но когда мы говорим о каком-либо произведении искусства, что оно прекрасно в некоторых отношениях и безобразно в других, анализ всегда (по крайней мере теоретически) дает нам возможность сказать: «Эта часть, или аспект, прекрасна, тогда как та часть, или аспект, безобразна». Что касается «двойного» и «половины» — это относительные понятия; нет противоречия в том факте, что 2 является удвоением единицы и половиной 4. Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если A больше, чем B , и меньше, чем C , то A является одновременно и большим и малым, что представляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь философии.

Различие между реальностью и видимостью не может иметь таких последствий, какие приписываются ему Парменидом,

Платоном и Гегелем. Если видимость действительно является, то она не есть ничто, и тем самым она есть уже часть реальности; это аргумент правильного парменидовского толка. Если видимость не является реально, зачем же нам тогда беспокоиться о ней? Но, возможно, кто-нибудь скажет: «Видимость реально не является, но кажется, что она является». Это не поможет, потому что мы спросим снова: «Реально ли нам кажется, что она нам является, или лишь *по видимости* нам кажется, что она нам является?» Раньше или позже, если даже кажется, что видимость является, мы должны достичь чего-то такого, что *действительно* является и, следовательно, представляет собой часть реальности. Платон и не подумал бы отрицать то, что является как многие кровати, хотя имеется лишь одна реальная кровать, а именно кровать, созданная богом. Но он, по-видимому, не рассмотрел последствий того факта, что имеется много видимостей и что эта множественность есть часть реальности. Всякая попытка разделить мир на части, из которых одна более «реальна», чем другая, обречена на неудачу.

С этим связан другой любопытный взгляд Платона, а именно, что знание и мнение должны относиться к разным объектам. Мы должны говорить: «Если я думаю, что пойдет снег, — это мнение; если позднее я вижу, что идет снег, — это знание; но объект в обоих случаях тот же самый». Однако Платон считает, что то, что может быть в любое время предметом мнения, никогда не может быть предметом знания. Знание определено и безошибочно; мнение не только подвержено ошибкам, но непременно является ошибочным, поскольку оно допускает реальность того, что представляет собой лишь видимость. Все это является повторением того, что было сказано Парменидом.

В одном отношении метафизика Платона, по всей вероятности, отличается от метафизики Парменида. Согласно Пармениду, существует лишь «единое», согласно же Платону — много идей. Имеются не только прекрасное, истинное и благо, но, как мы видели, имеется и небесная кровать, созданная богом; имеется небесный человек, небесная собака, небесная кошка и т. д., целый Ноев ковчег. Все это, по-видимому, не было продумано соответственным образом в «Государстве». Платоновская идея, или форма, не является мыслью, хотя она может быть объектом мысли. Трудно понять, как бог может создать ее, поскольку ее бытие вневременно, и он не мог бы решить создать кровать, если бы его мысль, когда он решил это сделать, не имела бы в качестве своего объекта ту самую платоновскую кровать, которую, как нам говорят, он сотворил. То, что вневременно, должно быть несотворимым. Мы наталкиваемся здесь на затруднение, которое смущало многих философов-теологов. Создан может быть только случайный мир, мир в пространстве и времени; но это обычный мир, который осужден как иллюзорный, а также как плохой. Поэтому творец,

вероятно, создал лишь иллюзию и зло. Некоторые гностики были настолько последовательны, что приняли эту точку зрения; но у Платона это затруднение еще не проявляется, и, надо полагать, в «Государстве» он вовсе не осознал его.

Философ, который становится стражем, должен, согласно Платону, вернуться в пещеру и жить среди тех, кто никогда не видел солнца истины. Казалось бы, что и сам бог, если бы он захотел исправить свое творение, должен был бы поступить подобным образом; так мог бы истолковать христианин-платоник воплощение. Но совершенно невозможно объяснить, почему бог был недоволен миром идей. Философ находит уже существующую пещеру и возвращается в нее, побуждаемый благожелательностью. Но каждый может подумать, что если творец создал все, то он мог бы вообще не создавать эту пещеру.

Вероятно, это затруднение возникает лишь из христианского представления о творце, и его нельзя приписать Платону, который говорит, что бог создал не все, но лишь то, что является благом. Множественность чувственного мира, согласно этому взгляду, имеет какой-то иной источник, а не бога. И идеи, возможно, были бы не столько созданы богом, сколько являлись бы составными элементами его сущности. Видимый плюрализм, предполагаемый множественностью идей, не был бы, таким образом, окончательным. В конечном счете имеется только бог или благо, по отношению к которым идеи могут употребляться в качестве прилагательных. Это, во всяком случае, является возможным истолкованием Платона.

Платон делает далее интересный набросок о воспитании, необходимом для молодого человека, который должен стать стражем. Мы видели, что молодой человек выбирается для этой почетной должности на основе сочетания интеллектуальных и нравственных качеств: он должен быть справедливым и кротким, любить учение, обладать хорошей памятью и гармоничным умом. Молодой человек, избранный за эти достоинства, будет в возрасте от 20 до 30 лет заниматься изучением четырех предметов Пифагора: арифметики, геометрии (планиметрии и стереометрии), астрономии и гармонии. Эти занятия не должны преследовать какие-либо утилитарные цели, но должны служить лишь для того, чтобы подготовить его ум для созерцания вечных вещей. Например, в области астрономии он не должен слишком много беспокоиться о существующих небесных телах, но скорее заниматься математикой движения идеальных небесных тел. Это может показаться абсурдным современному человеку, но, как это ни странно, эта точка зрения оказалась плодотворной в связи с эмпирической астрономией. Этот любопытный факт заслуживает внимания.

Видимые движения планет, если не подвергнуть их очень глубокому анализу, представляются неправильными и сложными и вовсе не такими, какими создал бы их творец, согласно

Пифагору. Каждому греку было ясно, что небеса должны были служить примером математической красоты, которая имела бы место лишь в том случае, если бы планеты двигались по кругам. Это было бы особенно ясно Платону, так как он делает ударение на благе. Таким образом, возникла проблема: имеется ли какая-либо гипотеза, которая приведет видимую беспорядочность движений планет к порядку, красоте и простоте? Если такая гипотеза имеется, то идея блага подтвердит наше настаивание на этой гипотезе. Аристарх Самосский нашел следующую гипотезу: все планеты, включая Землю, вращаются по кругам вокруг Солнца. Этот взгляд отвергался в течение двух тысячелетий, отчасти на основании авторитета Аристотеля, который приписывает довольно сходную гипотезу «пифагорейцам» («О небе», 293а). Эта гипотеза была вновь высказана Коперником, и может показаться, что ее успех оправдывает эстетический уклон Платона в астрономии. К сожалению, однако, Кеплер обнаружил, что планеты движутся по эллипсам, а не по кругам, и что Солнце находится в их фокусе, а не в центре. Ньютон же затем открыл, что они не движутся даже по правильным эллипсам. Итак, геометрическая простота, которую искал Платон и, по-видимому, нашел Аристарх Самосский, оказалась в конечном счете иллюзорной.

Эта часть научной истории иллюстрирует общее правило: любая гипотеза, как бы абсурдна она ни была, может быть полезной для науки, если она дает возможность открывателю мыслить вещи по-новому; но когда она служит этой цели случайно, она, вероятно, станет препятствием для дальнейшего движения вперед. Вера в благо как в ключ для научного понимания мира была полезной на определенной стадии развития в астрономии, но на каждой более поздней стадии она приносила вред. Пристрастие к этике и эстетике, наблюдаемое у Платона и еще более у Аристотеля, значительно способствовало тому, чтобы убить греческую науку.

Заслуживает внимания, что современные платоники, за немногими исключениями, невежественны в области математики, несмотря на огромное значение, которое Платон придавал арифметике и геометрии, и несмотря на огромное влияние, которое они имели на его философию. Это является примером вредных последствий специализации: человек, если он потратил так много времени в пору своей юности на изучение греческого языка, так что у него не осталось времени на изучение вещей, которые Платон считал важными, не должен писать о Платоне.

Глава XVI

ТЕОРИЯ БЕССМЕРТИЯ ПЛАТОНА

Диалог, названный в честь Федона, интересен в некоторых отношениях. В нем дано описание последних минут жизни Сократа: его беседа непосредственно перед тем, как он выпил цикуту, и после этого — до момента, когда он теряет сознание. Согласно Платону, Сократ представляет идеал человека, одновременно в наивысшей степени мудрого и доброго и совершенно лишённого страха смерти. Сократ перед лицом смерти, как он изображен Платоном, представляет собой в этическом отношении значительное явление как для античной, так и для современной эпохи. «Федон» был для языческих или свободомыслящих философов тем, чем для христиан был евангельский рассказ о крестных муках и распятии Христа¹. Но спокойствие Сократа в его последний час связано с его верой в бессмертие, и важное значение «Федона» состоит не только в том, что в нем описывается смерть мученика, но также и в том, что в нем излагаются многие доктрины, которые стали впоследствии христианскими. Теология св. Павла и отцов церкви в значительной мере происходит, прямо или косвенно, от «Федона» и едва ли может быть понята, если игнорировать Платона.

В более раннем диалоге Платона, «Критон», говорится о том, как некоторые друзья и ученики Сократа составили план его бегства в Фессалию, которым он мог воспользоваться. Вероятно, афинские власти были бы очень рады, если бы он бежал, и можно допустить, что предложенный план вполне мог удался. Однако Сократ не захотел им воспользоваться. Он утверждал, что был осужден на основании закона и что было бы неправильно совершить какой-либо незаконный поступок, чтобы избежать наказания. Он первый провозгласил принцип, который мы связываем с Нагорной проповедью, а именно, что «мы не должны отвечать кому-либо злом на зло, какое бы зло мы ни испытали от него». Затем он представляет себе, что будто бы ведет диалог с законами Афин, в которых указывается, что он обязан уважать их, подобно тому как сын обязан уважать своего отца или раб — своего

¹ Даже для многих христиан «Федон» стоит на втором месте после описания смерти Христа. «Ни в одной античной или современной трагедии, ни в поэзии, ни в истории (за одним исключением) нет ничего подобного последним часам Сократа в описании Платона». Это слова преподобного Бенджамена Джоунта.

хозяина, и даже в еще большей степени; и что, кроме того, каждый афинский гражданин свободен эмигрировать, если ему не нравится афинское государство. Законы оканчивают свою длинную речь следующими словами:

«Нет, Сократ, послушайся ты нас, твоих кормильцев, не ставь выше справедливости ни детей, ни своей жизни, ни чего другого! Тогда, придя в преисподнюю, ты можешь во всем оправдаться пред тамошними правителями. Ведь если ты сделаешь [то, что собираешься сделать], то ни здесь не окажется это лучшим, более справедливым, благочестивым ни для тебя, ни для кого-либо из твоих, да и там не будет, когда ты туда придешь, чем если ты теперь уйдешь, подвергшись несправедливости не от нас, законов, а от людей. Если же ты уйдешь, столь постыдно воздав за несправедливость и за тебе причиненное зло, преступив свои соглашения и договоры с нами, зло поступишь с теми, с кем это менее всего следовало, — с самим собою, с друзьями, с отечеством, с нами, мы будем на тебя гневаться, пока ты жив; да и там наши братья, законы преисподней, неблагосклонно тебя примут, узнав, что ты и нас собирался погубить, насколько это от тебя зависит»¹.

Сократ говорит: «.. мне кажется, будто я слышу эти речи, все равно как корибантствующим кажется, будто они слышат флейты»². Поэтому он решает, что его долг в том, чтобы остаться и ждать смертного приговора.

В «Федоне» описывается последний час Сократа. С него сняли оковы и позволили ему свободно беседовать со своими друзьями. Он отсылает домой свою плачущую жену, чтобы ее горе не нарушало беседу.

Сократ начинает с утверждения, что хотя каждый, кто достойным образом занимается философией, не только не будет бояться смерти, но, наоборот, будет приветствовать ее, однако он не покончит жизнь самоубийством, потому что это считается незаконным. Его друзья спрашивают у Сократа, почему самоубийство считается незаконным, и его ответ, который находится в соответствии с орфической доктриной, является почти тождественным тому, что мог бы сказать христианин: «То заповедное учение, которое гласит, что мы, люди, живем в какой-то темнице и что из этой темницы нам не следует ни освобождать себя, ни убежать, представляется мне каким-то возвышенным и нелегко постигаемым»³. Сократ сравнивает отношение человека к богу с отношением скота к своему владельцу. Разве ты не рассердился бы, говорит Сократ, если бы твой бык воспользовался возможностью лишиться себя жизни, и, следовательно, «основателен, быть может, тот вывод, что

¹ «Творения Платона», т. I, стр. 110—111.

² Там же, стр. 111.

³ Там же, т. I, стр. 129.

лишать себя жизни следует не ранее того, как божество пошлет какую-либо настоятельную необходимость. Эта-то необходимость теперь у меня налицо»¹. Сократ без огорчения относится к своей смерти, так как он убежден, что отправится отсюда «...прежде всего к другим богам, мудрым и добрым, а затем и к тем умершим людям, которые лучше здешних... я питаю твердую надежду, что для людей и после их смерти существует нечто и притом, согласно древнему преданию, нечто гораздо лучшее для людей хороших, чем для дурных»².

Смерть, говорит Сократ, есть отделение души от тела. Здесь мы наталкиваемся на дуализм Платона: между реальностью и видимостью, идеями и чувственными предметами, умом и чувственным восприятием, душой и телом. Эти пары связаны: первый член в каждой паре превосходит второй как в реальности, так и в благе. Естественным следствием этого дуализма явилась его мораль аскетизма. Христианство восприняло эту доктрину частично, но отнюдь не целиком, так как этому мешали два препятствия. Первое препятствие состояло в том, что сотворение видимого мира, если Платон был прав, должно было быть дурным делом, как это могло показаться, и поэтому творец не мог быть благом. Второе же препятствие заключалось в том, что ортодоксальное христианство никогда не могло бы осудить брак, хотя оно считало безбрачие более благородным. Манихеи были более последовательны в том и другом отношении.

Разграничение между духом и материей, ставшее распространённым в философии, в науке, а также среди простых людей, было религиозного происхождения и возникло как разграничение между душой и телом. Орфик, как мы видели, провозглашает, что он дитя земли и звездного неба; из земли появляется тело, с неба — душа. Именно эту теорию Платон стремится выразить на языке философии.

Сократ в «Федоне» сразу же начинает развивать аскетические идеи своей теории, но его аскетизм — умеренного и джентльменского типа. Он не говорит, что философ должен полностью воздерживаться от обычных удовольствий, но лишь утверждает, что он не должен быть их рабом. Философ не должен заботиться о еде и питье, но он, разумеется, должен есть столько, сколько это необходимо. Здесь, конечно, не может быть речи о том, чтобы он постился. Нам говорят, что, хотя Сократ был равнодушен к вину, он мог при случае выпить больше, чем кто-либо другой, и никогда не быть пьяным. Сократ осуждал не употребление спиртного, но удовольствие, получаемое от него. Подобным образом философ не должен заботиться об утехе любви или о дорогом одеянии,

¹ «Творения Платона», т. I, стр. 129.

² Там же, стр. 131.

о сандалиях или других украшениях для тела. Он должен заниматься только душой, а не телом: «...деятельность философа направлена не на тело... она по мере возможности далека от него и направлена в сторону души»¹.

Очевидно, что если бы это учение было популяризовано, то оно должно было бы стать аскетическим, но по существу оно не является, строго говоря, аскетическим. Философ не будет с усилием воздерживаться от чувственных удовольствий, но он будет думать о других вещах. Я знал многих философов, которые забывали о еде и читали книгу даже тогда, когда, наконец, принимались за еду. Эти люди поступали так, как они должны были бы поступать согласно Платону: они не воздерживались от обжорства путем нравственного усилия, но их больше интересовали другие вещи. По-видимому, философ должен жениться, рождать и воспитывать детей, находясь также в состоянии рассеянности, но после эмансипации женщин это стало труднее. Не удивительно, что Ксантиппа была сварливой женщиной.

Философы, продолжает Сократ, пытаются освободить душу от общения с телом, тогда как другие люди считают, что «и жить-то не стоит, если не наслаждаться... что человек, несколько не заботящийся о телесных наслаждениях, близок к умиранию»². В этой фразе Платон, по-видимому, поддерживает взгляд (вероятно, неумышленно) известного рода моралистов, что телесные наслаждения являются единственными, которые имеют значение. Эти моралисты утверждают, что человек, который не стремится к чувственным удовольствиям, должен совершенно отречься от удовольствий и жить добродетельно. Это является ошибкой, которая причинила неисчислимый вред. Поскольку можно принять разделение духа и тела, то самыми худшими удовольствиями, так же как и самыми лучшими, являются духовные, например зависть и многие формы жестокости и властолюбия. Сатана Мильтона преодолевает страшные физические муки и посвящает себя делу разрушения, которое доставляет ему удовольствие, являющееся вполне духовным. Многие известные духовные лица, отказавшись от чувственных удовольствий и не остерегаясь других удовольствий, стали одержимы властолюбием, которое заставило их, на словах во имя религии, осуществлять ужасные жестокости и преследования. В нашу эпоху к этому типу людей принадлежал Гитлер. По всем сведениям, чувственные удовольствия не имели для него сколько-нибудь существенного значения. Освобождение от тирании тела способствует величию, но в такой же степени величию в грехе, как и величию в добродетели.

Это, однако, отступление, от которого мы должны вернуться к Сократу.

¹ «Творения Платона», т. I, стр. 133.

² Там же.

Мы переходим теперь к интеллектуальному аспекту религии, которую Платон (правильно или неправильно) приписывает Сократу. Нам говорят, что тело служит препятствием для приобретения знания и что зрение и слух являются недостоверными свидетелями; истинное существование, если оно вообще открыто для души, обнаруживается не в ощущении, но в мысли. Остановимся вкратце на значении этой теории. Она предполагает полное отрицание эмпирического знания, включая историю и географию. Мы не можем знать, существовало ли такое место, как Афины, или такой человек, как Сократ; его смерть и его мужество перед смертью относятся к миру видимости. Только через зрение и слух мы узнаем что-либо обо всем этом; истинный же философ игнорирует зрение и слух. Что же тогда остается ему? Во-первых, логика и математика; но они гипотетичны и не подтверждают каких-либо категорических утверждений о реальном мире. Следующий шаг — и это решающий шаг — зависит от идеи блага. Предполагается, что, достигнув этой идеи, философ знает, что благо реально, и, таким образом, способен сделать вывод, что мир идей является реальным миром. Позднее философы имели аргументы для доказательства тождества реального и благого, но Платон, по-видимому, допускал это как самоочевидное. Если мы хотим понять его, нам необходимо гипотетически предположить, что это допущение подтверждается.

Мышление протекает лучше всего, говорит Сократ, когда душа сосредоточена сама в себе и ее не смущают ни зрение, ни слух, ни страдание, ни наслаждение, когда душа простилась с телом и стремится к сущему; и «тогда душа философа отнесется с полным презрением к телу...» Отсюда Сократ переходит к идеям, формам и сущностям. Существуют абсолютная справедливость, абсолютная красота и абсолютное благо, но они невидимы глазу. «Я имею в виду все, как, например, величину, здоровье, силу, — одним словом, сущность всего, то есть то, что является индивидуальным само по себе». Все это можно понять лишь путем чистого размышления. Поэтому, пока мы находимся в теле и пока душа заражена злом тела, наше стремление к истине не будет удовлетворено.

Эта точка зрения исключает научное наблюдение и эксперимент в качестве методов достижения знания. Ум экспериментатора не «сосредоточивается в самом себе» и не стремится избежать звуков или зрелищ. Два рода умственной деятельности, которые можно осуществлять посредством метода, рекомендуемого Платоном, — это математика и мистическое проникновение. Это объясняет, почему они так тесно переплетаются у Платона и пифагорейцев.

Для эмпирика тело — это то, что приводит нас в соприкосновение с миром внешней реальности, но для Платона — это двойное зло, искажающий посредник, заставляющий нас видеть

неясно, как бы через темное стекло, и источник вожделений, отвлекающих нас от достижения знания и созерцания истины. Некоторые цитаты разъясняют это:

«...тело создает для нас бесчисленные препятствия из-за необходимости питать его; а если сверх того постигнут нас еще какие-либо болезни, то они мешают нам стремиться к сущему. Тело наполняет нас вожделениями, страхами, всякого рода призраками, пустяками. И правильно говорят, что действительно из-за тела нам никогда не удастся ни о чем даже поразмыслить. Только тело и присущие ему страсти порождают войны, восстания, бои, ибо все войны ведутся из-за приобретения денег, а деньги мы вынуждены приобретать ради тела, рабствуя перед уходом за ним.

И вот, в результате всего этого, у нас не остается досуга для философии. А в конце концов, если даже у нас и окажется досуг и мы обратимся к какому-либо исследованию, опять-таки тело во время наших разысканий, постоянно вмешиваясь, производит в нас волнение и страх, так что из-за него не удастся различить истину. Таким образом, мы приходим на деле к такому заключению: раз мы хотим когда-либо узнать что-либо в чистом виде, нам надлежит освободиться от тела и смотреть на самые вещи при помощи только души. Тогда-то, должно быть, мы и будем обладать тем, к чему стремимся, чего являемся поклонниками, именно рассудительностью, — когда мы скончаемся, как указывает самое это слово; при жизни же этого не бывает. Коль скоро, пока при нас тело, нельзя ничего познать в чистом виде, то [следует признать] одно из двух: либо никак нельзя приобрести знания, либо только после смерти — ведь только тогда душа останется сама по себе, отдельно от тела, не раньше... Таким-то образом, совлекая с себя безрассудство, свойственное телу, очищаясь от него, мы будем пребывать — как то и естественно — с такими же свободными существами, как мы сами, и чрез нас самих познаем все чистое, что, пожалуй, и есть истина. Ведь нечистому не дозволено прикасаться к чистому... Очищение же не состоит ли в том, чтобы, как об этом давно говорится в нашем рассуждении, как можно более душу отделить от тела?.. Так что не назвать ли смерть освобождением и отделением от тела? Дать же ей свободу, как мы утверждаем, всегда стремятся преимущественно только те, которые правильно занимаются философией...»

«...правильною монетою здесь будет только та, на которую все это нужно променивать, именно рассудительность... И, по-видимому, люди, установившие для нас таинства, были неплохими: они на самом деле давно уже с неясными намеками указывали на то, что явившийся в преисподнюю не посвященный в мистерии и не причастный к таинствам будет лежать там в грязи, принявший же очищение и посвященный в таинства будет обитать вместе с богами. В самом деле, как говорят

осведомленные по части таинства, «нарфиконосцев много, вакхов же мало»¹. А последними, на мой взгляд, оказываются лишь те, кто правильно занимался философией.

Все это мистический язык, и происходит он из мистерий. «Чистота» — орфическое понятие, имевшее первоначально ритуальное значение, но для Платона она означает свободу от порабощения со стороны тела и его потребностей. Интересно отметить: Платон говорит, что войны вызваны любовью к деньгам и что деньги нужны для обслуживания тела. Первая часть суждения соответствует мнению Маркса², но вторая часть принадлежит к совершенно иной точке зрения. Платон считает, что человек мог бы жить на очень небольшое количество денег, если свести его потребности к минимуму, и это, несомненно правильно. Но он также считает, что философа следует освободить от физического труда; следовательно, он должен жить на богатство, создаваемое другими людьми. В очень бедном государстве, вероятно, не должно быть философов. Именно империализм Афин в век Перикла сделал возможным для афинян изучение философии. Вообще говоря, интеллектуальные блага так же дороги, как и более материальные товары, и так же зависят от экономических условий. Для науки требуются библиотеки, лаборатории, телескопы, микроскопы и т. д., и людей науки должен поддерживать труд других людей. Но для мистика все это безразлично. Святые в Индии или в Тибете не нуждаются в машинах, они носят лишь набедренные повязки, едят один рис, и их поддерживает очень скупая благотворительность, потому что их считают мудрыми. Это логическое развитие точки зрения Платона.

Вернемся к «Федону». Кебет выражает сомнение относительно сохранения души после смерти и просит Сократа доказать ее бессмертие. Сократ переходит к доказательствам, но следует сказать, что его аргументы очень слабы.

Первый аргумент состоит в том, что все, что имеет свою противоположность, рождается из того, что ему противоположно, — положение, которое напоминает нам взгляд Анаксимандра на космическую справедливость. Так, жизнь и смерть являются противоположностями и, следовательно, одна должна порождать другую. Отсюда следует, что души умерших существуют где-то и в свое время возвращаются обратно на землю. Утверждение св. Павла: «семя не оживет, если

¹ Смысл этого изречения: «много званых, мало избранных». См. «Творения Платона», т. I, стр. 212, примечание 24 — *Прим. ред.*

² Здесь Б. Рассел искажает взгляд К. Маркса на причины войн. Кроме экономических, объективных причин (а к ним отнюдь, конечно, не относится пристрастие к деньгам, как хочет представить взгляд К. Маркса Б. Рассел), играющих определяющую роль в возникновении войны, большее или меньшее влияние на возникновение войн в зависимости от конкретной исторической обстановки оказывают и другие факторы (политические, национальные и т. п.). — *Прим. ред.*

оно не умрет», — по-видимому, относится к такому же типу теории.

Второй аргумент состоит в том, что знание является воспоминанием и поэтому душа должна существовать еще до рождения. Теория о том, что знание является воспоминанием, поддерживается главным образом тем обстоятельством, что мы обладаем такими идеями, как, например, идея точного равенства, которые невозможно вывести из опыта. У нас есть опыт приближительного равенства, но абсолютное равенство никогда не встречалось среди чувственных объектов, и, однако, вы знаете, что мы подразумеваем под «абсолютным равенством». Поскольку мы не узнали этого из опыта, мы должны были принести это знание с собой из предшествующего существования. Подобный аргумент, говорит он, применяется ко всем другим идеям. Таким образом, существование сущностей и наша способность познавать их доказывают предшествующее существование души, обладающей знанием.

Утверждение, что всякое знание есть воспоминание, более обстоятельно развивается в «Меноне». Здесь Сократ говорит: «Нет обучения, но есть лишь воспоминание». Он претендует на то, чтобы доказать свою точку зрения, заставив Менона позвать юношу раба, которому Сократ задает вопросы о геометрических проблемах. Предполагается, что ответы юноши показывают, что он действительно знает геометрию, хотя до сих пор не знал, что обладает этим знанием. В «Меноне», как и в «Федоне», делается такой же самый вывод, а именно что знание приносится душой из прежнего существования.

Относительно этого можно заметить, во-первых, что этот аргумент совершенно неприменим к эмпирическому знанию. Невозможно было бы заставить юношу раба «вспомнить», когда были построены пирамиды или действительно ли происходила осада Трои, если бы он не присутствовал при этих событиях. Только в отношении одного рода знания, который называется *априорным* — в особенности логики и математики, — можно предположить, что оно существует в каждом человеке независимо от опыта. На самом деле это единственный род знания (кроме мистического проникновения), относительно которого Платон допускает, что оно является реальным знанием. Посмотрим, как можно ответить на этот аргумент по отношению к математике.

Возьмем понятие равенства. Мы должны допустить, что у нас нет опыта точного равенства между чувственными предметами. Мы видим лишь приближительное равенство. Как же мы тогда приходим к идее абсолютного равенства? Или, может быть, у нас нет такой идеи?

Возьмем конкретный случай. Метр определяется как длина определенного бруска при определенной температуре, храняще-

гося в Париже. Что мы должны думать о каком-то другом бруске, если нам сказали, что его длина составляет точно один метр? Я не думаю, что мы должны что-либо подразумевать. Мы могли бы сказать: самые точные способы измерения, известные науке в настоящее время, не могут показать, что наш брусок длиннее или короче, чем стандартный метр в Париже. Мы могли бы, если бы были достаточно опрометчивы, вдобавок высказать пророчество, что никакие дальнейшие усовершенствования в технике измерения не изменят этот результат. Но это все же эмпирическое утверждение — в том смысле, что эмпирическое доказательство может в любой момент *опровергнуть* его. Я не думаю, что мы действительно обладаем идеей *абсолютного* равенства, относительно которой Платон предполагал, что мы обладаем ею.

Но даже если это так, ясно, что ни один ребенок не будет обладать этой идеей до тех пор, пока не достигнет определенного возраста, и что эта идея извлекается из опыта, хотя она и не выводится непосредственно из него. Кроме того, если бы в своем существовании до рождения мы не обладали чувственным восприятием, то это существование было бы так же неспособно к созданию идеи, как и настоящая жизнь; и если предполагается, что наше предшествующее существование было частично сверхчувственным, то почему бы не предположить то же самое относительно нашего настоящего существования? В силу всех этих соображений данный аргумент несостоятелен.

Когда теорию воспоминания признали установленной, Кебет сказал: «По-видимому, доказана лишь половина того, что требуется [доказать, а именно], что наша душа существовала до нашего рождения; если доказательство должно быть доведено до конца, нужно еще сверх того доказать, что и после нашей смерти она будет существовать так же, как и до нашего рождения». Сократ берется дать соответствующее доказательство этого. Он говорит, что это следует из того, что, как было уже сказано, все порождается своей противоположностью, согласно чему смерть должна порождать жизнь, точно так же как жизнь порождает смерть. Но он добавляет другой аргумент, который имел более долгую историю в философии: лишь то, что является сложным, может быть разделено, а душа, подобно идеям, проста и не состоит из частей. Считают, что простое не может начинаться, кончаться или изменяться. Далее, сущности неизменны: абсолютная красота, например, всегда та же самая, тогда как предметы постоянно изменяются. Таким образом, видимые вещи временны, а невидимые вещи вечны. Тело видимо, а душа невидима, поэтому душу надо отнести к разряду того, что вечно. Душа, будучи вечной, остается сама собою, созерцая вечные вещи, то есть сущности, но она теряется, впадает в смущение, когда, как в чувственном восприятии, она созерцает мир изменяющихся вещей.

«...душа, когда она, чтобы что-либо исследовать, пользуется телом — зрением, слухом или какими иными ощущениями (ибо исследовать что-либо посредством чувств и значит исследовать это при помощи тела), — бывает увлекаема телом в область того, что никогда не остается одним и тем же? Что она от соприкосновения с ним сбивается с пути, впадает в смущение, шатается, словно опьяневшая?.. Напротив, когда при исследовании душа остается сама собою, не уносится ли она в область чистоты, вечности, бессмертия, неизменяемости? Не пребывает ли она, как родственная всему этому, всегда в общении с ним, пока она в состоянии оставаться сама собою? Не перестает ли душа в таком случае блуждать? Не остается ли она всегда сама собою вследствие своего соприкосновения с вещами, обладающими неизменяемостью? И не называется ли такое состояние души размышлением?»

Душа истинного философа, который при жизни перестал быть рабом плоти, после смерти отправляется в невидимый мир, чтобы жить в состоянии блаженства среди богов. Но нечистая душа, которая любила тело, превратится в привидение, блуждающее у могил, или войдет в тело какого-либо животного, такого, как осел, или волк, или сокол, соответственно своему характеру. Человек, который был добродетельным, не будучи философом, превратится в пчелу, осу, или муравья, или в какое-либо другое животное стадной и общительной породы.

Только истинный философ отправляется после смерти на небо. «В род же богов никому не дозволено попасть, если он не занимался философией и не уходит вполне чистым; а это доступно только тому, кто любит знание». Вот почему истинные почитатели философии воздерживаются от телесных страстей. Они поступают так не потому, что боятся бедности и разорения, но потому, что они «...познают, что философия получает их душу в таком состоянии, точно она закована в теле, приклеена к нему, принуждена к тому, чтобы смотреть на сущее как бы через тюремную решетку, а не через самое себя; она видит, что все эти ужасы зависят от обуревающих людей страстей, причем прежде всего сам узник виноват в том, что он находится в оковах». Философ должен быть умеренным, потому что «всякое наслаждение, всякая горесть как бы гвоздем пригвозждают и прикрепляют душу к телу, делают душу имеющей вид тела, так как она воображает, будто все то, что говорит тело, — истина».

В этом месте Симмий приводит мнение Пифагора о том, что душа есть гармония, и настаивает: если лира сломана, может ли сохраниться гармония? Сократ отвечает, что душа не является гармонией, потому что гармония сложна, а душа проста. Кроме того, он говорит, что взгляд о том, что душа есть гармония, несовместим с предсуществованием, которое было доказано теорией воспоминания; потому что гармония не существует раньше лиры.

Сократ переходит к объяснению своего собственного философского развития, которое очень интересно, но не относится к главному аргументу. Он продолжает излагать теорию идей, приводящую к выводу, что «...каждая идея есть нечто сущее и что все остальные вещи, принимающие участие в ней, получают от идей свои наименования...» Наконец, он описывает судьбу душ после смерти: хорошая душа отправляется на небо, плохая — в ад, промежуточная — в чистилище.

Далее описывается кончина Сократа, его прощание. Его последние слова были: «Критон, Асклепию-то мы должны петуха. Воздайте, непременно позаботьтесь!» Люди отдали петуха Асклепию, когда они вылечились от болезни, а Сократ вылечился от лихорадки жизни.

«Такова... — заключает Федон, — была кончина нашего друга, человека, как мы можем утверждать, из всех тогдашних людей, каких мы знали по опыту, самого лучшего, самого рассудительного и самого справедливого».

В течение многих веков платоновский Сократ был образцом для последующих философов. Что мы должны думать о нем в этическом отношении? (Меня интересует лишь человек, каким его изобразил Платон.) Его заслуги очевидны. Он равнодушен к мирскому успеху, настолько лишен чувства страха, что остается спокойным, вежливым и юмористически настроенным до самой последней минуты, больше заботясь о том, что он считает истиной, чем о чем-либо ином. Однако у него имелись очень серьезные недостатки. Он недобросовестен и прибегает к софизмам в своих аргументах; он использует интеллект скорее для того, чтобы доказать желательные для него выводы, чем для беспристрастных поисков знания. В нем есть что-то самодовольное и елейное, напоминающее дурной тип церковника. Его мужество перед лицом смерти было бы более замечательным, если бы он не верил в то, что ему предстоит наслаждаться вечным блаженством среди богов. В противоположность некоторым из его предшественников Сократ не обладал научным мышлением, но решительно доказывал существование вселенной, соответствовавшей его этическим идеалам. Это — измена истине и самый худший из философских грехов. Мы можем верить, что как человек он был допущен к общению со святыми, но как философу ему потребовалось бы долго пребывать в научном чистилище.

Глава XVII

КОСМОГОНИЯ ПЛАТОНА

Космогония Платона излагается в «Тимее»¹, который был переведен на латинский язык Цицероном и вследствие этого был единственным из диалогов, известных на Западе в средние века. И тогда и ранее, в эпоху неоплатонизма, «Тимей» имел более сильное влияние, чем все другие произведения Платона, что представляет любопытное явление, так как он, конечно, содержит больше просто глупостей, чем можно найти в других его произведениях. Как философское произведение он не представляет интереса, но историческое значение его было так велико, что следует обстоятельно рассмотреть его.

Место, занимаемое Сократом в более ранних диалогах Платона, в «Тимее» принадлежит одному пифагорейцу. В «Тимее» разделяются также в основном теории этой школы, включая взгляд, что число лежит в основе объяснения мира. В «Тимее» содержится, во-первых, резюме первых пяти книг «Государства», затем миф об Атлантиде, о которой сказано, что она была островом, находившимся вблизи Геркулесовых столбов, который был больше Ливии и Азии, вместе взятых. Затем Тимей, который является пифагорейским астрономом, рассказывает историю мира вплоть до сотворения человека. Он говорит в общих чертах следующее.

То, что неизменно, постигается разумом и мышлением; то, что изменяется, принадлежит мнению. Мир, будучи чувственным, не может быть вечным и должен был быть создан богом. Поскольку бог добр, он сделал мир по образцу вечного; не будучи завистливым, он пожелал, чтобы все было по возможности подобно ему самому. «Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, бог таким-то образом все подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого». Таким образом, представляется, что бог Платона, в противоположность еврейскому и христианскому богу, не создал мир из ничего, но переустроил предсуществовавший этому мате-

¹ Этот диалог содержит много неясного и вызвал споры среди комментаторов. В целом моя точка зрения совпадает главным образом с точкой зрения Корифорда, изложенной в его блестящей книге «Plato's Cosmology». (Диалог «Тимей» цитируется по следующему изданию: «Сочинения Платона», ч. VI, М., 1879. — *Прим. ред.*)

риал.) Он вселил ум в душу, а душу — в тело. Он сделал мир как целое живым существом, одушевленным и одаренным умом. Имеется лишь *один* мир, а не много миров, как учили различные досократики; не может быть больше одного мира, поскольку он — созданная копия, которая должна как можно ближе соответствовать вечному оригиналу, постигаемому богом. Мир в своей целостности является одним видимым животным, вмещающим в себя всех других животных. Это шар потому, что *подобное* в тысячу раз прекраснее *неподобного*, а только шар подобен себе повсюду. Он вращается потому, что круговое движение самое совершенное; и, поскольку это его единственное движение, он не нуждается ни в ногах, ни в руках.

Четыре элемента — огонь, воздух, вода и земля, — каждый из которых, по-видимому, представлен числом, находятся в постоянной пропорции, то есть огонь относится к воздуху, как воздух к воде и как вода к земле. Бог употребил все эти элементы при сотворении мира, и поэтому мир совершенен и не подвержен старению или болезни. Мир приведен в гармонию благодаря пропорции, гармония же порождает в мире дух дружбы, и поэтому только один бог в состоянии разложить мир на части.

Бог создал сначала душу, а затем тело. Душа состоит из неделимо-неизменяемого и делимо-изменяемого. Это третий и промежуточный род сущности.

Далее следует пифагорейская трактовка планет, приводящая к объяснению происхождения времени:

«Когда в полной движения и жизни вселенной родивший ее отец признал образ бессмертных богов, он возрадовался и, в добром своем расположении, придумал сделать ее еще более похожей на образец. Так как самый образец есть существо вечное, то и эту вселенную вознамерился он сделать по возможности такую же. Но природа-то этого существа действительно вечная; а это свойство сообщить вполне существу рожденному было невозможно; так он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устроив заодно небо, создает пребывающий в одной вечности вечный, восходящий в числе образ — то, что называли мы временем»¹.

До этого не было ни дней, ни ночей. Мы не должны говорить о вечной сущности, что она *была* или *будет*; правильно сказать лишь, что она *есть*. Подразумевается, что о «подвижном образе вечности» правильно сказать, что он был или будет. Время и небо появились в один и тот же момент. Бог создал солнце так, чтобы животные могли изучать арифметику; предполагается, что без чередования дней и ночей мы не имели бы никакого представления о числах. Наблюдение дня и ночи,

¹ Генри Вон, должно быть, читал этот отрывок, когда он писал поэму, начинающуюся словами: «Я видел Вечность той ночью».

месяцев и лет привело к знанию о числе и дало нам понятие о времени, и отсюда произошла философия. Это — величайшее преимущество, которым мы обязаны зрению.

Имеется (помимо мира в целом) четыре рода животных: боги, птицы, рыбы и наземные животные. Боги — это главным образом огонь; неподвижные звезды — это божественные и вечные животные. Создатель сказал богам, что он *мог бы* уничтожить их, но не сделает этого. Он предоставил им сделать смертную часть всех других животных, после того как он сделал бессмертную и божественную часть. (Это место, подобно другим отрывкам о богах у Платона, вероятно, не следует принимать всерьез. Вначале Тимей говорит, что он ищет лишь вероятность и не может быть уверен. Многие подробности явно выдуманы и не понимались буквально.)

Создатель, говорит Тимей, создал по одной душе для каждой звезды. Души обладают чувствами — любовью, страхом, и гневом; если они одерживают верх над этими чувствами, то они ведут праведную жизнь, если нет — неправедную. Если человек проживет хорошо всю жизнь, то после своей смерти он будет вечно и счастливо жить на своей звезде. Если же он будет жить плохо, то при своем втором рождении будет женщиной. Если, будучи женщиной, он (или она) будет продолжать дурно вести себя, то превратится в животное, и такие превращения будут продолжаться до тех пор, пока его разум не одержит победу. Бог поместил некоторые души на Земле, некоторые — на Луне, а некоторые — на других планетах и звездах и предоставил младшим богам образовать их тела.

Имеется два рода причин: разумные причины и причины, которые происходят от чего-либо, приводимого в свою очередь в движение и по необходимости сообщающего его другим вещам. Первые наделены умом и являются творцами прекрасного и доброго, в то время как вторые, будучи лишены разума, производят всегда одно беспорядочно случайное. Изучать надо оба рода причин, потому что космос обладает смешанной природой, родившись из сочетания необходимости и разума. (Будет замечено, что необходимость не подчинена власти бога.) Тимей переходит затем к роли, приписываемой необходимости¹.

Земля, воздух, огонь и вода не являются первыми началами, буквами или элементами; они даже не являются слогами или первыми составами. Огонь, например, не следует называть «это», но лишь «такое», то есть это не субстанция, но скорее состояние субстанции. Здесь возникает вопрос: являются ли

¹ Корнфорд (см его «Plato's Cosmology») указывает, что необходимость не должна смешиваться с современным понятием детерминистического царства закона. Вещи, которые происходят через «необходимость», — это те вещи, которые не появляются благодаря цели. они хаотичны и не подчинены законам.

постигаемые сущности лишь названиями? Нам говорят, что ответ зависит от того, являются ли одним и тем же разум и истинное мнение. Если это не так, то знание должно быть знанием сущностей, и поэтому сущности не могут быть простыми названиями. Разум и истинное мнение, конечно, различаются, потому что одно внедряется через наставление, а другое — через убеждение; одно сопровождается истинным пониманием, а другое — нет; все люди разделяют истинное мнение, но разум является атрибутом богов и очень немногих среди людей.

Это ведет к довольно любопытной теории пространства как чего-то промежуточного между миром сущностей и миром переходящих чувственных вещей.

«Есть один вид — тождественный, не рождающийся и не разрушающийся, не принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входящий в иное, невидимый и никак иначе не чувствуемый, такой, который наблюдать выпало на долю мышления. Соименный же и подобный ему второй вид есть вид чувство-постигаемый, рожденный, всегда подвижный, являющийся в каком-либо месте и опять оттуда исчезающий, — тот, что воспринимается мнением в связи с чувством. Третий же род представляет всегда род пространства, не принимающий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение, сам же уловляемый без посредства чувства, путем некоторого поддельного суждения, — род, едва вероятный. Взирая на него, мы точно грезим и полагаем, что все существующее должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство, а что не находится ни на земле, ни на небе, то и не существует».

Это очень трудный отрывок, и я не претендую на то, что вполне понял его. Я думаю, что выраженная здесь теория должна была возникнуть из размышления о геометрии и, по-видимому, представляет собой предмет чистого разума, подобно арифметике, и все-таки она должна была относиться к пространству, которое является аспектом чувственного мира. Вообще фантастично искать аналогии с более поздними философиями, но я не могу не думать, что Канту должен был бы понравиться этот взгляд на пространство, как родственный его собственному.

Тимей говорит, что истинными элементами материального мира являются не земля, воздух, огонь и вода, но два вида прямоугольных треугольников: один, составляющий половину квадрата, и другой, составляющий половину равностороннего треугольника. Первоначально все было смешано и «...различные вещества заняли и различные места еще прежде, чем возник из них упорядоченный мир». Но затем бог впервые определил их видами и числами и «...привел их по возможности в самое лучшее и прекраснейшее сочетание, из противоположного тому состояния...» Нам говорят, что упомянутые выше два вида

треугольников являются прекраснейшими формами и поэтому бог использовал их при создании материи. Посредством этих двух треугольников можно построить четыре или пять правильных геометрических тел, и каждый атом одного из этих четырех элементов является правильным геометрическим телом. Атомы земли — кубы, огня — тетраэдры, воздуха — октаэдры и воды — икосаэдры. (Я дойду вскоре и до додекаэдра.)

Теория правильных геометрических тел, которая выдвинута в книге тринадцатой Евклида, была в эпоху Платона новым открытием; она была завершена Теэтетом, который появляется как очень молодой человек в диалоге, носящем его имя. Согласно традиции, он первый доказал, что имеется лишь пять родов правильных геометрических тел, и открыл октаэдр и икосаэдр¹. Правильные тетраэдр, октаэдр и икосаэдр имеют в качестве своих граней равносторонние треугольники, додекаэдр — правильные пятиугольники и не может быть поэтому составлен из платоновских двух треугольников. По этой причине Платон и не прибегает к додекаэдру в связи с указанными ранее четырьмя элементами.

Что касается додекаэдра, Платон говорит лишь: «...но так как оставалось еще одно — пятое соединение, то бог употребил его для очертания вселенной». Это место неясное, но содержит в себе намек, что вселенная является додекаэдром; но в других местах говорится, что она представляет собой шар². Пентаграмме всегда принадлежало видное место в магии, и, по-видимому, этим положением она обязана пифагорейцам, которые называли ее «здоровьем» и употребляли в качестве символа для опознания членов братства³. Вероятно, она обязана своими свойствами тому обстоятельству, что додекаэдр имеет пятиугольники в качестве своих граней и в некотором смысле представляет собой символ вселенной. Эта тема привлекательна, но здесь трудно установить что-либо определенное.

После обсуждения ощущения Тимей переходит к объяснению того, что человек имеет две души: одну — бессмертную и другую — смертную; одну — созданную богом и другую — созданную другими [младшими. — *Перев.*] богами. Смертная душа, вмещающая в себе «...могучие неизбежные страсти: вожделю, удивляться — сильнейшую приманку к злу, потом скорби — гонители благ, далее отвагу и робость — этих двух опрометчивых советников, наконец неудержимый гнев и обманчивую надежду. Смешав эти страсти по необходимости с несмысленною впечатлительностью и на все предприимчивой любовью, они [боги] составили таким образом смертную часть души».

Бессмертная душа находится в голове, смертная — в груди.

¹ См. Th. Heath, *Greek Mathematics*, Vol. I, p. 159, 162, 294—296.

² Относительно примирения этих двух положений см. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 219.

³ Th. Heath, *Greek Mathematics*, Vol. I, p. 161.

В этом диалоге содержатся любопытные физиологические идеи. Например, что назначение кишечника состоит в том, чтобы благодаря задерживанию в нем пищи предотвращать ожорство. Кроме того, там имеется другое объяснение переселения душ: трусливые или нечестные мужчины в своей следующей жизни превратятся в женщин. Не плохие, но легкомысленные мужчины, которые считают, что астрономию можно изучать, глядя на звезды, без знания математики, превратятся в птиц; те, которые не обращаются к философии, превратятся в ходящих по земле диких животных; самые глупые станут рыбами.

Последний абзац этого диалога подводит резюме всему диалогу:

«И вот мы можем объявить, что рассуждение обо всем у нас приведено теперь к концу; ибо, приняв в себя существ смертных и бессмертных и исполнившись ими, этот космос, как существо видимое, объемлющее собою видимых, как чувственный бог, — образ бога мыслимого, — стал существом величайшее и превосходнейшее, прекраснейшее и совершеннейшее — вот это единое, однородное небо».

Трудно решить, что в «Тимее» следует принимать всерьез, а что следует считать игрой фантазии. Я думаю, что следует принимать вполне серьезно объяснение сотворения мира как создания порядка из хаоса, так же как и соотношение между четырьмя элементами, и их отношение к правильным телам и составляющим их треугольникам. Объяснение времени и пространства является именно таким, в каком Платон убежден; то же относится к точке зрения на сотворенный мир как на копию вечного прообраза. Смещение необходимости и цели в мире является убеждением, которое было свойственно практически всем грекам задолго до появления философии. Платон воспринял его и тем самым прошел мимо проблемы зла, которая не дает покоя христианской теологии. Он серьезно думал, как мне кажется, что мир — животное. Но подробности относительно переселения душ и роль, приписываемая другим богам, и остальные второстепенные детали даны, по-моему, лишь для того чтобы придать изложению возможную конкретность.

Этот диалог в целом, как я уже отмечал раньше, заслуживает изучения, поскольку он оказал большое влияние на древнюю и средневековую мысль; и это влияние не ограничивается тем, что в нем есть менее фантастического.

Глава XVIII

ЗНАНИЕ И ВОСПРИЯТИЕ У ПЛАТОНА

Большинство наших современников считает не требующим доказательства, что эмпирическое знание зависит или происходит из восприятия. Однако у Платона и у философов некоторых других школ имеется совершенно иная теория, а именно — что получается через органы чувств, недостойно называться «знанием» и единственно реальное знание должно иметь дело лишь с понятиями. Согласно этому взгляду, « $2 + 2 = 4$ » есть подлинное знание, но такое утверждение, как «снег белый», настолько полно двусмысленности и неопределенности, что оно не может найти места в собрании философских истин.

Этот взгляд, возможно, восходит к Пармениду, но в своей ясной форме философский мир обязан этим взглядом Платону. В этой главе я намерен рассмотреть лишь критику Платоном взгляда, что знание есть то же самое, что и восприятие; эта критика составляет первую половину «Теэтета»¹.

В этом диалоге делается попытка дать определение «знания», которая оканчивается, правда, негативным выводом; было предложено и отвергнуто несколько определений, но не выдвинуто определения, которое считалось бы удовлетворительным.

Первое из предложенных определений и единственное, которое я буду рассматривать, сформулировано Теэтетом так:

«Так вот мне кажется, что нечто знающий чувствует то, что знает; а потому теперь представляется, что знание есть не иное что, как чувствование».

Сократ отождествляет эту теорию с теорией Протагора, что «человек есть мера всех вещей», то есть что «какою всякая вещь кажется мне, такова она для меня, и какою — тебе, такова для тебя...» Сократ добавляет: «Следовательно, чувствование, как знание, всегда есть чувствование *существующего* и никогда не бывает лживым».

Значительная часть следующего за этим аргумента касается характеристики восприятия; как только это сделано, нетрудно доказать, что такая вещь, какой оказалось восприятие, не может быть знанием.

К теории Протагора Сократ добавляет теорию Гераклита, что все всегда изменяется, то есть что «все, чему неправильно

¹ Этот диалог цитируется по изданию «Сочинения Платона», ч V, М., 1879. — Прим. ред

приписываем мы понятие бытия, происходит от стремления, движения и взаимного смещения вещей». Платон считает это правильным для чувственных предметов, но не для объектов реального знания. Однако на протяжении всего диалога его положительные теории остаются в тени.

Из теории Гераклита, даже если она применима лишь к чувственным объектам, вытекает определение знания как восприятия и следует, что знание бывает о том, что находится в становлении, а не о том, что есть.

В этом вопросе имеются некоторые затруднения совершенно элементарного характера. Нам говорят, что, поскольку 6 больше 4, но меньше 12, 6 одновременно и велико и мало, что является противоречием. Сократ теперь выше Теэгета, который является не вполне еще выросшим юношей; но через несколько лет Сократ будет ниже Теэгета. Поэтому Сократ одновременно и высокого и низкого роста. Идея высказывания с отношениями по-видимому, озадачивала Платона, так же как это было с большинством великих философов до Гегеля включительно. Эти затруднения, однако, не имеют особого отношения к указанной аргументации, и их можно игнорировать.

Возвращаясь к восприятию, мы видим, что оно рассматривалось как обусловленное взаимодействием между предметом и каким-либо органом чувств, причем тот и другой, согласно теории Гераклита, всегда изменяются и, изменяясь, изменяют психический объект восприятия. Сократ отмечает, что когда он бывает здоров, то находит вино сладким, но когда бывает болен, то находит его кислым. Здесь изменение в воспринимающем лице вызывает изменение в психическом объекте восприятия.

Против теории Протагора выдвигаются возражения, но в дальнейшем некоторые из них берутся назад. Настаивают, что Протагор должен был равным образом допускать в качестве меры всех вещей и свиней и обезьян, поскольку они также являются воспринимающими животными. Ставятся вопросы относительно действительности восприятия в снах и в состоянии безумия. Выдвигается мысль, что если Протагор прав, то один человек знает не больше другого: Протагор не только так же мудр, как боги, но, что еще серьезнее, он не мудрее дурака. Далее, если суждения одного человека так же правильны, как суждения другого, то имеются одинаковые основания считать, что прав тот человек, который считает, что неправ Протагор.

Сократ пытается найти ответ на многие из этих возражений, поставив себя на минуту на место Протагора. Что касается снов, то психические объекты восприятия истинны как таковые, а аргумент о свиньях и обезьянах отвергается как грубое оскорбление; что же касается аргумента о том, что каждый человек является мерой всех вещей и что один человек так же мудр, как другой, то Сократ предлагает от имени Протагора очень интересный ответ, а именно, что, в то время как одно суждение

не может быть *более истинным*, чем другое, оно может быть *лучшим* в том смысле, что оно имеет лучшие последствия. Эту же мысль выдвигает прагматизм¹.

Однако этот ответ, хотя он придуман самим Сократом, не удовлетворил его. Например, он утверждает, что, когда врач предсказывает течение моей болезни, он действительно больше *знает* о моем будущем, чем я. И когда люди расходятся во мнениях относительно того, какие законы должно издавать мудрое государство, результат покажет, что некоторые люди обладали большим знанием о будущем, чем другие. Таким образом, мы не можем избежать вывода, что мудрый человек является лучшей мерой вещей, чем глупец.

Все эти возражения направлены против теории, что каждый человек является мерой всех вещей, и лишь косвенно против «теории», что «знание» означает «восприятие», поскольку эта теория ведет к другой. Однако имеется прямой аргумент, а именно, что память должна допускаться так же, как восприятие. Это допускается, и в этой степени предложенное определение изменяется.

Далее следует критика теории Гераклита. Сначала его теория доводится до крайности в соответствии, как нам говорят, с практикой его учеников из среды способных юношей Эфеса. Вещь может изменяться двумя способами — путем перемещения и путем изменения качества, и считается, что доктрина постоянного потока утверждает, что все всегда изменяется в обоих отношениях². И не только все всегда претерпевает *какие-то* качественные изменения, но все всегда изменяет *все* свои качества — так, говорят нам, думают умные люди Эфеса. Это влечет за собой неудобные последствия. Мы не можем сказать «это есть белое», потому что если оно было белым, когда мы начинали говорить, то оно перестанет быть белым до того, как мы окончим свою фразу. Мы не можем быть правы, говоря, что видим какую-либо вещь, потому что зрение непрерывно переходит в незрение. Если все изменяется во всем, то зрение не имеет права называться больше зрением, чем незрением, а какое-либо восприятие не имеет права называться больше восприятием, чем невосприятием. И когда мы говорим «восприятие есть знание», мы могли бы точно так же сказать «восприятие не больше знание, чем незнание».

¹ По-видимому, этот отрывок вызвал у Ф. Шиллера восхищение Протагором.

² По всей вероятности, ни Платон, ни энергичные эфесские юноши не заметили, что, согласно крайней теории Гераклита, перемещение невозможно. Движение требует, чтобы данная вещь А была то здесь, то там. Она должна оставаться *той же самой* вещью в то время, когда она движется. Согласно теории, которую излагает Платон, имеется изменение качества и изменение места, но не изменение субстанции. В этом отношении современная квантовая физика идет дальше самых крайних учеников Гераклита в эпоху Платона. Платон считал бы это роковым для науки, что, однако, не оказалось таковым.

Этот аргумент сводится к следующему: что бы ни находилось в постоянном движении, значения слов должны быть неизменными, во всяком случае временно, поскольку иначе ни одно утверждение не будет определенным и ни одно утверждение не будет более истинным, чем ложным. Должно быть *что-то* более или менее постоянное, чтобы были возможны рассуждение и знание. Я думаю, что это следовало бы допустить. И значительная доля постоянного движения совместима с этим допущением.

В этом месте имеется отказ обсуждать Парменида на том основании, что он слишком благороден и велик. «Парменид представляется... человеком и возбуждающим к себе благоговение и вместе страшным. Я обращался с этим мужем, когда был еще очень молод, а он очень стар, и мне тогда представлялась в нем чрезвычайная глубина созерцания». «Ведь стыдясь слишком жестко вести исследование против Мелисса и других, которые говорят, что все есть стоячее одно, я меньше стыжусь всех их, чем одного Парменида» В этих замечаниях Платон выражает свою любовь к неподвижной вселенной и свою неприязнь к постоянному движению Гераклита, которое он допускает ради аргумента. Но после этого выражения своего уважения он воздерживается от развития взглядов Парменида против теории Гераклита.

Мы достигли теперь последнего аргумента Платона против отождествления знания с восприятием. Он начинает с того, что мы воспринимаем больше *через* глаза и уши, чем глазами и ушами, а далее указывает, что некоторая часть нашего знания не связана ни с одним органом чувств. Мы можем знать, например, что звуки и цвета не подобны, хотя ни один орган чувств не может воспринимать и те и другие. Не существует специального органа для восприятия «бытия и небытия, подобия и неподобия, того же и особого, а также одного и иного относительно их числа» То же самое относится к благородному и постыдному, доброму и злему. «Душа иное рассматривает сама по себе, а иное — посредством способностей телесных». Мы воспринимаем твердое и мягкое через осязание, но именно душа судит о том, что они существуют и что они взаимно противоположны. Только душа может постигнуть существование, и мы не можем постичь истину, если не постигнем существования. Отсюда следует, что мы не можем знать вещи только через органы чувств, поскольку через одни органы чувств мы не можем знать, что вещи существуют. Поэтому знание состоит не во впечатлениях, а в умозаключениях, и восприятие не есть знание, потому что им «нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться существования».

Отнюдь не легко отличить то, что можно принять, и то, что должно быть отвергнуто в этом аргументе против отождествле-

ния знания с восприятием. Имеется три взаимосвязанных положения, которые обсуждает Платон, а именно:

- 1) знание есть восприятие;
- 2) человек есть мера всех вещей;
- 3) все находится в состоянии постоянного движения.

1. Первое из этих положений, к которому главным образом относится упоминавшийся аргумент, едва ли обсуждается ради него самого, за исключением последнего отрывка, который мы только что привели. Здесь доказывается, что сравнение, знание существования и понимание числа необходимы для знания, но не могут включаться в восприятие, поскольку они не осуществляются через какой-либо орган чувств. О них можно сказать, что это разные вещи. Начнем с подобия и неподобия.

То, что два оттенка цвета, на которые я смотрю, подобны или неподобны в зависимости от обстоятельств, представляет собой нечто, что я со своей стороны должен был бы принять не как «восприятие», но как «суждение восприятия». Я должен сказать, что восприятие не является знанием, но лишь чем-то, что имеет место и что принадлежит равным образом и к миру физики и к миру психологии. Мы, естественно, считаем восприятие, как это делает и Платон, отношением между воспринимающим лицом и каким-либо объектом; мы говорим: «Я вижу стол». Но здесь «я» и «стол» являются логическими конструкциями. Суть голого явления — просто определенные цветные пятна. Они ассоциируются с образами осязания, они могут вызвать слова и могут стать источником воспоминаний. Психический объект восприятия, поскольку он наполнен образами осязания, становится «объектом», о котором предполагают, что он физический; наполненный же словами и воспоминаниями, он становится «восприятием», которое является частью «субъекта» и считается духовным. Психический объект восприятия — это именно явление; он не бывает ни истинным, ни ложным. Заполненный словами, он есть суждение, и способен быть истинным или ложным. Это суждение я называю «суждением восприятия». Предложение «знание есть восприятие» следует истолковывать как означающее «знание есть суждение восприятия». Только в этой форме оно способно в грамматическом отношении быть правильным.

Вернемся к подобию и неподобию. Когда я воспринимаю одновременно два цвета, то в силу своего подобия и неподобия они вполне могут быть частью данного и о них можно утверждать в суждении восприятия. Аргумент Платона, что мы не имеем органа чувства для восприятия подобия и неподобия, игнорирует кору головного мозга и предполагает, что все органы чувств должны находиться на поверхности тела.

Аргумент в пользу включения подобия и неподобия как возможных воспринимаемых данных следующий. Допустим, что мы видим два оттенка цвета *A* и *B* и высказываем суждение: «*A* подобно *B*». Допустим далее, как это делает Платон, что

такое суждение в общем правильно, и в частности правильно в рассматриваемом нами случае. Имеется, следовательно, отношение подобия между *A* и *B*, а не только наше суждение, утверждающее подобие. Если бы это было лишь наше суждение, оно было бы произвольным суждением, неспособным быть истинным или ложным. Поскольку оно, очевидно, способно быть истинным или ложным, между *A* и *B* может существовать подобие и оно не может быть просто чем-то «духовным». Суждение «*A* подобно *B*» истинно (если оно истинно) в силу «факта», точно так же как суждение «*A* есть красное» или «*A* есть круглое». Душа не более участвует в этом восприятии подобия, чем в восприятии цвета.

Теперь я перехожу к *существованию*, которое особенно подчеркивает Платон. Он говорит, что мы имеем по отношению к звуку и цвету мысль, которая включает и то и другое одновременно, а именно что они существуют. Существование принадлежит всему и находится среди вещей, которые душа собой охватывает; без постижения существования невозможно постичь истину.

Аргумент против Платона здесь совершенно отличается от аргумента в случае подобия и неподобия. Он состоит в следующем: все, что Платон говорит о существовании, представляет собой плохую грамматику, или, скорее, плохой синтаксис. Этот вопрос имеет важное значение не только в связи с Платоном, но также в связи с другими вопросами, такими, как онтологический аргумент в пользу существования божества.

Предположим, вы говорите ребенку: «Львы существуют, а единороги нет»; вы можете доказать это в отношении львов, приведя ребенка в зоопарк и сказав: «Смотри, это лев». Вы не добавите, если вы не философ: «И ты можешь видеть, что это существует». Если, будучи философом, вы все-таки это добавите, вы скажете вздор. Сказать «львы существуют» означает «львы имеются», то есть предложение «*x* есть лев» истинно, для подходящего «*x*». Но вы не можете сказать о подходящем «*x*», что он «существует»: мы можем применить этот глагол лишь к описанию независимо от того, является ли оно полным или неполным. «Лев» есть неполное описание, потому что оно относится ко многим объектам: «Самый большой лев в зоопарке» есть полное описание, потому что оно относится только к одному объекту.

Или, взглянув на ярко-красное пятно, я могу сказать: «Это мой теперешний психический объект восприятия»; я могу также сказать: «Мой теперешний психический объект восприятия существует»; но я не должен говорить: «Это существует» — потому что слово «существует» имеет значение лишь тогда, когда оно относится к описанию в противоположность названию¹.

¹ По этому вопросу см. последнюю главу настоящей работы.

Это освобождает от *существования* как от одной из вещей, которую душа знает об объектах.

Теперь перейдем к пониманию чисел. Здесь необходимо рассмотреть две весьма различные вещи: с одной стороны, арифметические предложения и, с другой — эмпирические предложения перечисления. « $2+2=4$ » относится к первому роду; «у меня есть десять пальцев» — ко второму.

Я должен согласиться с Платоном, что арифметика и чистая математика вообще не выводятся из восприятия; чистая математика состоит из тавтологий, аналогичных предложению «люди суть люди», но обычно более сложных. Для того чтобы узнать, что математическое предложение правильно, мы не должны изучать мир, но лишь значения символов; и эти символы, когда мы обходимся без определений (цель которых состоит лишь в сокращении), окажутся такими словами, как «или», «нет», «все», «несколько», которые подобно «Сократу», в действительном мире ничего не обозначают. Математическое уравнение утверждает, что две группы символов имеют то же самое значение; и до тех пор, пока мы ограничиваемся чистой математикой, это значение должно быть таким, которое можно понять, не зная ничего о том, что может быть воспринято. Математическая истина поэтому, как утверждает Платон, независима от восприятия; но это истина совершенно особого рода, и она имеет дело только с символами.

Предложения перечисления, такие, как «у меня есть десять пальцев», относятся к совершенно иной категории и, очевидно, во всяком случае частично, зависят от восприятия. Ясно, что понятие «палец» абстрагировано от восприятия; но как обстоит дело с понятием «десять»? Может показаться, что здесь мы подошли к истинной универсалии, или платоновской идее. Мы не можем сказать, что «десять» абстрагировано от восприятия, потому что любой психический объект восприятия, который можно рассматривать как десять какого-то рода вещи, можно равным образом рассматривать совершенно иначе. Предположим, я даю название «пальцевый» всем пальцам одной руки, взятым вместе; тогда я могу сказать: «Я имею два пальцевых», — и это описывает тот же самый факт восприятия, какой я раньше описал при помощи числа десять. Таким образом, в утверждении «у меня есть десять пальцев» восприятие играет меньшую роль, а понятие — большую роль, чем в таком утверждении, как «это есть красное». Вопрос, однако, лишь в степени.

Полный ответ в отношении предложений, в которых встречается слово «десять», состоит в том, что, когда эти предложения правильно проанализированы, оказывается, что они не содержат составной части, соответствующей слову «десять». Объяснить это в случае с таким большим числом, как десять было бы сложным делом, поэтому возьмем предложение «я имею две руки». Это означает:

«Имеется такое «а» и такое «b», что *a* и *b* не тождественны, и каким бы ни был «х», предложение «х является моей рукой» истинно тогда и только тогда, когда «х» есть «а» или «х» есть «b».

Здесь слово «две» не встречается. Правда, встречаются две буквы, «а» и «b», но нам нет надобности знать, что их две, так же как нам нет надобности знать, что они черные, или белые, или какого бы то ни было другого цвета.

Таким образом, числа являются, в определенном точном смысле, *формальными*. Факты, которые проверяют различные предложения, утверждающие, что разные совокупности, имеющие каждое по два числа, имеют общим не составную часть, но форму. Этим они отличаются от предложений о Статуе свободы, о Луне или о Джордже Вашингтоне. Такие предложения относятся к отдельной части пространства-времени; это то, что имеется общего между всеми утверждениями, которые можно высказать относительно Статуи свободы. Но нет ничего общего между такими предложениями, как, например, «имеется два таких-то», за исключением общей формы. Отношение символа «два» к значению предложения, в котором он встречается, значительно более сложное, чем отношение символа «красный» к значению предложения, в котором он встречается. Мы можем сказать, что в определенном смысле символ «два» ничего не означает, потому что когда он встречается в истинном утверждении, там не имеется соответствующей составной части в значении этого утверждения. Мы можем продолжать, если нам нравится, говорить, что числа являются вечными, неизменными и т. д., но мы должны добавить, что они являются логическими функциями.

Имеется другой вопрос. Относительно звука и цвета Платон говорит, что «оба — *два*, а которое-либо — *одно*». Мы рассмотрели *два*; теперь мы должны рассмотреть *одно*. Существует ошибка, аналогичная ошибке относительно существования. Предикат «одно» применим не к вещам, но лишь к классам единиц. Мы можем сказать: «Земля имеет один спутник», — но синтаксической ошибкой будет сказать: «Луна есть одно». Ибо что может означать такое утверждение? Вы можете точно так же сказать: «Луна есть многое», — поскольку она имеет много частей. Сказать: «Земля имеет один спутник» — значит дать свойство понятия «спутник Земли», а именно следующее свойство:

«Имеется такое «с», что предложение «х есть спутник Земли» истинно тогда и только тогда, когда «х» есть «с».

Это астрономическая истина; но если «спутник Земли» вы заменяете «Луной» или каким-либо другим собственным именем, в результате получится или бессмыслица, или просто тавтология. «Одно» поэтому является свойством определенных понятий, точно так же как «десять» есть свойство понятия «мой палец». Но доказывать, что «Земля имеет один спутник —

Луну, поэтому Луна одна» так же плохо, как доказывать, что «апостолов было двенадцать, Петр был апостолом, поэтому Петр был двенадцать», что было бы действительным, если бы слово «двенадцать» мы заменили бы словом «белый».

Эти соображения показывают, что, в то время как имеется формальный род знания, а именно логика и математика, который не выводится из восприятия, аргументы Платона относительно всякого другого знания ложны. Это, конечно, не доказывает, что его вывод ложен; это доказывает лишь, что он не дал действительного основания, чтобы предположить истинность его вывода.

2. Теперь я перехожу к положению Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, или, как его истолковывают, что *каждый* человек есть мера всех вещей. Здесь существенно решить, на каком уровне следует вести обсуждение. Очевидно, что прежде всего мы должны проводить различие между психическими объектами восприятия и выводами. Что касается первых, то каждый человек неизбежно ограничен своими собственными психическими объектами восприятия, то, что он знает о психических объектах восприятия других людей, он знает посредством вывода из своих собственных во время разговора и чтения. Психические объекты восприятия видящих сны и сумасшедших *как* таковые — почти такие же, как у других людей, единственное возражение против этого состоит в том, что, поскольку их контекст необычен, они способны повлечь за собой ложные выводы.

Но как обстоит дело с выводами? Являются ли они равным образом личными и частными? В известном смысле мы должны допустить, что это так. В то, во что я верю, я должен верить в силу некоторого возникающего у меня основания. Правда, мое основание может быть утверждением какого-нибудь еще другого человека, но это может быть вполне адекватное основание, например в том случае, когда я являюсь судьей, слушающим свидетельские показания. И каким бы я ни был приверженцем Протагора, разумно принять мнение какого-либо эксперта относительно ряда лиц, предпочтительно моему собственному, поскольку я могу повторно прийти к выводу, что если сначала я не соглашаюсь с ним, то немного более внимательное рассмотрение дела показывает мне, что он был прав. В этом смысле я могу допустить, что другой человек более мудр, чем я. Позиция Протагора, правильно истолкованная, заключается не в том взгляде, что я никогда не совершаю ошибок, но лишь в том, что мне должно быть представлено доказательство моих ошибок. Мое прежнее «я» можно судить точно так же, как можно судить другого человека. Но все это предполагает, что в отношении выводов, в противоположность психическим объектам восприятия, имеется какое-то безличное мерило правильности. Если какой-либо вывод, который мне случилось сделать, является таким же хорошим, как всякий другой, тогда деи-

ствительно последует интеллектуальная анархия, которую Платон выводит из взглядов Протагора. Поэтому в отношении этого важного вопроса Платон, по-видимому, прав. Но эмпирик сказал бы, что восприятия являются проверкой правильности вывода из эмпирического материала.

3 Доктрина всеобщего потока дается Платоном в карикатурном виде, и трудно предположить, что кто-либо когда-нибудь придерживался ее в той крайней форме, в какой он дает ее. Предположим, например, что цвета, которые мы видим, постоянно изменяются. Такое слово, как «красный», относится ко многим оттенкам цвета, и, если мы говорим «я вижу красное», нет основания предполагать, почему это положение не должно оставаться истинным все то время, которое требуется, чтобы его высказать. Платон достигает своих результатов, применяя к процессам постоянного изменения такие логические противоположности, как восприятие и невосприятие, познание и непознание. Такие противоположности, однако, не годятся для описания указанных процессов. Предположим, что в туманный день вы наблюдаете за человеком, удаляющимся от вас по дороге: его фигура становится все более неясной, и наступает момент, когда вы уверены, что больше не видите его, но имеется промежуточный период сомнения. Логические противоположности были изобретены для нашего удобства, но постоянное изменение требует количественного аппарата, возможность которого Платон игнорирует. Вследствие этого то, что он говорит по данному поводу, бьет в значительной мере мимо цели.

В то же самое время следует допустить, что если бы слова не имели в известных пределах фиксированных значений, то беседа была бы невозможна. Однако здесь также легко впасть в другую крайность. Слова изменяют свое значение. Возьмем, например, слово «идея». Лишь благодаря значительному образованию мы научаемся придавать этому слову значение, несколько похожее на то значение, которое придавал ему Платон. Необходимо, чтобы изменения в значениях слов происходили медленнее, чем те изменения, которые эти слова описывают; но нет необходимости, чтобы не было изменений в значениях слов. Вероятно, это не относится к абстрактным терминам логики и математики, но эти слова, как мы видели, применяются лишь к форме, а не к содержанию предложений. Здесь мы снова увидели, насколько своеобразны логика и математика Платона под влиянием пифагорейцев чрезмерно уподоблял все прочее знание математике. Он разделял эту ошибку со многими из величайших философов, но это тем не менее было ошибкой.

Глава XIX

МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

Читая какого-либо выдающегося философа, особенно же читая Аристотеля, необходимо изучать его в двух аспектах: в связи с его предшественниками и в связи с его преемниками. В первом аспекте заслуги Аристотеля огромны, во втором — в равной степени огромны его недостатки. Однако за его недостатки более ответственны его преемники, чем он сам. Аристотель жил в конце творческого периода в греческой мысли, и после его смерти прошло две тысячи лет, прежде чем мир произвел на свет философа, которого можно было бы рассматривать как приблизительно равного Аристотелю. К концу этого долгого периода авторитет Аристотеля стал почти таким же бесспорным, как и авторитет церкви; и этот авторитет стал серьезным препятствием для прогресса как в области науки, так и в области философии. С начала XVII века почти каждый серьезный шаг в интеллектуальном прогрессе должен был начинаться с нападом на какую-либо аристотелевскую доктрину; в области логики это верно и в настоящее время. Но было бы, во всяком случае, не менее гибельно, если бы какой-либо из его предшественников (за исключением, может быть, Демокрита) достиг равного авторитета. Чтобы отдать ему должное, следует начать с того, что мы должны забыть его чрезмерную посмертную славу и равно чрезмерное посмертное осуждение, к которому она привела.

Аристотель родился, вероятно, в 384 году до н. э. в Стагире во Фракии. Его отец был наследственным домашним врачом у царя Македонии. В возрасте 18 лет Аристотель приехал в Афины и стал учеником Платона. Он оставался в Академии около 20 лет, вплоть до смерти Платона в 347 году до н. э. Затем он в течение некоторого времени путешествовал и женился не то на сестре, не то на племяннице тирана Гермияса (ходили слухи, что она была дочерью или наложницей Гермияса, но обе версии опровергаются тем фактом, что Гермияс был евнухом). В 343 году до н. э. Аристотель стал воспитателем Александра, которому тогда было 13 лет, и занимал это положение до тех пор, пока Александр в возрасте 16 лет своим отцом не был объявлен совершеннолетним, а затем назначен регентом на время отсутствия Филиппа. Все, что хотелось бы знать об отношениях между Аристотелем и Александром, невозможно установить, тем более что на эту тему в скором времени появи-

лись легенды. Имеются их письма, которые обычно считаются подделкой. Люди, которые восхищаются и Аристотелем и Александром, предполагают, что учитель оказывал влияние на ученика. Гегель считает, что карьера Александра свидетельствует о практической пользе философии. Относительно этого А. У. Бенн говорит: «Было бы несчастьем, если бы философия не имела лучшего свидетельства в свою пользу, чем характер Александра... Высокомерный, пьянствующий, жестокий, мстительный и чрезвычайно суеверный, он объединял в себе пороки вождя горцев с бешенством восточного деспота»¹.

Что касается меня, то, соглашаясь с Бенном относительно характера Александра, я тем не менее считаю, что деятельность Александра была чрезвычайно важной и благотворной, поскольку без него могла бы погибнуть вся традиция эллинской цивилизации. Относительно влияния на него Аристотеля мы можем лишь предполагать все, что нам кажется наиболее правдоподобным. Я предполагаю со своей стороны, что Аристотель не оказывал на Александра *никакого* влияния. Александр был честолюбивым и страстным юношей, он был в плохих отношениях со своим отцом и, по-видимому, нерадиво относился к учению. Аристотель считал, что государство не должно иметь сто тысяч граждан², и проповедовал теорию золотой середины. Его ученик должен был считать его не кем иным, как старым, скучным педантом, приставленным к нему его отцом, чтобы удерживать его от озорства. Правда, Александр питал некоторое уважение сноба к афинской цивилизации, но это уважение было обычным для всей его династии, члены которой хотели доказать, что они не были варварами. Оно аналогично чувству русских аристократов XIX века к Парижу. Поэтому его нельзя приписывать влиянию Аристотеля. И я не вижу в Александре ничего такого, что могло бы исходить от Аристотеля.

Более удивительно то, что Александр оказал столь слабое влияние на Аристотеля, что он в своих политических теориях игнорирует тот факт, что эра городов-государств уступила место эре империй. Я подозреваю, что Аристотель до конца жизни думал об Александре, как о «ленивом и своевольном юноше, который никогда не мог ничего понять в философии». В общем контакты между этими двумя великими людьми, по-видимому, были такими же бесплодными, как если бы они жили в различных мирах.

С 335 до 323 года до н. э. (в 323 году до н. э. Александр умер) Аристотель жил в Афинах. В течение этих 12 лет он основал свою школу и написал большинство своих книг. Сразу после смерти Александра афиняне восстали и обратились против его друзей, включая Аристотеля, который был осужден за

¹ A. W. Benn, *The Greek Philosophers*, vol. I, p. 285.

² Аристотель, *Этика*, 1170b.

неверие, но, в противоположность Сократу, он бежал, чтобы уйти от наказания. В следующем году (322) он умер.

Аристотель как философ во многих отношениях очень отличался от всех своих предшественников. Он первый стал писать как профессор; его трактаты систематичны, его рассуждения разделены на рубрики, он — профессиональный учитель, а не вдохновенный пророк. Его работы отличаются критическим характером, тщательностью, прозаичностью, без какого-либо следа вакхического энтузиазма. Орфические элементы Платона разбавлены у Аристотеля и смешаны с большой дозой здравого смысла; где Аристотель выступает как платоник, чувствуется, что его природный темперамент подавлен учением, к которому он был привержен. Он не отличается страстностью или глубоким религиозным чувством. Ошибки его предшественников были славными ошибками юности, которой свойственны попытки достичь невозможного; его ошибки — это ошибки зрелого возраста, когда нельзя уже освободиться от привычных предубеждений. Лучше всего у него описание деталей и критика; ему не удаются большие построения из-за отсутствия фундаментальной ясности и титанического огня.

Трудно решить, с какого пункта следует начинать объяснение метафизики Аристотеля, но, вероятно, ее самым лучшим местом является критика Аристотелем теории идей и его собственная альтернативная теория общих понятий. Против идей он выдвигает ряд очень хороших аргументов, большинство которых уже встречается в «Пармениде» Платона. Самым сильным аргументом является аргумент «третьего человека»: если человек является человеком, потому что он похож на идеального человека, то должен быть еще более идеальный человек, на которого похожи и обыкновенный человек и идеальный человек. Сократ одновременно является человеком и животным, и возникает вопрос, является ли идеальный человек идеальным животным; если да, то должно быть столько же идеальных животных, сколько имеется видов животных. Нет надобности продолжать. Аристотель ясно показал, что когда ряд индивидуумов имеет общий предикат, то это не может происходить из-за отношения к чему-то того же самого рода, что и они сами, но по отношению к более идеальному. Это в значительной мере можно считать доказанным, но собственная теория Аристотеля далеко не ясна. Именно это отсутствие ясности сделало возможным средневековый спор между номиналистами и реалистами.

Метафизику Аристотеля, грубо говоря, можно описать как разбавленные здравым смыслом взгляды Платона. Аристотеля трудно понять, потому что нелегко соединить взгляды Платона со здравым смыслом. Когда мы пытаемся понять Аристотеля, то одно время думаем, что он выражает обычные взгляды человека, не сведущего в философии, в другое же время, — что он

излагает платонизм при помощи нового словаря. Невозможно чрезмерно подчеркивать какое-либо отдельное место, потому что оно может быть исправленным или измененным в каком-либо более позднем отрывке. В общем, самым легким способом понять теорию общих понятий и теорию материи и формы Аристотеля является изложить прежде всего теорию здравого смысла, которая составляет половину его взглядов, и затем рассмотреть платонические модификации, которым он подвергает ее.

До определенного места теория общих понятий совершенно проста. В языке имеются имена собственные и прилагательные. Имена собственные применяются к «вещам» или «лицам», каждая или каждое из которых является единственной вещью или лицом, к которому применяется данное имя. Солнце, Луна, Франция, Наполеон являются единственными в своем роде; не имеется числа примеров вещей, к которым применяются эти имена. С другой стороны, такие слова, как «кошка», «собака», «человек», применяются ко многим различным вещам. Проблема общих понятий связана со значениями таких слов, а также прилагательных, как «белый», «твердый», «круглый» и т. д. Аристотель говорит: «Общим я называю то, что может быть приписано многим, а единичным — то, с чем это сделать нельзя...»

То, что обозначается именем собственным, есть «сущность» (substance), тогда как то, что обозначается прилагательным или названием класса (class-name), таким, как «смертный» или «человек», называется «общим понятием». Сущность есть «это». Но общее понятие есть «такое» — оно указывает на *род* вещи, а не на данную отдельную вещь. Общее понятие не является сущностью, потому что оно не есть «это». (Небесная кровать Платона была бы «этим» для тех, кто мог бы ее воспринимать; это вопрос, относительно которого Аристотель не согласен с Платоном.) «По-видимому, невозможно, — говорит Аристотель, — что какое-либо общее понятие должно быть именем сущности. Потому что... сущность каждой вещи есть то, что свойственно лишь ей, что не принадлежит чему-либо другому; но общее понятие является общим, поскольку то называется общим, которое таково, что принадлежит более чем одной вещи» Суть вопроса состоит в том, что общее понятие не может существовать само по себе, но лишь в отдельных вещах.

Внешне теория Аристотеля достаточно проста. Предположим, я говорю: «Имеется такая вещь, как игра в футбол». Большинство людей будет считать это замечание трюизмом. Но если бы я сделал вывод, что футбол мог бы существовать без лиц, играющих в футбол, то люди должны были бы справедливо считать, что я говорю бессмыслицу. Точно так же считается, что существует такая вещь, как отцовство, но лишь потому, что имеются отцы; имеется такая вещь, как сладость, но

лишь постольку, поскольку имеются сладкие вещи; и имеется краснота, но только потому, что имеются красные вещи. И считается, что эта зависимость не является взаимной: люди, играющие в футбол, существовали бы даже в том случае, если бы они никогда не играли в футбол; вещи, которые обычно бывают сладкими, могут стать горькими; и мое лицо, которое обычно бывает красным, может стать бледным, не переставая быть моим лицом. Таким образом, мы приходим к заключению, что то, что подразумевается под прилагательным, зависит в том, что касается бытия, от того, что подразумевается под именем собственным, но не наоборот. Я думаю, что именно это имел в виду Аристотель. Его теория по этому вопросу, как и по многим другим, представляет собой педантически выраженное предубеждение здравого смысла.

Но нелегко придать точность этой теории. Считается само собой разумеющимся, что футбол не мог бы существовать без играющих в футбол, но футбол может вполне благополучно существовать без того или иного футболиста. Принимается без доказательств также то, что какой-либо человек может существовать, не играя в футбол, но он тем не менее не может существовать, не делая *чего-нибудь*. Качество *красноты* не может существовать без *какого-то* субъекта, но оно может существовать без того или иного субъекта; подобно этому, какой-либо субъект не может существовать без *какого-либо* качества, но может существовать без того или иного качества. Предполагаемое основание для разграничения между вещами и качествами, таким образом, представляется иллюзорным.

Истинное основание для такого разграничения на самом деле является лингвистическим: оно выводится из синтаксиса. Имеются имена собственные, прилагательные и относительные слова. Мы можем сказать: «Джон мудр, Джемс глуп, Джон выше Джемса». Здесь «Джон» и «Джемс» — имена собственные, «мудр» и «глуп» — прилагательные, а «выше» представляет собой относительное слово. Метафизики со времени Аристотеля истолковывали эти синтаксические различия метафизически: Джон и Джемс — это сущности, мудрость и глупость — общие понятия. (Относительные слова игнорировались или неправильно истолковывались.) Вероятно, при соответствующем старании можно было бы увидеть, что метафизические различия имеют какое-то отношение к указанным синтаксическим различиям, но если это так, прийти к этому выводу можно лишь в результате длительного процесса, включающего между прочим создание искусственного философского языка. И этот язык не будет содержать такие имена, как «Джон» и «Джемс», и такие прилагательные, как «мудрый» и «глупый»; все слова обыкновенных языков будут поддаваться анализу и будут заменены словами, имеющими менее сложное значение. До тех пор пока эта работа не будет проделана, вопрос о единичных

и общих понятиях не может адекватно обсуждаться. И когда мы, наконец, достигнем такого уровня, на котором станет возможным обсуждать его, то обнаружим, что вопрос, который мы обсуждаем, совершенно отличается от того вопроса, каким мы его представляли вначале.

Если, следовательно, мне не удалось сделать ясной теорию Аристотеля об общих понятиях, то это произошло потому, что она (как я утверждаю) не ясна. Но эта теория, разумеется, представляет собой шаг вперед по сравнению с теорией идей, и, конечно, она связана с подлинной и очень важной проблемой.

Имеется другой термин, играющий важную роль у Аристотеля и у его схоластических последователей, а именно «сущность» («essence»). Он отнюдь не является синонимом «общего понятия». Ваша «сущность» есть то, «чем вы являетесь в силу самой вашей природы». Можно сказать, что это те ваши свойства, которые вы не можете потерять, не перестав быть самим собой. Не только единичная вещь, но и виды имеют сущность. Определение вида должно состоять в упоминании его сущности. Я вернусь к концепции «сущности» в связи с логикой Аристотеля. Сейчас я замечу лишь, что «сущность» представляется мне бестолковым понятием, лишенным точности.

Следующим моментом в метафизике Аристотеля является различие «формы» и «материи». (Следует отдавать себе отчет в том, что «материя», в том смысле, в каком она противостоит «форме», отличается от «материи» как противостоящей «душе».)

Здесь опять для теории Аристотеля имеется основа здравого смысла, но здесь, более чем в случае общих понятий, важное значение имеют модификации в платоновском духе. Мы можем начать с мраморной статуи; здесь мрамор есть материя, тогда как очертание, придаваемое мрамору скульптором, есть форма. Или возьмем примеры, приводимые Аристотелем. Если человек делает бронзовый шар, бронза есть материя и шаровидность есть форма, тогда как в случае со спокойным морем вода есть материя и гладкость есть форма. До сих пор все просто.

Аристотель далее говорит, что благодаря форме материя есть какая-то определенная вещь, и это есть сущность (substance) вещи. По-видимому, Аристотель подразумевает простой здравый смысл: «вещь» должна быть ограничена, и ее граница составляет ее форму. Возьмем, скажем, какой-либо объем воды; можно какую-либо его часть отделить от остальной, заключив ее в сосуд, и тогда эта часть становится «вещью», но до тех пор, пока эта часть не отделена от остальной однородной массы, она не является «вещью». Статуя есть «вещь», и мрамор, из которого она сделана, в некотором смысле не изменился с тех пор, когда он был частью глыбы или частью содержимого каменоломни. Мы, естественно, не должны говорить, что именно форма придает реальность (substantiality),

но это происходит в силу того, что атомистическая гипотеза укоренилась в нашем воображении. Каждый атом, однако, если он является «вещью», является таким в силу того, что он отграничен от других атомов и имеет в некотором смысле «форму».

Теперь мы переходим к новому утверждению, которое на первый взгляд кажется трудным для понимания. Душа, говорят нам, есть форма тела. Ясно, что здесь «форма» не означает очертание. Я вернусь позднее к этому значению, по которому душа есть форма тела; сейчас я лишь замечу, что в системе Аристотеля душа есть то, что делает тело *одной* вещью, обладающей единством цели и характерными чертами, которые мы ассоциируем со словом «организм». Цель глаза состоит в том, чтобы видеть, но он не может видеть, если он отделен от своего тела. На самом деле видит душа.

Казалось бы, следовательно, что «форма» есть то, что придает единство какой-либо части материи, и что это единство является обычно, если не всегда, телеологическим. Но «форма» оказывается значительно большим, чем это, а указанное большее очень трудно для понимания.

Форма какой-либо вещи, говорят нам, есть суть бытия каждой вещи и первая сущность. Формы обладают сущностью, несмотря на то, что общие понятия не обладают ею. Когда человек делает бронзовый шар, и материя и форма уже существовали, и все, что он делает, состоит лишь в том, что он их объединяет вместе. Человек не делает форму, так же как он не делает бронзу. Не все имеет материю; имеются вечные вещи, и они не имеют материи, за исключением тех из них, которые движутся в пространстве. Вещи увеличиваются в реальности, приобретая форму; материя без формы является лишь возможностью.

Тот взгляд, что формы являются сущностями, существующими независимо от материи, которой они придают форму, по видимому, делает уязвимым Аристотеля со стороны его же собственных аргументов против платоновских идей. Форма понимается им как нечто совершенно отличное от общего понятия, но она имеет много одинаковых с ним характерных черт. Форма, говорят нам, более реальна, чем материя; она представляет собой воспоминание о единственной реальности идей. Изменение, которое Аристотель вносит в метафизику Платона, по видимому, в действительности меньше, чем он хочет его представить. Этот взгляд принят Целлером, который по этому вопросу о материи и форме говорит следующее: «Окончательное объяснение недостаточной ясности по этому вопросу у Аристотеля следует, однако, искать в том факте, что он сам лишь *наполовину*, как мы далее увидим, освободился от платоновской тенденции гипостазировать идеи. Как «идеи» для Платона, так и «формы» для Аристотеля имели свое собственное метафизическое существование, которое обуславливает все отдельные вещи.

И хотя Аристотель проницательно проследил развитие идей из опыта, не менее верно, что эти идеи, особенно там, где они дальше всего удалены от опыта и непосредственного восприятия, превращаются в конце концов из логического продукта человеческой мысли в непосредственное предчувствие сверхчувственного мира и в объект, в этом смысле, интеллектуальной интуиции».

Я не знаю, какой ответ мог бы найти Аристотель на эту критику.

Единственный ответ, какой я могу вообразить, состоял бы в утверждении, что две вещи не могли бы иметь одну и ту же форму. Если человек делает два медных шара (скажем к примеру), то каждый шар имеет свою собственную особую шаровидность, которая является существенной и отдельной и представляет собой пример всеобщей «шаровидности», но не тождественна ей. Я не думаю, что язык отрывков, которые я цитировал, вполне подкрепляет такую интерпретацию. Вполне могут возразить, что эта единичная шаровидность, согласно взглядам Аристотеля, была бы непознаваемой, тогда как сущность метафизики Аристотеля состоит в том, что чем больше имеется формы и меньше материи, тем более познаваемыми становятся вещи. Это совместимо с остальными его взглядами, поскольку форма может быть воплощена во многих единичных вещах. Если бы он сказал, что имеется столько же форм, являющихся примерами шаровидности, сколько имеется шаровидных вещей, он произвел бы весьма радикальные изменения в своей философии. Например, его взгляд, что форма тождественна своей сущности (essence), несовместим с предложенным выше выводом.

Теория материи и формы у Аристотеля связана с различием между возможностью и действительностью. Голая материя мыслится как возможность формы; всякое изменение состоит в том, что мы должны называть «эволюцией» в том смысле, что после изменения данная вещь имеет больше формы, чем прежде. Та вещь, которая имеет больше формы, рассматривается как более «действительная». Бог есть чистая форма и чистая действительность, поэтому в нем не может происходить изменений. Далее будет видно, что эта теория является оптимистической и телеологической: вселенная и все, что в ней есть, постоянно развивается в направлении чего-то лучшего, чем было прежде.

Понятие возможности удобно в некоторых отношениях при условии, что оно используется таким образом, что мы можем перевести наши суждения в форму, в которой это понятие отсутствует. «Глыба мрамора есть возможная статуя» означает, что «из глыбы мрамора посредством соответствующих действий создается статуя». Но когда возможность используется как основное и непревратимое понятие, оно всегда скрывает путаницу

в мысли. Употребление этого понятия Аристотелем является одним из отрицательных моментов в его системе.

Теология Аристотеля представляет большой интерес, она тесно связана с его остальной метафизикой; на самом деле, «теология» представляет собой одно из названий, которое Аристотель относит к тому, что мы называем «метафизикой». (Книга, которую мы знаем под этим названием, не была так названа им.)

Аристотель говорит, что имеется три рода сущностей: те, которые воспринимаются чувствами и являются преходящими, другие — чувственные, но вечные и, наконец, такие сущности, которые не являются ни чувственными, ни преходящими. Первый класс сущностей включает растения и животных, второй включает небесные тела (относительно которых Аристотель думал, что они не подвержены каким-либо изменениям, кроме движения), третий — разумную душу в человеке, а также бога

Основной аргумент в пользу бога есть «первая причина»: должно быть нечто, что порождает движение, и это нечто должно само быть неподвижным и вечным, сущностью и реальной активностью. Но так движут предмет желания и предмет мысли, говорит Аристотель; они движут, сами не находясь в движении. Так, бог производит движение благодаря тому, что он любим, тогда как всякая другая причина движения действует, будучи сама в движении (подобно бильярдному шару). Бог есть чистая мысль, потому что мысль самое лучшее. «И жизнь, без сомнения, присуща ему {богу. — *Перев.*], ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность; и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть бог»¹.

«...Таким образом, из того, что сказано, ясно, что существует некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей; и вместе с тем показано и то, что у этой сущности не может быть никакой величины, но она не имеет частей и неделима... но, с другой стороны, (показано) также, что это — бытие, не подверженное (внешнему) воздействию и не доступное изменению: ибо все другие движения — позже, нежели движение в пространстве»².

Бог не имеет свойств христианского провидения, поскольку его совершенство было бы унижено, если бы он мыслил о чем-нибудь, за исключением того, что совершенно, то есть о себе самом. «Следовательно, (верховный) разум мыслит сам себя, раз мы в нем имеем наилучшее и мысль его есть мышление

¹ Аристотель, *Метафизика*, 1072 b, Соцэкгиз, 1934, стр. 211.

² Там же, стр. 211—212.

о мышлении»¹. Мы должны сделать вывод, что бог не знает о существовании нашего подлунного мира. Аристотель, подобно Спинозе, утверждает, что, в то время как люди должны любить бога, невозможно, чтобы бог любил людей.

Бог не поддается *определению* как «неподвижный двигатель». Наоборот, астрономические соображения ведут к выводу, что имеется 47 или 55 неподвижных двигателей². В их отношении к богу не вносится неясности; в самом деле, естественное истолкование состояло бы в том, что имеется 47 или 55 богов, так как после одного из приведенных отрывков о боге Аристотель заявляет: «А принимать ли одну такую сущность или больше и сколько именно, этого не следует оставлять нераскрытым...»³ — и сразу переходит к аргументу, который ведет к 47 или 55 неподвижным двигателям.

Понятие неподвижного двигателя является трудным для понимания. Современному уму представляется, что причиной изменения должно быть предшествующее изменение и что если бы вселенная была всегда совершенно неподвижной, то она должна была бы вечно оставаться таковой. Чтобы понять, что Аристотель имеет в виду, мы должны принять во внимание то, что он говорит о причинах. Согласно Аристотелю, существует четыре рода причин, которые соответственно называются материальной, формальной, движущей и целевой причиной. Обратимся опять к человеку, который создает статую. Материальной причиной статуи является мрамор, формальной причиной является сущность статуи, которая должна быть произведена, движущей причиной является соприкосновение резца с мрамором и целевой причиной является цель, которую скульптор имеет в виду. В соответствии с современной терминологией слово «причина» ограничивалось бы движущей причиной. Неподвижный двигатель можно рассматривать как целевую причину: он дает цель для изменения, которое, по существу, является эволюцией в направлении достижения подобия с богом.

Говорят, что Аристотель не был глубоко религиозным по своему темпераменту, но это правильно только отчасти. Можно было бы, вероятно, несколько свободно истолковать один аспект его религии следующим образом.

Бог существует вечно как чистая мысль, счастье, полное самозавершение без каких-либо неосуществленных целей. Чувственный мир, наоборот, несовершенен, но он обладает жизнью, желанием, мыслью несовершенного рода и стремлением. Все живые вещи в большей или меньшей степени знают о боге, и их влекут к действию восхищение и любовь к богу. Таким образом, бог есть целевая причина всякой деятельности. Изменение

¹ Аристотель, *Метафизика*, стр. 215.

² Там же, стр. 213.

³ Там же, стр. 212.

состоит в придании формы материи, но там, где речь идет о чувственных вещах, всегда остается субстрат материи. Один бог состоит из формы без материи. Мир постоянно развивается в направлении большей степени формы и, таким образом, становится прогрессивно более подобен богу. Но этот процесс не может быть завершен из-за того, что невозможно полностью исключить материю. Это религия прогресса и эволюции, потому что неподвижное совершенство бога движет мир лишь через любовь, которую конечные существа испытывают к нему. Платон проявлял склонность к математике, а Аристотель к биологии; это объясняет различия в их религии.

Это было бы, однако, односторонним взглядом на религию Аристотеля; он разделял также любовь греков к неподвижному совершенству и, подобно им, отдавал предпочтение созерцанию перед действием. Теория Аристотеля о душе иллюстрирует этот аспект его философии.

Вопрос о том, учил ли Аристотель в какой-либо форме о бессмертии души, горячо дебатировался его комментаторами. Аверроэс, который отрицательно отвечал на этот вопрос, имел последователей в христианских странах, наиболее крайних из которых называли эпикурейцами и которых Данте встретил в аду. На самом деле теория Аристотеля является довольно сложной и легко поддается неправильным истолкованиям. В своей книге «О душе» Аристотель рассматривает душу как связанную с телом и высмеивает теорию пифагорейцев о переселении душ (407b). Душа, по-видимому, погибает вместе с телом: «Итак, души от тела отделить нельзя...» (413a). Но он сразу же добавляет: «Также ясно, что неотделима никакая часть души...» (413a). Тело и душа связаны как материя и форма: «...необходимо душу признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью. Сущность же есть осуществление (энтелехия), таким образом, душа есть завершение такого тела» (412a). Душа является сущностью, которая имеет характер понятия; она составляет «подлинную суть тела как такового...» (412b); «Душа есть первичное [законченное] осуществление естественного органического тела» (412b). Тело, описанное таким образом, есть тело, которое организовано (412a). «Поэтому не следует спрашивать, представляют ли собой душа и тело нечто единое, подобно тому, как не следует ставить этого вопроса в отношении воска и изображения на нем...» (412b). Способность к питанию — единственная психическая способность, которой обладают растения (413a). Душа — целевая причина тела (414a).

В этой книге Аристотель различает «душу» и «разум», ставя «разум» выше «души» и считая его менее связанным с телом. После того как он сказал об отношении между душой и телом, он говорит: «Ум, по-видимому, внедряется в качестве сущности

и не погибает». И снова: «Что касается разума и теоретической способности, то (пока в этом вопросе) еще нет ясности, но кажется, что [тут] другой род души и что только эти способности могут отделяться как вечное от тленного. Относительно прочих частей души из сказанного выше ясно, что их нельзя отделить, как утверждают некоторые». Разум составляет ту часть человека, которая понимает математику и философию; его объекты вневременны, и поэтому он сам рассматривается как вневременной. Душа — это то, что движет тело и ощущает чувственные предметы; она характеризуется следующими силами: питательной, ощущающей, разумной и движущей (413b). Но разум обладает более высокой функцией мышления, которая не имеет отношения к телу или к органам чувств. Следовательно, разум может быть бессмертным, хотя остальная часть души не может.

Чтобы понять теорию Аристотеля о душе, мы должны вспомнить, что душа есть «форма» тела и что пространственное очертание есть один род «формы». Что имеется общего между душой и очертанием? Я думаю, что общее между ними состоит в том, что они придают единство какому-то количеству материи: часть глыбы мрамора, которая впоследствии станет статуей, еще не отделена от остального мрамора, она еще не является «вещью» и еще не обладает каким-либо единством.

После того как скульптор сделал статую, она обладает единством, которое получает от своего очертания. Существенной чертой души, благодаря которой она является «формой» тела, является то, что она делает тело органическим целым, имеющим цели как единое. Отдельный орган имеет цели, лежащие вне его, глаз, изолированный от тела, не может видеть. Таким образом, можно назвать много вещей, субъектом которых является какое-либо животное или растение как целое, чего нельзя сказать о какой-либо их части. В этом смысле организация, или форма, придает реальность (substantiality). Именно то, что придает реальность растению или животному, Аристотель называет его «душой». Но «разум» есть что-то иное, не так тесно связанное с телом; вероятно, он является частью души, но он обладает лишь незначительное меньшинство живых существ (415a). Ум как размышление не может быть причиной движения, потому что он никогда не думает о том, что осуществимо, и никогда не говорит, чего надо избегать или к чему надо стремиться (432b).

Подобная же теория, хотя с немного измененной терминологией, излагается в «Никомаховой этике». Одна часть души неразумна, другая же — разумна. Неразумная часть души двоякая: растительная, которая встречается во всем живущем, даже в растениях, и страстная, которая существует во всех животных (1102b). Жизнь разумной души состоит в созерцании, которое является полным счастьем человека, хотя не вполне достижимым:

«Однако такая жизнь окажется, пожалуй, более значительной, чем это возможно человеку; и прожил бы он ее не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное; и поскольку оно отличается от человека как сложного существа, настолько и энергия его [божественного начала] отличается от деятельности всякой другой добродетели. Если же разум в сравнении с человеком есть нечто божественное, то и жизнь, сообразная ему, будет божественною в сравнении с жизнью человека. Не должно внимать тем, которые увещевают нас заботиться о близком человеке, так как мы люди, и о том, что бrenно, так как мы сами смертны, а следует как можно более стремиться к бессмертию и делать все возможное, чтобы жить сообразно с тем, что в нас наиболее сильно и значительно, ибо хотя оно по объему и незначительно, но по силе и значению превышает все остальное» (1177b).

На основании этих отрывков представляется, что индивидуальность — то, что отличает одного человека от другого, — связана с телом и иррациональной душой, тогда как разумная душа, или разум, является божественной и безличной. Один человек любит устриц, а другой ананасы; это составляет различие между ними. Но когда они думают о таблице умножения — при условии, что они думают правильно, — между ними нет различия. Иррациональное разделяет нас, разумное объединяет. Таким образом, бессмертие ума, или разума, не является личным бессмертием отдельных людей, но частью в бессмертии бога. Нет оснований считать, что Аристотель верил в *личное* бессмертие в том смысле, в каком о нем учил Платон, а впоследствии христианство. Аристотель верил лишь, что, поскольку люди разумны, они участвуют в божественном, которое бессмертно. Человек может увеличивать элемент божественного в своей природе, и делать это — величайшая добродетель. Но если бы он достиг в этом полного успеха, он перестал бы существовать как отдельная личность. Это, вероятно, не только единственно возможная интерпретация слов Аристотеля, но, я думаю, и наиболее естественная⁴ их интерпретация.

Глава XX

ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ

В сочинениях Аристотеля имеется три трактата по этике, но два из них теперь обычно считаются написанными его учениками. Третий, «Никомахова этика», в большей своей части остается неоспоримым в смысле подлинности, но даже в этой работе есть разделы (книги V, VI и VII), которые, как полагают многие, включены из одного произведения его учеников. Однако я не буду останавливаться на этом спорном вопросе и буду рассматривать книгу как нечто целое и как принадлежащую перу Аристотеля.

Взгляды Аристотеля на этику в основном выражают господствовавшие мнения образованных и много повидавших людей его времени. Они не проникнуты, подобно платоновским, мистической религиозностью; не поддерживают они и те не ортодоксальные теории семьи и собственности, которые содержатся в «Государстве». Те, кто не пал ниже и не поднимается выше уровня приличных и благопристойных граждан, найдут в «Этике» систематическое изложение принципов, которыми, по их мнению, должно регулироваться поведение. Те же, кто требует чего-то большего, будут разочарованы. Книга обращена к почтенным людям средних лет и использовалась ими, особенно после XVII века, чтобы сдерживать порывы и энтузиазм молодежи. Но человека, обладающего сколько-нибудь глубокими чувствами, она может лишь оттолкнуть.

Благо, говорят нам, является *счастьем*; оно — деятельность души. Аристотель считает, что Платон был прав, разделяя душу на две части: одну — разумную, другую — неразумную. А неразумную часть души он делит на растительную (которая имеется даже у растений) и стремящуюся (которой обладают все животные). Стремящаяся часть может быть до некоторой степени разумной — когда те блага, к которым она стремится, таковы, что разум их одобряет. Это существенно для определения добродетели, так как, согласно Аристотелю, разум сам по себе является чисто созерцательным и без помощи стремления не ведет к какой-либо практической деятельности.

Имеется два рода добродетелей: *интеллектуальные* и *моральные*², — соответственно двум частям души. Интеллектуаль-

¹ Главы с XX по XXX книги первой перевела В. М. Закладная

² Дианоэтические и этические; см. «Этика Аристотеля», стр. 108 — *Прим. перев.*

ные добродетели — результат обучения, моральные слагаются из привычек. Задачей законодателя является делать граждан добродетельными путем выработки хороших привычек. Мы становимся справедливыми, осуществляя акты правосудия, и то же самое относится ко всем другим добродетелям. Будучи вынуждены приобретать хорошие привычки, мы тем самым приучаемся со временем, думал Аристотель, находить удовольствие в добрых делах. Вспоминаются слова Гамлета, обращенные к матери:

Раз нет ее, займите добродетель,
Привычка, это чудище, что гложет
Все чувства, этот дьявол — все же ангел
Тем, что свершенье благородных дел
Он точно так же наряжает в платье
Вполне к лицу

Теперь мы переходим к знаменитой доктрине золотой середины. Любая добродетель есть среднее между двумя крайностями, каждая из которых — порок. Это доказывается рассмотрением различных добродетелей. Смелость — среднее между трусостью и ухарством; щедрость — между мотовством и скарденностью, подлинная гордость — между тщеславием и смирением; остроумие — между шутовством и грубостью; скромность — между застенчивостью и бесстыдством. Некоторые добродетели как будто не укладываются в эту схему, например правдивость. Аристотель говорит, что она является средним между хвастовством и мнимой скромностью (1108a), но это применимо только к правдивости в отношении к самому себе. Я не вижу, как правдивость в ее более широком смысле может быть уложена в эту схему. Был один мэр, усвоивший доктрину Аристотеля; когда кончился срок его полномочий, он заявил в своей речи, что пытался избежать, с одной стороны, пристрастности, а с другой — беспристрастия. Мнение о правдивости как о чем-то среднем кажется едва ли менее абсурдным.

Мнения Аристотеля по вопросам морали всегда такие, какие были приняты в его дни. Кое в чем они отличаются от существующих в наше время, главным образом в том, что касается каких-либо черт аристократии. Мы думаем, что все человеческие существа, по крайней мере по теории этики, имеют одинаковые права и что справедливость требует равенства; Аристотель же думал, что справедливость включает не равенство, а правильное соотношение, которое лишь *иногда* является равенством (1131b).

Справедливость хозяина или отца нечто иное, чем справедливость гражданина, ибо сын или раб — это собственность, а по отношению к своей собственности не может быть несправедливости (1134b). Однако, что касается рабов, эта доктрина

слегка изменяется в связи с вопросом о том, возможно ли для человека быть другом своего раба: «Нет между ними ничего общего: раб — одушевленный инструмент... Итак, к рабу, поскольку он раб, нельзя питать дружбы, а можно — поскольку он человек. Кажется, что каждый человек может чувствовать известного рода справедливость ко всему тому, что может участвовать в законах и договорах; поэтому-то и раб может участвовать в дружбе, поскольку он человек» (1161b).

Отец может отречься от сына, если тот безнравственен, но сын не может отречься от отца, потому что должен ему больше, чем мог бы возместить, в особенности в том смысле, что обязан ему своим существованием (1163b). И это верно: в неравных отношениях, поскольку каждый должен пользоваться любовью пропорционально его достоинству, низший обязан любить высшего больше, чем высший низшего: жены, дети, подданные должны любить мужей, родителей и монархов больше, чем последние любят их. В хорошем браке «управляет муж, как более достойный, но только управляет в том, что касается мужа, предоставляя жене все то, что следует ей» (1160b). Он не должен управлять, вмешиваясь в ее область; еще менее того должна она вмешиваться в его дела, как это случается иногда, когда жена богата.

Наилучший индивидуум, как его представлял Аристотель, весьма отличается от христианского святого. Он должен обладать подлинной гордостью и не принижать своих достоинств. Он должен презирать всякого, кто заслуживает презрения (1124b). Аристотелевское описание гордого или великодушного¹, человека очень интересно, так как показывает и разницу между языческой и христианской этикой и раскрывает тот смысл, в каком оправдан взгляд Ницше на христианство как на рабскую мораль.

«Итак, если великодушный достоин величайшего, то он лучший человек. Следовательно, поистине великодушный должен быть хорошим человеком, и, кажется, можно предположить, что высочайшее во всякой добродетели свойственно великодушному; потому-то вовсе не соответствует великодушному сломя голову обращаться в бегство или же поступать несправедливо. Ради чего станет поступать позорно тот, в глазах коего нет ничего великого? Итак, великодушие есть своего рода венец добродетели: оно делает добродетели большими, а без них великодушие немыслимо. Поэтому-то быть поистине великодушным тяжело. Оно невозможно без совершенства.

¹ Употребляемое Аристотелем греческое слово буквально означает «великодушный» и обычно переводится именно так, но в оксфордском переводе оно передается как «гордый». Ни то, ни другое слово в их современном употреблении не выражают вполне значения, придававшегося Аристотелем, но я предпочитаю «великодушный» и потому заменил им слово «гордый» в вышеприведенной цитате из оксфордского перевода.

Итак, великодушный имеет дело с честью и с бесчестьем; он умеренно станет радоваться великим почестям, оказываемым ему прекрасными людьми, как чему-то должному или даже не достигающему того, что ему следует, так как вряд ли есть почет, достойный совершенной добродетели; но и такой почет он примет ввиду того, что люди не имеют ничего большего, что они могли бы предложить ему. Он совершенно пренебрежет случайными почестями неизвестных людей при маловажных обстоятельствах, так как не их он достоин; так же поступит он и с бесчестьем, ибо по справедливости оно касаться его не может.

...правительственная власть и богатство желанны потому, что почетны; поэтому-то те люди, которые владеют ими, хотят быть почтены ради их. Тот, в глазах коего даже честь имеет малую цену, конечно, будет пренебрегать и остальным, потому он покажется надменным...

Великодушный не подвергает себя опасностям ради малых причин... В важных случаях он подвергает себя опасностям, презирая жизнь и зная, что она не при всех обстоятельствах желательна. Будучи в состоянии благодетельствовать, он стыдится принимать благодеяния, ибо первое — свойственно человеку, выдающему превосходство, второе — превосходимому другими. Благодеяния он воздает сторицею, ибо таким образом человек, оказавший ему благодеяние, станет его должником, а он сам благодетелем... Великодушному свойственно вовсе не обременять никого, или неохотно, а весьма охотно служить другим; далее ему свойственно быть величавым с высокопоставленными и богатыми людьми, а с людьми среднего состояния благосклонным, ибо превосходить первых тяжело и похвально, а вторых — легко, и высказывать в кругу первых свое положение неблагородно, между тем как сделать это в кругу мелких так же низко, как хвастаться своею силой в кругу слабых... Он необходимо должен быть открытым врагом и открытым другом, так как только боязливый скрывает свои чувства. Он более заботится об истине, чем о мнении людей, поэтому его слова и дела открыты для всех... Он откровенно высказывается, ибо презирает людей; поэтому-то он говорит всегда правду, за исключением иронии; иронию же он любит в обращении с толпою... Его не легко удивить, так как ничто ему не велико.. Он не любит сплетен; он не любит говорить не только о себе, но и о других, так как он не заботится о том, чтобы его хвалили или чтобы других порицали... И, будучи в состоянии приобретать, он более обращает внимание на прекрасное и неприбыльное, чем на прибыльное и полезное... Походка великодушного должна быть, как кажется, медленна, голос низкий, речь содержательна...

Итак, таков великодушный; слишком мало ценящий себя — малодушный, а слишком много — чванливый» (1123b—25a).

Содрогаешься, когда подумаешь, на что походил бы тщеславный человек.

Что бы ни думали о великодушном человеке, ясно одно: таких, как он, в обществе много быть не может. И, по-моему, не только в общем смысле слова, согласно которому вряд ли есть много добродетельных людей, поскольку добродетель нелегка; я имею в виду, что добродетели великодушного человека в большей мере зависят от того, что он занимает особое общественное положение. Аристотель считает этику ответвлением политики, и не удивительно, что после такого восхваления им гордости мы узнаем, что монархию он считает самой наилучшей формой правления, а аристократию — следующей после монархии. Монархи и аристократы могут быть «великодушными», но простые граждане были бы осмеяны, если бы попытались жить по такому же образцу.

Это выдвигает вопрос наполовину этический и наполовину политический. Можем ли мы считать морально удовлетворительным то общество, которое в полном соответствии с сущностью своего устройства отдает все наилучшее немногим и требует от большинства довольствоваться второстепенным? Платон и Аристотель говорят «да», и Ницше соглашается с ними. Стоики, христиане и демократы говорят «нет», но это «нет» у них звучит очень по-разному. Стоики и ранние христиане считают, что величайшее благо есть добродетель и что внешние обстоятельства не могут помешать человеку быть добродетельным; поэтому-де нет необходимости добиваться справедливой социальной системы, поскольку социальная несправедливость может влиять лишь на несущественные обстоятельства. Напротив, демократ обычно утверждает, по крайней мере там, где дело касается политики, что самые важные блага суть власть и собственность; он поэтому не может примириться с такой социальной системой, которая несправедлива в этом отношении.

Стоически-христианская точка зрения предполагает концепцию добродетели, весьма отличную от аристотелевской, поскольку она должна утверждать, что добродетель столь же возможна для раба, как и для его господина. Христианская этика не одобряет гордости, которую Аристотель считает добродетелью, и восхваляет смирение, в котором он видит порок. Интеллектуальные добродетели, которые Платон и Аристотель ценят превыше всего, должны быть совершенно вычеркнуты из списка во имя того, чтобы бедные и смиренные могли быть добродетельными, как и все другие. Папа Григорий Великий с важным видом порицал одного епископа за преподавание грамматики.

Мнение Аристотеля, что высочайшая добродетель — удел немногих, логически связано с подчинением этики политике. Если целью является хорошее общество скорее, чем хороший

индивидуум, то возможно, что хорошим обществом может быть то, где существует субординация. В оркестре первая скрипка важнее, чем гобой, хотя оба необходимы для отличного качества всего оркестра. Невозможно организовать оркестр по принципу — дать каждому то, что будет наилучшим для него как отдельного индивида. То же самое можно применить к управлению большим современным государством, сколь бы демократичным оно ни было. Современная демократия, в противоположность античной, дарует огромную власть некоторым определенным, избранным индивидам — президентам или премьер-министрам — и должна ожидать от них таких заслуг, которых нельзя ожидать от простых граждан. Когда люди в своих мыслях не находятся под влиянием религии или политических разногласий, они, вероятно, утверждают, что хорошего президента следует уважать больше, чем хорошего каменщика. В условиях демократии президента не считают совершенно подобным аристотелевскому великодушному человеку, но все же ожидают, что он будет довольно сильно отличаться от среднего гражданина и иметь определенные достоинства, связанные с его положением. Эти особые достоинства, вероятно, не рассматривались бы как «этические», но лишь потому, что мы употребляем это прилагательное в более узком смысле, чем тот, который придавал ему Аристотель.

Как последствие христианской догмы, различие между моралью и другими достоинствами стало значительно более резким, чем в древней Греции. Быть великим поэтом, композитором или художником — достоинство, но это не *моральная* заслуга; мы не считаем человека из-за того, что он обладает подобными способностями, более добродетельным или имеющим больше вероятности попасть в рай. *Моральные* достоинства связаны исключительно с актами воли, то есть с умением правильно выбрать курс действий среди всех *возможных*¹. Меня нельзя винить за то, что я не сочинил оперы, потому что я не знаю, как это делается. Ортодоксальная точка зрения такова, что везде, где возможны два образа действия, совесть подсказывает мне правильный путь, и что избрать другой путь — значит согрешить. Добродетель заключается скорее в избежании греха, чем в чем-либо положительном. Нет основания ожидать, что образованный человек будет в *моральном* отношении лучше, чем необразованный, или умный — лучше глупого. Таким путем целый ряд достоинств, имеющих большое социальное значение, исключен из царства этики. Прилагательное «неэтичный» в современном смысле имеет гораздо более узкое значение, чем «нежелательный». Слабоумным быть нежелательно, но вряд ли «неэтично».

¹ Верно, что и Аристотель говорит это (1105a), но он подразумевает не столь далеко идущие последствия, как христианство

Однако многие современные философы не принимают этого определения этики. Сначала, думают они, нужно определить, что есть благо, а затем сказать, на что должны быть направлены наши действия, чтобы осуществить это благо. Такая точка зрения больше похожа на аристотелевскую, которая утверждает, что счастье есть благо. Правда, высшее счастье доступно только философу, но для Аристотеля это не довод против данной теории.

Теории этики могут быть подразделены на два класса в зависимости от того, рассматривают ли они добродетель как цель или как средство. Аристотель в общем соглашается с тем мнением, что добродетели являются средствами к достижению определенной цели, а именно счастья «Поскольку цель, таким образом, есть то, чего мы желаем, а средства — то, что мы обдумываем и выбираем, постольку действия, связанные с этим, должны отвечать нашему выбору и быть свободными. Что касается осуществления добродетели, то оно связано со средствами» (1113b). Но есть и другой смысл в добродетели, при помощи которого она включается в цель действия «Благо человека заключается в деятельности души, подобной добродетели и притом в течение всей жизни» (1098a). Он сказал бы, я думаю, что интеллектуальные добродетели являются целями, а практические — только средствами. Хотя, как утверждают христианские моралисты, последствия добродетельных поступков в общем составляют благо, они *не столь* хороши, как добродетельные поступки сами по себе (последние должны расцениваться как таковые, а не по своим результатам). С другой стороны, те, кто считает благом наслаждение, рассматривают добродетели исключительно как средство. Любое иное определение блага, за исключением определения его как добродетели, будет иметь то же следствие: понимание добродетелей как средств к достижению блага, а не как самого блага. Как уже сказано, в этом вопросе Аристотель в основном согласен, хотя и не совсем, с теми, кто думает, что первая задача этики — определить благо и что добродетель должна определяться как действие, направленное на то, чтобы производить благо.

Из отношения этики к политике возникает другой весьма важный этический вопрос. Если мы допустим, что благо, на достижение которого должны быть направлены справедливые поступки, есть благо всего общества или в конечном итоге всего человеческого рода, — представляет ли собою общественное благо сумму благ, которой пользуются индивиды, или же оно есть нечто, по сути принадлежащее целому, а не частям? Мы можем проиллюстрировать эту проблему аналогией с человеческим телом. Наслаждения главным образом связываются с различными частями тела, но мы считаем их присущими человеку в целом; мы можем наслаждаться приятным запахом, но мы знаем, что один нос сам по себе не смог бы наслаждаться им.

Некоторые утверждают, что в тесно сплоченном сообществе имеются аналогично высокие качества, присущие целому, а не какой-либо отдельной части. Если это метафизики, то, подобно Гегелю, они могут утверждать, что какое бы свойство не имело благо, оно является атрибутом вселенной как целого; но обычно они добавляют, что менее ошибочно приписывать благо государству, чем индивиду. Логически это мнение можно выразить следующим образом. Мы можем приписывать государству различные предикаты, которые нельзя приписать его членам в отдельности, — что оно имеет многочисленное население, пространную территорию, что оно могущественно и т. д. Мнение, которое мы рассматриваем, относит именно сюда этические предикаты, считая, что они только производно присущи индивидам. Человек может принадлежать к государству с многочисленным населением или к хорошему государству, но сам он, заявляют они, ни хорош, ни заселен. Эта точка зрения, которая широко распространена среди немецких философов, не свойственна Аристотелю, за исключением, быть может, в известной мере его концепции справедливости.

Значительная часть «Этики» посвящена обсуждению вопросов дружбы, включая все отношения, которые связаны с чувством привязанности. Совершенная дружба возможна только между достойными, и нельзя дружить со многими. Не следует вступать в дружеские отношения с человеком, занимающим более высокое положение, чем ты сам, если только он не выше и по своей добродетели (что будет оправдывать то уважение, которое ему оказывается) Мы видели, что в неравных отношениях — как отношения мужа и жены или отца и сына — того, кто стоит выше, надо любить больше. Немыслимо дружить с богом, потому что он не может любить нас как равный. Аристотель обсуждает вопрос, может ли человек быть другом самому себе, и решает, что это возможно только в том случае, если человек хороший; плохие люди, утверждает он, часто ненавидят самих себя. Хороший человек должен любить себя, но благородно (1169а). Дружья являются утешением в несчастье, но не надо делать их несчастными, ища их сочувствия, как поступают женщины и женоподобные мужчины (1171b). Хорошо иметь друзей не только в беде; и счастливый человек нуждается в друзьях, чтобы разделить с ними свое счастье. «Никто не согласился бы владеть всеми благами мира, если ему не с кем поделиться ими. Человек — общественное животное и по природе создан к сожитию с другими» (1169b). Все, что сказано о дружбе, разумно, но ни одним словом не превышает обычного здравого смысла.

Аристотель вновь обнаруживает свое благоразумие, рассуждая о *наслаждении*, которое Платон рассматривал несколько аскетически. Наслаждение, в том смысле, как Аристотель употребляет это слово, отличается от счастья, хотя не может быть

счастья без наслаждения. Он утверждает, что имеется три разных взгляда на наслаждение: 1) что оно никогда не бывает хорошим; 2) что часть наслаждений хороша, но большинство из них плохо; 3) что наслаждение хорошо, но не является самым прекрасным. Он отвергает первую точку зрения на том основании, что боль безусловно плоха и потому наслаждение должно быть хорошим. Как он заявляет (весьма справедливо), бессмыслицей было бы говорить, что человек может быть счастлив на дыбе; для счастья необходима некоторая степень внешнего благополучия. Он также отказывается от того мнения, что все наслаждения телесны; во всем есть нечто божественное и стало быть способность к более высоким наслаждениям. Хорошие люди испытывают наслаждение, если они не погружены в несчастье, а бог всегда наслаждается единым и простым блаженством (1152—4).

В последующей части книги есть другое рассуждение о блаженстве, не совсем совпадающее с приведенным выше. Здесь утверждается, что существуют дурные наслаждения, которые, однако, не являются наслаждениями для людей хороших (1173b), что, возможно, наслаждения бывают нескольких родов (ib) и что наслаждения хороши или плохи в зависимости от того, связаны ли они с плохой или хорошей деятельностью (1175b). Есть вещи более ценные, чем наслаждение; никто не был бы доволен, если бы ему пришлось прожить жизнь, обладая интеллектом ребенка, даже если бы это было приятно. Каждое животное имеет свойственное ему наслаждение, и свойственное человеку наслаждение связано с разумом.

Это приводит к единственной доктрине в рассматриваемой книге, которая представляет собой не просто выражение здравого смысла. Счастье заключается в добродетельной деятельности, а совершенное блаженство — в наилучшей деятельности, которая является созерцательной. Созерцание предпочтительнее, чем война, или политика, или любая другая практическая карьера, потому что оно дает досуг, а досуг существенно необходим для счастья. Практическая добродетель приносит лишь второстепенный род счастья; высшее счастье заключается в применении разума, так как разум более, чем что-либо другое, *есть* человек. Человек не может *целиком* отдаться созерцанию, но, поскольку он таков, он причастен к жизни богов. «Деятельность божества, будучи самою блаженною, есть созерцательная деятельность». Из всех человеческих существ философ ближе всех к божеству в своей деятельности, а поэтому он самый счастливый и самый лучший.

«Кажется, наиболее приятен богу тот человек, который поступает сообразно разуму, служит разуму и лучшим образом пользуется им. Если действительно боги несколько пекутся о людских делах, а это кажется так, то естественно богам радоваться тому, что есть прекраснейшего и родственнейшего им

(а таков ведь разум), и естественно награждать тех, которые разум, более всего любят и почитают, — награждать за заботу и правильное и прекрасное пользование тем, что любимо богами. Вполне ясно, что все это более всего подходит к мудрецу. Итак, он более всех любим богами, он же и наиболее блаженный. Следовательно, и этим способом выходит, что мудрец есть более блаженный» (1179a).

Этот отрывок фактически является заключительной частью «Этики»; последующие несколько параграфов служат переходом к политике.

Давайте же теперь решим, что нам думать о достоинствах и недостатках «Этики». Этика в отличие от многих других предметов, рассмотренных греческими философами, не сделала никаких определенных шагов вперед в смысле достоверных открытий; в этике нет ничего *познанного* в научном смысле. Поэтому нет оснований, почему трактат о ней должен быть в какой-то мере ниже современного. Когда Аристотель рассуждает об астрономии, мы определенно можем сказать, что он неправ, но когда он обсуждает вопросы этики, мы не можем сказать с той же определенностью, прав он или неправ. В общем и целом есть три вопроса, которые мы можем задать относительно этики Аристотеля или любого другого философа: 1) является ли она внутренне последовательной, 2) последовательно ли она вытекает из остальных взглядов автора, 3) дает ли она ответ на этические проблемы, созвучные нашим этическим чувствам? Если ответ на первый или второй вопрос будет отрицательный, то философ, о котором идет речь, допустил какую-то ошибку в своих логических построениях. Но если ответ на третий вопрос будет отрицательным, мы не имеем права сказать, что он ошибается; у нас есть право сказать лишь, что он нам не нравится.

Рассмотрим один за другим эти три вопроса в отношении этической теории, изложенной в «Никомаховой этике»

1) В целом книга внутренне последовательна, за исключением нескольких не очень важных сторон. Доктрина, согласно которой благо есть счастье и счастье состоит в успешной деятельности, разработана хорошо. Доктрина, согласно которой каждая добродетель — это среднее между двумя крайностями, хотя и весьма искусно развиваемая, менее удачна, поскольку она неприменима к интеллектуальному созерцанию, которое, как сказано, есть лучший вид деятельности. Можно утверждать, что доктрина золотой середины предназначена для применения только к практическим, а не к интеллектуальным добродетелям. Может быть, если взглянуть с другой точки зрения, положение законодателя несколько двусмысленно. Он должен побудить детей и молодежь приобрести привычку к свершению добрых дел — привычку, которая в конце концов приведет их к тому, что они будут находить удовольствие в добродетели и

поступать добродетельно без принуждения со стороны закона. Ясно, что законодатель мог бы столь же успешно заставить молодёжь приобрести дурные привычки; чтобы избежать этого, он должен обладать всей мудростью платоновского опекуна; а если этого не избегать, пропадает тот аргумент, что добродетельная жизнь дает наслаждение. Однако эта проблема принадлежит скорее к области политики, а не этики.

2) Этика Аристотеля во всех отношениях согласуется с его метафизикой. В самом деле, его метафизические теории сами по себе являются выражением этического оптимизма. Он верит в научное значение конечных целей, а это включает и веру в то, что цель управляет ходом развития вселенной. Он думает, что в основном такие изменения, как те, которые воплощают рост организованности или «формы» (и по существу являются добродетельными действиями), таковы, которые благоприятствуют этой тенденции. Верно, что большая часть его практической этики не является особенно философской и является скорее результатом наблюдения над человеческой практикой, но эта сторона его доктрины, хотя она может быть независимой от его метафизики, согласуется с ней.

3) Когда мы начинаем сравнивать этические вкусы Аристотеля с нашими собственными, мы находим прежде всего, как уже замечено, признание неравенства, неприемлемого для более современного общественного мнения. У него не только нет возражений против рабства или против господства мужей и отцов над женами и детьми, но утверждается, что лучшее, по существу, предназначено для немногих — людей великодушных и философов. Из этого следует, казалось бы, что большинство человечества — лишь средство для производства немногих правителей и мудрецов. Кант отстаивал то мнение, что каждое человеческое существо является конечной целью само по себе, и это можно принять как выражение взгляда, принесенного христианством. Однако в воззрениях Канта имеется логическая трудность, поскольку они не дают средств к тому, чтобы достигнуть решения там, где сталкиваются интересы двух людей. Если каждый из них представляет конечную цель сам по себе, как же мы найдем принцип, чтобы определить, кто из них должен пойти на уступки? Такой принцип должен относиться скорее к обществу, чем к индивиду. В самом широком смысле слова, это должен быть принцип «справедливости». Бентам и утилитаристы истолковывают «справедливость» как «равенство»: когда интересы двух людей сталкиваются, правильным решением будет то, которое принесет в итоге наибольшее счастье, независимо от того, кто из двух будет им наслаждаться или как оно будет разделено между ними. Если хорошему человеку дается счастья больше, чем плохому, — это потому, что в конце концов общее счастье увеличилось благодаря вознаграждению добродетели и наказанию порока, а не из-за конечной этической доктрины, со-

гласно которой доброе заслуживает большего, чем злое. Справедливость, с данной точки зрения, состоит в оценке лишь количества связанного с этим счастья, без какого-либо преимущества для одного индивида или класса по сравнению с другим. Греческие философы, включая Платона и Аристотеля, имели иную концепцию справедливости, и именно эта точка зрения все еще широко преобладает. Они полагали — первоначально на основе, заимствованной из религии, — что каждая вещь или человек имеет свою собственную, соответственную сферу, преступить которую «несправедливо». Некоторые люди, в силу своего характера и склонностей, имеют более широкую сферу, чем другие, и если они пользуются большей долей счастья — в этом нет несправедливости. Эта точка зрения принята Аристотелем как сама собой разумеющаяся, но основа ее, коренящаяся в первобытной религии (эта основа ясна у наиболее ранних философов), уже не видна в его трудах.

У Аристотеля почти полностью отсутствует то, что можно назвать благожелательством или филантропией. Страдания человечества, насколько он отдаст себе в них отчет, не трогают его эмоционально; он утверждает, по рассудку, что они — зло, но нет доказательства, что они делают его несчастным, за исключением тех случаев, когда страдающими оказываются его друзья.

Вообще «Этика» бедна эмоциями, чего нельзя сказать о произведениях более ранних философов. В рассуждении Аристотеля о человеческих делах есть что-то слишком самодовольное и успокоенное; кажется, забыто все, что заставляет людей страстно интересоваться друг другом. Даже его оценка дружбы прохладна. Он не показывает и признака, что сам знал какие-либо из тех переживаний, при которых трудно не потерять рассудок; по-видимому, ему неизвестны все самые глубокие стороны моральной жизни. Можно сказать, что он оставляет без внимания всю сферу человеческих переживаний, связанных с религией. Все, что он имеет сказать, будет полезно обеспеченным людям с неразвитыми страстями; но ему нечего сказать тем, кто одержим богом или дьяволом, или тем, кого видимое несчастье доводит до отчаяния. По этим основаниям мне кажется, что его «Этике», несмотря на ее славу, не хватает внутренней значимости.

Глава XXI

ПОЛИТИКА АРИСТОТЕЛЯ

«Политика» Аристотеля интересна и в то же время важна: интересна она тем, что показывает предрассудки, общие образованным грекам его времени, а важна как источник многих принципов, влияние которых сохранилось до конца средних веков. Я не думаю, чтобы в ней было много такого, что оказалось бы практически полезным для государственных деятелей наших дней, но многое проливает свет на борьбу партий в различных частях эллинского мира. В ней мало сведений о методах управления в неэллинских государствах. Правда, там имеются ссылки на Египет, Вавилонию, Персию и Карфаген, но, за исключением относящегося к Карфагену, все они несколько поверхностны. Нет упоминания об Александре, и никак не осознается то коренное преобразование, которое он внес в мир. Все рассуждения касаются городов-государств, и отсутствует предвидение их упадка. Греция благодаря тому, что она делилась на независимые города, была лабораторией для политических экспериментов. Но от времен Аристотеля до возвышения итальянских городов в средние века не было ничего такого, к чему приложимы были эти эксперименты. Во многом тот опыт, к которому обращался Аристотель, имел большее отношение к современному миру, чем к любому такому, который просуществовал тысячу пятьсот лет после того, как была написана его книга.

Там есть много интересных полутных замечаний; некоторые из них можно отметить, прежде чем мы примемся за политическую теорию. Так, мы узнаем, что Еврипид, когда он пребывал при дворе македонского царя Архелая, был обвинен неким Декамником в том, что у него дурно пахнет изо рта. Чтобы утихомирить ярость Еврипида, царь дал ему разрешение избить Декамника бичом, что Еврипид и сделал. Прождав много лет, Декамник присоединился к заговору, целью которого было убить царя; заговор этот был успешно осуществлен, но к этому времени Еврипид уже скончался. Мы узнаем, что зачинать детей следует зимой, когда ветер дует с севера; что нужно тщательно избегать непристойностей, потому что «постыдные слова ведут к постыдным действиям», и что непристойность невозможно терпеть нигде, кроме храмов, где закон разрешает даже сквернословие. Люди не должны жениться слишком молодыми, потому что в этом случае дети будут слабыми и женского пола, жены станут распутными, а мужья зачахнут, останутся низкорослыми

Подходящим возрастом для вступления в брак мужчины является тридцать семь лет, женщины — восемнадцать.

Мы узнаем, как Фалес, когда стали насмехаться над его бедностью, скупил в рассрочку все прессы для выдавливания оливкового масла и благодаря этому получил возможность назначать за их использование монопольные цены. Он сделал это, чтобы показать, что философы *умеют* наживать деньги и если они остаются бедными, то потому, что у них есть предмет, более важный для размышлений, чем деньги. Все это, однако, говорится попутно; пора перейти к более серьезным вопросам.

Книга начинается указанием на важное значение государства; это высшего рода сообщество и направлено оно к величайшему благу. По времени сначала шла семья; она строилась на двух основных взаимоотношениях — мужчины и женщины, господина и раба, причем оба эти вида отношений естественны. Несколько объединенных семей образуют селение; несколько селений — государство, при условии, что число объединяемых селений достаточно велико, чтобы удовлетворять собственные потребности. Государство, хотя оно появилось позднее, чем семья, по своей природе стоит выше семьи и даже выше индивида, ибо «то, чем становится каждая вещь в своем полном развитии, мы называем ее натурой», а человеческое общество в полном своем развитии есть государство, и целое выше части. Изложенная здесь концепция — это концепция *организма*: рука, когда тело уничтожено, не является более рукою, говорит он. Здесь подразумевается, что рука должна определяться своей функцией — схватывать, которую она может осуществлять только тогда, когда присоединена к живому телу. Подобным же образом индивид не может выполнить своей функции, не являясь частью государства. Тот, кто основал государство, говорит Аристотель, был величайшим из благодетелей, ибо без *закона* человек — худшее из животных, а закон своим существованием обязан государству. Государство не есть только общество для обмена и для предотвращения преступлений: «...целью государства служит благая жизнь... Само же государство представляет собою общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни» (1280a) «Государственное общение имеет в виду проявление прекрасной деятельности, а не просто только совместное жительство» (1281a).

Поскольку государство формируется из хозяйств, каждое из которых состоит из одной семьи, обсуждение политики должно начаться с семьи. Основное в этом обсуждении связано с рабством, так как в античном мире рабы всегда считались частью семьи. Рабство целесообразно и правильно, но раб, *естественно*, должен быть ниже хозяина. От рождения одни предназначены подчиняться, другие — управлять; человек, который по рожде-

нию принадлежит не самому себе, а другому человеку, является по природе рабом. Рабы не должны быть греками, а должны принадлежать к низшей расе, менее одухотворенной (1255a и 1330b). Для прирученных животных лучше, когда ими управляет человек; это относится и к тем людям, которые ниже по природе: для них лучше, когда ими управляют высшие. Можно сомневаться, оправдана ли практика превращения в рабов военнопленных; сила, которая приводит к победе в войне, как будто подразумевает высшую добродетель, но это бывает не всегда. Война, однако, справедлива, когда ведется против тех, кто, хотя и предназначен природой быть управляемым, не желает подчиняться (1256b); в этом случае подразумевается, что обращать в рабство побежденных правильно. Казалось бы, этого достаточно для того, чтобы оправдать любого когда-либо жившего завоевателя, ибо ни один народ не пожелает признать, что он природой предназначен быть управляемым, и единственным свидетельством о намерениях природы может служить исход войны. Поэтому в каждой войне победители оказываются правы, а побежденные — неправы. Весьма удовлетворительно!

Затем следует рассуждение о торговле, которое оказало глубокое влияние на схоластическую казуистику. Вещь может быть использована двумя способами (правильно и неправильно); например, башмак можно носить, то есть использовать правильно, или его можно обменять, что будет неправильным его использованием. Отсюда следует, что есть что-то унижающее в том, чтобы быть сапожником, поскольку сапожник, для того чтобы жить, вынужден обменивать башмаки. Розничная торговля, оказывается, не является естественной частью искусства наживать богатство (1257a). Естественный путь к приобретению богатства — это искусное управление домашним хозяйством и землями. Богатству, наживаемому таким путем, есть предел, но нет границ богатству, наживаемому торговлей. Торговля имеет отношение к *деньгам*, но богатство не есть накопление монеты. Богатство, приобретаемое торговлей, справедливо ненавидят, потому что оно неестественно: «Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовничество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: цель денежных знаков — облегчить меновую торговлю, взимание же процентов ведет именно к росту денег... Описанный род наживы состояния оказывается противоестественным по преимуществу».

О том, что следует из этого авторитетного заявления, можно прочесть в книге Тоуни «Религия и подъем капитализма». Но, хотя на сообщаемые им факты можно положить, его комментарии пристрастны в пользу докапиталистического строя.

«Ростовничество» означало всякую ссуду под проценты, а не только, как теперь, кабальные долговые ссуды. Со времен

древних греков до нынешних дней человечество — или по крайней мере наиболее развитая в экономическом отношении часть его — делилось на должников и кредиторов; должники не одобряли процентов, а кредиторы одобряли их. Почти всегда землевладельцы были должниками, а люди, занятые торговлей, — кредиторами. Точка зрения философов, за малым исключением, совпадала с денежными отношениями их класса. Греческие философы или принадлежали к классу землевладельцев, или служили ему; поэтому они неодобрительно относились к процентам. Средневековые философы были церковниками, а основную собственность церкви составляли земли, поэтому они не видели необходимости в пересмотре мнения Аристотеля. Их возражения против ростовщичества подкреплялись антисемитизмом, так как наиболее быстро оборачивающийся капитал принадлежал евреям. Церковники и бароны вступали в борьбу между собой, иногда очень ожесточенную, но они могли объединяться против злого еврея, который помогал им пережить времена плохого урожая, давая деньги займы, и считал, что заслуживает некоторого вознаграждения за свою бережливость.

С Реформацией положение изменилось. Многие из самых убежденных протестантов были дельцами, для которых давать займы под проценты было очень важно.

Последовательно сначала Кальвин, а затем и другие протестантские богословы санкционировали проценты. Наконец, католическая церковь была вынуждена последовать этому примеру, потому что старые запрещения не соответствовали новому миру. Философы, чьи доходы имели своим источником университетские вклады, относились к процентам благосклонно с тех пор, как перестали быть церковнослужителями и потому не были более связаны с землевладением. Сколько угодно теоретических доводов в поддержку экономически удобной точки зрения имелось на каждой исторической ступени.

↓ Аристотель критикует «утопию» Платона с разных сторон. Прежде всего очень интересны его комментарии, согласно которым «утопия» приписывает слишком много единства государству и превращает его в индивид. Затем идут аргументы против предлагаемой отмены семьи, такие, которые невольно приходят на ум каждому читателю. Платон думает, что человек, просто называя «сыном» всякого, кто по возрасту мог бы быть таким, приобретет ко всем молодым людям те чувства, которые сейчас испытывают отцы к своим настоящим сыновьям; то же относится и к наименованию «отец». Аристотель, напротив, говорит, что общее многим людям пользуется наименьшей заботой и если «сыновья» будут общими для многих «отцов», они вообще окажутся заброшенными, о них не станут заботиться; лучше быть двоюродным братом на самом деле, чем «сыном» в платоновском смысле; план Платона сделал бы любовь слишком бессодержательной. Затем имеется следующий любопытный

довод: поскольку воздержание от супружеской измены является добродетелью, было бы жаль иметь такую социальную систему, которая отменяет эту добродетель и соотносительный к ней порок (1263b).

Затем задается вопрос: если женщины станут общими, кто будет вести хозяйство? Однажды я написал очерк, называемый «Архитектура и социальная система», в котором указывал, что все, кто отождествляет коммунизм с отменой семьи, защищают также и коммунальное жилье для большого числа людей с общими кухнями, столовыми и детскими. Эту систему можно охарактеризовать как монастыри без обета безбрачия. Все это существенно для проведения в жизнь планов Платона, но, безусловно, столь же невозможно, как многое другое, им рекомендованное.

Платоновский коммунизм¹ раздражает Аристотеля. Он привел бы, заявляет Аристотель, к взрыву гнева против ленивых и к такого рода ссорам, которые обычны для людей, путешествующих совместно. Лучше, если каждый будет заниматься своими делами. Собственность должна быть частной, но у людей следует воспитывать чувство благоговительности, так чтобы использование этой собственности было в основном общим. Благоговительность и щедрость — добродетели, а без частной собственности они невозможны. Наконец, говорится, что, если бы планы Платона были хороши, кто-нибудь выдумал бы их раньше². Я не согласен с Платоном, но если бы что-либо и могло заставить меня с ним согласиться, то это доводы Аристотеля, выдвигаемые против него.

Как мы уже видели в связи с вопросом о рабстве, Аристотель не верит в равенство; хотя он и допускает подчинение рабов и женщин, однако все еще остается вопросом, должны ли все *граждане* быть политически равными. Некоторые, говорит он, считают это желательным на том основании, что все революции имеют своей целью урегулирование собственности. Он отвергает этот довод, утверждая, что величайшие преступления совершаются скорее от избытка, чем от недостатка; никто не становится тираном, чтобы не чувствовать холода.

Правительство тогда хорошо, когда его целью является благо всего общества, и плохо, когда оно заботится только о себе. Есть три рода хороших правительств: монархия, аристократия и конституционное правление (или полития); есть три

¹ Автор, употребляя термин «платоновский коммунизм», исходит из некоторых буржуазных социологических концепций, неправильно истолковывающих реакционную утопическую республику Платона, которая, по словам К. Маркса, «представляет собою лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя» как коммунистическую. — *Прим. ред.*

² Ср. речь Нудия в книге Сиднея Смита: «Если бы это предложение было здравым, разве саксы прошли бы мимо него? Разве датчане пренебрегли бы им? Разве оно ускользнуло бы от мудрости норманов?» (цитирую по памяти).

плохих — тирания, олигархия и демократия. Существует также много смешанных промежуточных форм. Надо отметить, что плохие и хорошие правления определяются этическими качествами тех, кто находится у власти, а не формой конституции. Это, однако же, верно лишь отчасти. Аристократия есть правление людей добродетельных, олигархия — правление богатых. Аристотель же не считает богатство и добродетель понятиями строго синонимичными. В соответствии с доктриной золотой середины он утверждает, что умеренный достаток скорее всего ассоциируется с добродетелью:

«...не добродетели приобретаются и охраняются внешними благами, но, наоборот, внешние блага приобретаются и охраняются добродетелями; ...частье в жизни — будет ли оно для людей выражаться в наслаждении, или в добродетели, или и в том и в другом — сопутствует тем людям, которые в прензбытке украшены чистым сердцем и тонким разумом и которые обнаруживают умеренные требования в деле приобретения внешних благ в гораздо большей степени, нежели тем, которые обладают внешними благами в большей степени, чем это нужно, тогда как в благах внутренних у них ощущается недостаток».

Поэтому есть разница между правлением лучших (аристократия) и богатейших (олигархия), ибо лучшие, по-видимому, обладают только умеренным состоянием. Есть также разница между демократией и политией (кроме этической разницы в правлении), ибо то, что Аристотель называет «политией», сохраняет некоторые элементы олигархии (1293b). Но между монархией и тиранией разница лишь этическая.

Он видит различие между олигархией и демократией в экономическом статусе правящей партии: олигархия есть то, где богатые управляют, не принимая в расчет бедных; демократия — то, где власть находится в руках нуждающихся и они пренебрегают интересами богатых.

Монархия лучше, чем аристократия, аристократия лучше, чем полития. Но хуже всего коррупция лучших, поэтому тирания хуже, чем олигархия, а олигархия хуже, чем демократия. Таким путем Аристотель приходит к ограниченной защите демократии: поскольку большинство существующих правлений плохо, среди этих правлений демократию можно считать лучшей.

Греческая концепция демократии была во многих отношениях более крайней, чем наша; например, Аристотель говорит, что избирать управителей — олигархично, а назначать их по жребию — демократично. В экстремистских демократиях собрание граждан было выше закона и решало каждый вопрос независимо ни от чего. Афинские суды составлялись из большого числа граждан, избираемых по жребию и не имевших никакой юридической помощи; они, разумеется, легко поддавались красноречию ораторов или партийным страстям. Когда критикуют демократию, надо понимать, что имеется в виду именно это.

В этом месте у Аристотеля есть пространное рассуждение о причинах революции. В Греции революции были столь же часты, как недавно в Латинской Америке, поэтому Аристотель обладал большим опытом, на основе которого он мог делать выводы. Основной причиной революций являлись конфликты между олигархами и демократами. Демократия, говорит Аристотель, возникает из убеждения, что люди, равно свободные, должны быть равны во всех отношениях; олигархия возникает из того факта, что люди, в каком-нибудь отношении высшие, претендуют на слишком многое. Обе формы правления имеют некоторого рода оправдания, но не лучшего сорта (1301a). «По этой-то причине те или другие классы гражданского населения, исходя из указанных предпосылок, раз они не получают своей доли в государственном управлении, обнаруживают попытки к мятежу». Демократические правления менее подвержены революции, чем олигархии, потому что олигархи могут поссориться друг с другом. Олигархи, по-видимому, были весьма энергичными людьми. В некоторых городах, оказывается, они давали такую клятву: «Я неизменно буду врагом народа и буду причинять ему такой вред, какой только смогу».

Современные реакционеры не так откровенны.

Три фактора необходимы для предотвращения революции: правительственная пропаганда в процессе воспитания; уважение к закону, даже в мелочах; справедливость в законе и управлении, то есть «равенство по достоинству и при котором каждый пользуется тем, что ему (по праву) принадлежит» (1307a, 1307b, 1310a).

Аристотель словно никогда не осознает трудности установления «равенства по достоинству». Если это будет истинная справедливость, то «достоинством» должна быть добродетель. Ну, а добродетель трудно измерить, и она является объектом партийных споров. Поэтому в политической практике имеется тенденция измерять добродетель доходом; различие между аристократией и олигархией, которое пытается провести Аристотель, возможно только там, где имеется прочно установившаяся родовая знать. Если там будет существовать многочисленный класс богатых людей, не принадлежащих к знати, их придется допустить к власти из опасения, что они совершат переворот. Наследственная аристократия не может надолго удержать власть в своих руках, за исключением тех мест, где земля является почти единственным источником богатства. Все социальное неравенство, в конце концов, — это неравенство в доходах. Довод в пользу демократии частично таков: попытка достичь «справедливости по достоинству», основанная на любых иных достоинствах, кроме богатства, обречена на провал. Защитники олигархии стремятся доказать, будто доход пропорционален добродетели; пророк говорит, что он никогда не видал праведника, просящего милостыню; Аристотель думает, что хорошие люди

получают примерно такой же доход, как он сам, — не слишком большой и не слишком маленький. Но такое мнение является абсурдным. Всякая иная «справедливость», по сравнению с абсолютным равенством, будет практически вознаграждать какое-нибудь качество, совершенно отличное от добродетели, и поэтому должна быть осуждена.

Интересен раздел, посвященный тирании. Тиран стремится к богатству, тогда как царь стремится к почестям. У тирана охрана продажная, тогда как у царя охрана состоит из его граждан. Тираны в основном являются демагогами, добивающимися власти, обещая защитить народ от знати. В ироническом макиавеллевском тоне Аристотель поясняет, что должен делать тиран, чтобы удержать власть. Он должен предотвращать возвышение любого человека, обладающего исключительными достоинствами, предавая его казни, если это необходимо. Он должен запретить совместные обеды, всякие сборы и любое образование, способное вызвать оппозиционные чувства. Не должно быть литературных собраний или диспутов. Он должен помешать людям близко сходитья друг с другом и взять их общественную жизнь под свой надзор. Он должен нанимать шпионов, подобных женщинам-сыщикам в Сиракузах. Он должен сеять раздоры и приносить обнищание своим подданным. Он должен держать их занятыми: все время занимать их величественными работами широкого масштаба, как это делали цари Египта, заставляя строить пирамиды. Он должен дать права рабам и женщинам, чтобы сделать их осведомителями. Он должен вести войны, чтобы его подданные были чем-нибудь заняты и всегда нуждались в руководителе (1313а, б).

Как ни печально, из всей книги это рассуждение ближе всего подходит к современности. В заключение Аристотель говорит: нет ничего слишком низкого для тирана. Однако, замечает он, есть и другой метод сохранения тирании, а именно умеренность и притворная религиозность. И нельзя с уверенностью решить, какой метод окажется более успешным.

Далее следует длинное рассуждение с целью доказать, что иноземное завоевание еще не означает конец государства. Это рассуждение показывает, что многие придерживались точки зрения империализма. Правда, он делает одно исключение — захват «рабов от природы» правилен и справедлив. По мнению Аристотеля, это оправдало бы войны против варваров, но не против греков, ибо ни один грек не является «рабом от природы». В общем война есть только средство, но не цель; город, изолированный от всего мира, причем такой, что завоевание его невозможно, может быть счастлив; государствам, живущим изолированно, незачем быть бездеятельными. Бог и вселенная деятельны, хотя иноземные завоевания для них невозможны. То благополучие, к которому должно стремиться государство, достигается поэтому не войнами, а мирной деятельностью,

хотя война может быть иногда необходимым средством для этого.

Отсюда возникает вопрос: как велико по размерам должно быть государство? Мы узнаем, что крупные города никогда хорошо не управляются, так как большие массы не способны вести себя дисциплинированно. Государство должно быть достаточно большим, чтобы в той или иной степени удовлетворять собственные потребности, но оно не должно быть слишком велико для конституционного правления. Оно должно быть достаточно малым, чтобы граждане знали друг друга по репутации, иначе выборы и судебные процессы не будут вестись правильно. Территория его должна быть достаточно мала, настолько, чтобы всю ее можно было обозреть с вершины холма. Мы узнаем, что государство должно (в одно и то же время) само удовлетворять свои потребности (1326b) и иметь экспорт и импорт — внешнюю и внутреннюю торговлю (1327a). Это кажется непоследовательным.

Люди, живущие на свой заработок, не должны получать гражданских прав. «Ремесленники не имеют прав гражданства, как и вообще всякий другой класс населения, деятельность которого не направлена на служение добродетели» (1329a). Граждане не могут быть землепашцами, так как им, гражданам, нужно свободное время. Граждане должны владеть собственностью, а землепашцы обречены быть рабами другой расы. «Если право собственности должно принадлежать гражданам, то ясно, что землепашцы должны быть рабами. не эллинского происхождения» (1330a). Северные расы, как нам сообщают, энергичны, мужественны; южные — более умны, сообразительны; стало быть, рабы должны принадлежать к южным расам, поскольку возникнут большие неудобства, если они будут мужественными. Только греки одновременно и мужественны и умны; ими лучше управлять, чем варварами. И если бы они объединились, они могли бы править всем миром (1327b). В этом месте можно было бы ожидать ссылки на Александра, но ее нет.

Что касается размеров государства, Аристотель делает ту же ошибку, что и многие современные нам либералы, только в ином плане. Государство должно быть способно защитить себя в войне, и даже, если какая-то свободная от предраассудков культура может выжить, защитить себя без очень большого напряжения. Насколько велико должно быть в связи с этим государство, зависит от техники ведения войны и от развития промышленности. В дни Аристотеля город-государство уже устарел, потому что не мог защитить себя от нападения Македонии. В наше время Греция в целом, включая Македонию, устарела в этом смысле (что было недавно доказано). Проповедовать полную независимость Греции или любой другой небольшой страны теперь так же бесполезно, как защищать полную независимость одного города, всю территорию которого

можно обозреть с вершины холма. Не может быть подлинной независимости у государства или союза, за исключением достаточно мощного, чтобы отразить все попытки иноземного захвата собственными усилиями. Ничто меньшее, чем Америка, объединенная с Британской империей, не удовлетворит такому требованию; но возможно, что и это объединение окажется слишком малым¹.

Книга в форме, дошедшей до нас, кажется незаконченной; завершается она рассуждением о воспитании. Воспитание, конечно, предназначено только для тех детей, которые собираются стать гражданами; рабов можно учить полезным искусствам, таким, как кулинария, но эти искусства не являются частью образования. Гражданин должен формироваться по образцу того правления, при котором он живет, и поэтому в воспитании должна быть разница в зависимости от того, является ли город, о котором идет речь, олигархическим или демократическим. Здесь Аристотель, однако, имеет в виду, что все граждане участвуют в управлении государством. Дети должны обучаться тому, что полезно для них, но без опошления; например, их не следует учить ни одному из ремесел, которые уродуют тело или которые дают возможность зарабатывать деньги. Атлетикой они должны заниматься умеренно, чтобы не приобрести профессиональной ловкости, мальчики, тренирующиеся для Олимпийских игр, портят свое здоровье; это доказывается тем фактом, что побеждавшие в мальчишеском возрасте редко бывали победителями, когда становились мужчинами. Детей следует учить рисованию, чтобы они понимали красоту человеческих форм; их также следует научить ценить те рисунки и скульптуры, которые выражают моральные идеи. Их можно учить пению, игре на музыкальных инструментах — настолько, чтобы они могли наслаждаться музыкой критически, но не настолько, чтобы они стали искусными исполнителями, так как ни один свободный человек не будет играть или петь, если он не пьян. Конечно, они должны учиться читать и писать, несмотря на полезность этих искусств. Но целью воспитания является «добродетель», а не польза. То, что Аристотель имеет в виду, говоря о «добродетели», он разъяснил нам в своей «Этике», на которую в этой книге часто ссылается.

Основные положения Аристотеля, выраженные в его «Поли-тике», весьма отличаются от положений любого современного нам писателя. Цель государства, по его мнению, — воспитывать культурных людей, у которых ум аристократа соединяется с любовью к наукам и искусству. Такое соединение в своем высшем совершенстве существовало в Афинах времен Пе-

¹ Эти рассуждения Рассела о государстве относятся к тому периоду его общественной и философской деятельности, когда он придерживался взглядов о необходимости создания «мирового государства» под эгидой США — *Прим. ред.*

Перикла — не в широких массах населения, но среди зажиточных людей. Оно начало распадаться в последние годы жизни Перикла. Простонародье, не обладавшее культурой, поднялось против друзей Перикла, которые вынуждены были защищать привилегии богатых путем предательства, убийств, незаконного деспотизма и другими столь же неблагоприятными методами. После смерти Сократа фанатизм афинской демократии уменьшился и хотя Афины остались центром культуры древности, но политическая власть перешла к другому городу-государству. На протяжении всего позднего античного периода власть и культура были обычно разделены: власть была в руках грубых солдат, культура же принадлежала грекам, которые не имели власти, и часто рабам. Это только в некоторой степени правильно в отношении Рима в дни его величия, но это очень верно для периода до Цицерона и после Марка Аврелия. После вторжения варваров «благородными» были северные варвары — люди, чья культура была культурой хитрых южных церковников. Это положение в той или иной мере сохранялось до эпохи Возрождения, когда миряне начали приобщаться к культуре. С эпохи Возрождения греческая концепция правительств, состоящих из культурных благородных людей, начинает постепенно превалировать все больше и достигает расцвета в XVIII веке.

Этому состоянию дел положили конец различные обстоятельства, прежде всего демократия, воплощенная во Французской революции, с ее последствиями. Культурные люди, подобные Периклу, должны были защищать свои привилегии от простолюдинов и в ходе этой борьбы сами перестали быть и культурными и благородными. Второй причиной был индустриализм с его научной техникой, весьма отличной от обычной традиционной культуры. Третьей причиной было общедоступное образование, которое давало возможность читать и писать, но не давало культуры, что позволило новому типу демагога вести пропаганду по-новому, как это проявилось в диктатурах.

Так — хорошо это или плохо, — но дни власти культурных людей миновали.

Глава XXII

ЛОГИКА АРИСТОТЕЛЯ

Влияние Аристотеля, очень большое во многих областях, всего сильнее сказалось в логике. В поздний классический период, когда Платон все еще первенствовал в метафизике, Аристотель был признанным авторитетом в логике и оставался им на всем протяжении средних веков. Только в XIII веке христианские философы отвели ему первое место и в области метафизики. Первенство Аристотеля в области метафизики в большой степени было потеряно им в эпоху Возрождения, но первенство в логике за ним сохранилось. Даже сейчас все католические преподаватели философии и многие другие по-прежнему упрямо отвергают открытия современной логики и придерживаются со странной настойчивостью системы столь же явно устарелой, как система Птолемея¹ в области астрономии. Это затрудняет возможность исторически правильно оценить логические взгляды Аристотеля. В наше время его влияние столь враждебно ясному мышлению, что с трудом помнишь, какой огромный шаг вперед он сделал по сравнению со всеми своими предшественниками (включая Платона), какой превосходной, великолепной все еще казалась бы его логическая система, если бы она осталась одной из ступеней прогрессивного развития, вместо того чтобы стать (как это случилось на деле) тупиком в развитии логики, за которым последовало более двух тысяч лет застоя. Рассматривая предшественников Аристотеля, не зачем напоминать читателю, что их труды не были в буквальном смысле слова вдохновенными; поэтому можно хвалить их за способности, за умение, мастерство, не будучи заподозренным в том, что соглашаешься со всеми их доктринами. Иное дело труды Аристотеля. Они все еще, особенно в вопросах логики, являются объектом споров, и их нельзя рассматривать исключительно в историческом аспекте.

Самое важное место в работах Аристотеля в области логики занимает учение о силлогизме. Силлогизм есть доказательство, состоящее из трех частей: большая посылка, меньшая посылка и заключение. Имеется несколько модусов силлогизма, каждому

¹ Сравнивая логическую систему Аристотеля с астрономической системой Птолемея, автор преуменьшает значение логики Аристотеля. Логическая система Аристотеля и астрономическая система Птолемея неравноценны по той роли, которую они играли в становлении научного знания. — *Прим. ред*

из которых схоласты присвоили название. Самым общеизвестным является модус, названный «Barbara».

Все люди смертны (большая посылка).

Сократ — человек (меньшая посылка).

Следовательно, Сократ смертен (заключение).

Или:

Все люди смертны.

Все греки — люди.

Следовательно, все греки смертны.

Аристотель не делает различия между этими двумя модусами, и это, как мы увидим, является ошибкой.

Другие модусы следующие: ни одна рыба не разумна; все акулы — рыбы; следовательно ни одна акула не разумна. Это модус «Celarent».

Все люди разумны; некоторые животные суть люди; следовательно, некоторые животные разумны (это модус «Darii»).

Ни один грек не черен; некоторые люди суть греки; следовательно, некоторые люди не черны (этот модус называется «Ferio»).

Эти четыре модуса составляют «первую фигуру» силлогизма; Аристотель добавляет к ней вторую и третью фигуры, а схоласты — четвертую. Доказано, что три позднейшие фигуры различными способами могут быть сведены к первой.

Из одной посылки может быть сделано несколько заключений. Из посылки «некоторые люди смертны» мы можем заключить, что «некоторые смертны суть люди». Согласно Аристотелю, это можно также вывести из посылки «все люди смертны». Из посылки «ни один бог не смертен» мы можем заключить, что «ни один из смертных — не бог», но из посылки «некоторые люди — не греки» не следует, что «некоторые греки — не люди».

Помимо таких умозаключений, как вышеприведенные, Аристотель и его последователи думали, что всякое дедуктивное умозаключение в строгой формулировке является силлогистическим.

Выводя все имеющие силу модусы силлогизма и выражая любое предполагаемое доказательство в силлогистической форме, можно было бы избежать ошибок в логическом выводе.

Эта система явилась началом формальной логики и как таковая была одновременно и примечательной и важной. Но будучи рассматриваема как завершение, а не как начало формальной логики, она уязвима для критики по трем направлениям:

- 1) В силу формальных недостатков внутри самой системы.
- 2) По причине переоценки силлогизма по сравнению с другими формами дедуктивного доказательства.
- 3) В силу переоценки дедукции как формы доказательства.

Следует сказать несколько слов о каждом из этих трех направлений критики.

1) *Формальные недостатки.* Начнем с двух утверждений: «Сократ — человек» и «все греки — люди». Между двумя этими утверждениями необходимо проводить резкое различие, чего нет в логике Аристотеля. Утверждение «все греки — люди» обычно истолковывается как подразумевающее, что существуют греки; без этого скрытого смысла некоторые силлогизмы Аристотеля необоснованны. Возьмем к примеру: «Все греки — люди, все греки — белые, следовательно некоторые люди белые». Это заключение имеет силу, если речь идет о греках, но не иначе. Если бы мне пришлось сказать «все золотые горы суть горы, все золотые горы суть золотые, следовательно, некоторые горы — золотые», мое заключение было бы ложным, хотя в некотором смысле мои посылки были бы истинными. Если мы хотим, чтобы наше утверждение было более ясным, мы должны разделить единое утверждение «все греки — люди» на два: одно — «имеются греки» и другое — «если нечто является греком, то это человек». Последнее остается чисто гипотетическим и не подразумевает того, что существуют греки.

Таким образом, утверждение «все греки — люди» гораздо более сложно по форме, чем утверждение «Сократ — человек». В утверждении «Сократ — человек» Сократ является субъектом, но в утверждении «все греки — люди» выражение «все греки» не является субъектом, так как обо «всех греках» ничего не сказано ни в утверждении «имеются греки», ни в утверждении «если нечто есть грек, то это человек».

Эта чисто формальная ошибка явилась источником ошибок в метафизике и теории познания. Разберемся в организации нашего знания в разрезе двух суждений: «Сократ смертен» и «все люди смертны». Чтобы узнать, истинно ли суждение «Сократ смертен», большинство из нас довольствуется устным свидетельством; но если это свидетельство надежно, оно должно вести нас назад, к кому-либо, кто знал Сократа и видел его мертвым. Одного осознанного факта — мертвого тела Сократа — вместе со знанием того, что оно называлось «Сократом», достаточно, чтобы уверить нас в смертности Сократа. Но когда утверждается: «все люди смертны», дело меняется. Вопрос о нашем познании таких общих суждений очень труден. Иногда они лишь словесные: известно, что «все греки — люди», ибо ничто не называется греком, если это не человек. В столь общих утверждениях можно удостовериться по словарю. Они ничего не говорят нам о мире, за исключением того, как употреблены слова. Но «все люди смертны» — утверждение не такого вида. Нет ничего логически противоречащего самому себе в понятии бессмертного человека. Мы верим в истинность вышеприведенного суждения на основе индукции, потому что нет такого вполне достоверно установленного случая, чтобы человек жил более чем 150 лет; но это

только делает предложение вероятным, а не достоверным. Оно не может быть достоверным, пока существуют живые люди.

Метафизические ошибки возникают из-за того предположения, что «все люди» являются субъектом суждения «все люди смертны» в том же самом смысле, в каком «Сократ» является субъектом суждения «Сократ смертен». Это позволяет утверждать, что в некотором смысле выражение «все люди» обозначает сущность такого же рода, как та, которая обозначается словом «Сократ». Это привело Аристотеля к утверждению, что в некотором смысле вид является субстанцией. Он старается смягчить это утверждение, но его последователи, особенно Порфирий, проявили меньше осторожности.

Другая ошибка, в которую впадает Аристотель вследствие того же заблуждения, — это мысль, что предикат может быть предикатом исходного субъекта. Если мы говорим «Сократ — грек, все греки — люди», то Аристотель думает, что люди являются предикатом для «грека», тогда как «грек» — это предикат для «Сократа», и очевидно, что и «люди» — предикат для «Сократа». Но фактически «люди» — не предикат для «грека». Таким образом, различие между именами и предикатами, или, на языке метафизики, между всеобщим и особенным, стирается, причем с губительными последствиями для философии. Одной из путаниц, возникших из всего этого, было предположение, что класс с одним лишь членом идентичен с этим членом. Это сделало невозможной правильную теорию числа *один* и привело к бесконечным дурным метафизическим рассуждениям по поводу единицы.

2) *Переоценка силлогизма.* Силлогизм является лишь одним из видов дедуктивного доказательства. В математике, которая полностью дедуктивна, силлогизмы вряд ли когда-либо встречаются. Конечно, можно было бы переписать математические доказательства в форме силлогизмов, но это было бы чрезвычайно искусственно и не сделало бы их убедительнее. Возьмем, к примеру, арифметику. Если я куплю товар стоимостью в 4 доллара 63 цента и предложу в уплату банкнот в 5 долларов, сколько мне причитается сдачи? Представлять эту простую арифметическую задачу в форме силлогизма было бы абсурдно и вело бы к сокрытию подлинной природы доказательства. И еще: в логике имеются несиллогистические выводы, такие, как «лошадь — животное, следовательно, голова лошади является головой животного». Обоснованные силлогизмы в действительности существуют только среди некоторых обоснованных дедукций и не имеют логического преимущества перед другими. Попытка отдать силлогизму предпочтение в дедукции направила философов на неверный путь в отношении природы математических рассуждений. Кант, понимая, что математика не силлогистична, заключает, что она использует сверхлогические прин-

ципы, которые, однако, он считал столь же достоверными, как и принципы логики. Подобно своим предшественникам, хотя и по-иному, Кант был введен в заблуждение чувством уважения к Аристотелю.

3) *Переоценка дедукции.* Греки вообще придавали дедукции как источнику знания больше значения, чем современные философы. В этом Аристотель не так виноват, как Платон; он неоднократно признавал важность индукции и уделил значительное внимание вопросу о том, как мы устанавливаем исходные посылы, от которых должна отправляться дедукция. Тем не менее он, как и другие греки, в своей теории познания отвел неподобающе высокое место дедукции. Допустим, мы согласимся, что мистер Смит смертен, и мы свободно можем сказать, что знаем это, ибо мы знаем, что все люди смертны. Но в действительности мы знаем не то, что «все люди смертны», а скорее что-то вроде: «все люди, рожденные более полутора года лет назад, — смертны, и таковы же почти все люди, рожденные более ста лет назад». Таково наше основание для того, чтобы думать, что мистер Смит умрет. Но это доказательство является индукцией, а не дедукцией. Оно обладает меньшей убедительностью, чем дедукция, и дает только вероятное, а не достоверное знание; но, с другой стороны, оно дает новое знание, которого нет в дедукции. Все важные выводы, вне логики и чистой математики, индуктивны, а не дедуктивны; единственными исключениями являются юриспруденция и теология, каждая из которых выводит свои исходные принципы из не подлежащего обсуждению текста, а именно из свода законов или из священного писания.

Кроме «Первой Аналитики», которая трактует силлогизм, другие логические произведения Аристотеля также имеют важное значение в истории философии. Одним из них является небольшая работа «Категории». Неоплатоник Порфирий написал к ней комментарий, который оказал весьма заметное влияние на средневековую философию. Но пока оставим без внимания Порфирия и ограничимся Аристотелем.

Что именно подразумевается под словом «категория» у Аристотеля, у Канта и у Гегеля, я, признаться, никогда не был в состоянии понять. Я лично не верю, что термин «категория» может в какой-либо мере быть полезен в философии как представляющий ясную идею. У Аристотеля есть десять категорий: сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и страдание. Дается только единственное определение «категорий»: это «выражения, которые ни в коей мере не означают чего-то сложного», — а затем следует вышеприведенный список. Суть этого определения, по-видимому, та, что каждое слово, смысл которого не составлен из смыслов других слов, означает сущность, или количество, или что-либо еще. Нет указаний на какой-либо принцип, на основании которого был составлен список из десяти категорий.

Субстанция — это прежде всего то, что не может быть ни предикатом какого-либо субъекта, ни находиться в субъекте. Говорят, что вещь «находится в субъекте», и хотя она не является частью субъекта, но не может существовать без него. Какие даются примеры? Образчик грамматического знания, которое находится в душе, и некая белизна, которую может иметь тело¹. Субстанция в вышеуказанном первоначальном смысле является индивидуальной вещью, лицом или животным. Но во втором смысле вид или род, то есть «человек» или «животное», может быть назван сущностью. Этот второй смысл кажется недоказуемым и дал возможность более поздним писателям пуститься во множество дурных метафизических рассуждений.

«Вторая Аналитика» — работа, касающаяся в основном вопроса, который должен привести в затруднение любую дедуктивную теорию, а именно: как получаются исходные посылки? Поскольку дедукция должна из чего-то исходить, мы должны начать с чего-то недоказанного, уясненного каким-либо иным способом, чем наглядная демонстрация. Я не буду приводить теорию Аристотеля в деталях, поскольку она зависит от понятия сущности. Определение, заявляет он, — это утверждение сущности природы вещи. Понятие о сущности является сокровенной частью каждой философской системы после Аристотеля вплоть до нашего времени. Это, по-моему, безнадежно сбивающее с толку понятие, но его историческая ценность заставляет сказать о нем несколько слов.

По-видимому, понятие «сущности» вещи имело в виду «те из её свойств, которые нельзя изменить, чтобы она не перестала быть сама собой». Сократ может иногда быть счастлив, иногда печален; иногда здоров, иногда болен. Поскольку эти его качества, свойства, могут изменяться, причем он не перестанет быть Сократом, они не являются частью его сущности. Но, как предполагается, сущность Сократа — то, что он человек, хотя пифагореец, который верит в переселение душ, этого не признает. В действительности вопрос о «сущности» есть вопрос о том, как употреблять слова. Мы употребляем одно и то же имя в различных случаях для довольно разнообразных явлений, которые рассматриваем как проявление одной и той же «вещи» или «лица». Фактически, однако, это лишь создает удобство словоупотребления. «Сущность» Сократа состоит тем самым из таких свойств, при отсутствии которых нельзя употреблять имя «Со-

¹ Примером для Аристотеля служит грамматика, находящаяся «в душе как подлежащем». «Есть вещи, которые и сказываются о подлежащем и находятся в подлежащем, как, например, наука находится в подлежащем — душе и сказывается о подлежащем — грамматике» (Аристотель, Категории, 11. 1б) Эту же мысль философ иллюстрирует понятием белизны. «Цвет вообще не существует без тела». Так, «белое» находят в теле как подлежащем. Но понятие «белое», «находясь в теле», не есть высказывание о нем — *Прим. ред.*

крат». Вопрос этот чисто лингвистический: *слово* может иметь сущность, но *вещь* — не может.

Понятие «субстанции», как и понятие «сущности», — это перенесение в область метафизики того, что является лишь удобством словоупотребления. Описывая мир, мы находим удобным описывать какое-то количество случаев как события из жизни «Сократа», а другие случаи — как события из жизни «мистера Смита». Это заставляет нас думать о «Сократе» или «мистере Смите» как означающем что-то, что существует на протяжении целого ряда лет и в некотором смысле является более «прочным» и «реальным», чем те события, которые случаются с ним. Если Сократ болен, мы думаем, что в другое время он здоров, и тем самым бытие Сократа не зависит от его болезни; с другой стороны, болезнь требует, чтобы кто-то был болен. Но, хотя Сократу нет необходимости быть больным, всё же *что-нибудь* должно с ним случаться, если он рассматривается как существующий. Поэтому в действительности он не более «прочен», чем те события, которые с ним происходят.

«Субстанция», если принимать ее всерьез, вызывает непреодолимые трудности. Предполагается, что субстанция — это носитель свойств, нечто отличное от всех своих свойств. Но когда мы отбросим свойства и попробуем вообразить субстанцию саму по себе, мы убеждаемся, что от нее ничего не осталось. Поставим вопрос по-иному: что отличает одну субстанцию от другой? Не разница в свойствах, так как, согласно логике субстанции, различие свойств предполагает численное различие между «субстанциями», о которых идет речь. Поэтому две субстанции должны быть именно двумя, не будучи сами по себе различимы каким-либо путем. Но как же тогда мы сможем установить, что их две?

«Субстанция» — это фактически просто удобный способ связывания событий в узлы. Что мы можем знать о «мистере Смите»? Когда мы смотрим на него, мы видим определенное соединение красок; когда мы прислушиваемся к тому, как он разговаривает, мы слышим серию звуков. Мы верим, что, подобно нам, у него есть мысли и чувства. Но что такое «мистер Смит», взятый отдельно от всех этих явлений? Лишь воображаемый крюк, на котором, как предполагается, должны висеть явления. В действительности им не нужен крюк, так же как земля не нуждается в слоне, чтобы покоиться на нем. Каждый может видеть на примере из области географии, что такое слово, как, скажем, «Франция», является лишь лингвистическим удобством и что нет вещи, называемой «Франция», помимо и вне ее различных частей. То же относится и к «мистеру Смицу»; это собирательное имя для ряда явлений. Если мы примем его за нечто большее, оно будет означать что-то совершенно непознаваемое и потому ненужное для выражения того, что мы знаем.

Одним словом, понятие «субстанция» — это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносу в структуру мира структуры предложения, составленного из подлежащего и сказуемого.

В заключение скажу, что доктрины Аристотеля, которыми мы занимались в этой главе, полностью ложны, за исключением формальной теории силлогизма, не имеющей большого значения. В наши дни любой человек, который захотел бы изучать логику, потратил бы зря время, если бы стал читать Аристотеля или кого-либо из его учеников. Тем не менее произведения Аристотеля, посвященные логике, — свидетельства большого дарования и были бы полезны для человечества, если бы появились в те времена, когда оригинальность интеллекта была еще очень значительна. К несчастью, они появились в самом конце творческого периода греческой мысли, и поэтому их приняли как неоспоримые положения. К тому времени, когда возродилась оригинальность в логике, двухтысячелетнее царствование логики Аристотеля сделало очень трудным ее свержение с трона. В течение всей новой эпохи практически каждый успех в науке, логике или философии приходилось вырывать зубами у сопротивлявшихся последователей Аристотеля.

Глава XXIII

ФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

В этой главе я предполагаю рассмотреть две книги Аристотеля — одну, именуемую «Физика», и другую — «О небе». Эти две работы тесно между собою связаны; ход рассуждений второй книги начинается с того пункта, где заканчивается ход рассуждений первой. Обе имели исключительное влияние и господствовали в науке вплоть до Галилея. Такие слова, как «квинт-эссенция» и «подлунная», произошли из теорий, изложенных в этих книгах. Вот почему историк философии должен изучать их, невзирая на то, что вряд ли хоть одна фраза из обеих этих книг может считаться правильной в свете современной науки.

Чтобы понять взгляды Аристотеля, как и большинства греков, в области физики, необходимо постичь их образную подоплеку. У каждого философа, кроме той формальной системы, которую он предлагает миру, имеется другая, гораздо более простая, в существовании которой он, может быть, вовсе не отдает себе отчета. Если же он осознает ее, то, вероятно, понимает, что она не совсем пригодна, и потому скрывает ее и выдвигает на первый план нечто более изощренное, лишенное наивности, чему он верит потому, что оно похоже на его первоначальную, необработанную систему, и он предлагает эту систему принять, так как считает, что сделал ее неопровержимой. Изощренность является результатом опровержения опровержений, но одно это никогда не дало бы положительного результата. Это показывает, в лучшем случае, что теория *может быть* истинной, а не то, что она *должна быть* таковой. Положительный же результат, как бы мало ни сознавал это философ, обязан своим появлением его образным, предвзятым концепциям или тому, что Сантаяна называет «животной верой».

Что касается физики, то образная подоплека взглядов Аристотеля весьма отличалась от подоплеку взглядов современного исследователя. В наши дни мальчик начинает изучение физики с механики, которая своим названием напоминает о машинах. Он привык к автомобилям и самолетам. Даже в самых туманных глубинах его подсознательного воображения не содержится мысли о том, что внутри автомобиля находится нечто вроде лошади или что аэроплан летает потому, что его крылья — это крылья птицы, обладающей магической силой. Животные потеряли свое былое значение в воображаемых нами картинах мира, в которых человек стоит сравнительно одиноко, как вла-

дыка главным образом безжизненной и в основном широко ему подчиненной материальной среды.

Грекам при попытках научно охарактеризовать движение вряд ли приходила в голову чисто механическая теория, за исключением единиц — таких гениев, как Демокрит и Архимед. Важными казались два вида явлений: движения животных и движения небесных светил. Для современного ученого тело животного — это очень тонкая машина, с чрезвычайно сложной физико-химической структурой; каждое новое открытие состоит в уменьшении кажущегося разрыва между животными и машинами. Грекам казалось более естественным уподоблять видимые движения в неживой природе движениям животных. Ребенок и сейчас все еще отличает животных от других вещей по тому факту, что они могут самостоятельно передвигаться; многие греки, и особенно Аристотель, в этой специфике видели основу теории физики.

Но как же быть с небесными телами? Они отличаются от животных регулярностью своих движений; но, может быть, это обусловлено только их высшим совершенством. Каждого греческого философа, к каким бы взглядам он ни пришел в своей дальнейшей жизни, учили в детстве считать Солнце и Луну богами. Анаксагор подвергся преследованиям за нечестие, потому что думал, что Луна и Солнце не являются живыми существами. Для философа, который не мог больше считать небесные тела сами по себе божественными, естественно было думать, что они движутся по воле божественного существа, которому свойственна эллинская любовь к порядку и геометрической простоте. Таким образом, изначальным источником движения является Воля: на земле — капризная Воля человеческих существ и животных, а на небесах — неизменная Воля Верховного Механика.

Я не хочу сказать, что это применимо к любой детали концепции Аристотеля, но мне думается, что это образная основа его мышления, именно это он, начав свои исследования, мог бы признать истинным.

После наших предварительных замечаний рассмотрим, что же он фактически говорил.

Физика, по Аристотелю, — это наука о том, что греки называли «*phusis*» (или «*physis*») — слово, которое переводится как «природа», но имеет несколько иной смысл, чем мы ему приписываем. Мы все еще говорим о «естественных науках», о «естественной истории», но «природа» сама по себе — хотя это и очень двусмысленное слово — редко означает именно то, что означало «*phusis*». «*Phusis*» имело отношение к росту; можно было бы сказать, что «природа» желудка заключается в том, чтобы вырасти в дуб, и в таком случае мы употребили бы слово в том смысле, в каком его употреблял Аристотель. «Природа» вещи, говорит Аристотель, есть ее цель, то, ради чего она

существует. Таким образом, это слово включает в себя телеологический смысл. Иные вещи существуют от природы, а иные — от других причин. Животные, растения и простые тела (элементы) существуют от природы; у них есть внутренний принцип движения. (Слово, которое переводится как «движение», имело более широкое значение, чем «перемещение»; кроме перемещения оно включало в себя изменение качества или размера.) Природа — источник движения или покоя. Вещи имеют природу, если у них есть внутренний принцип такого рода. Фраза «согласно природе» применяется к этим вещам и их существенным атрибутам. (Именно вследствие такого понимания «неестественное» стало выражать нечто отрицательное.) Природа проявляется скорее в форме, чем в материи; то, что в потенции есть плоть или кость, еще не приобрело своей собственной природы, и вещь в большей мере становится сама собой, когда достигает полного осуществления. По-видимому, эта точка зрения в целом подсказана биологией: желудь является дубом «в потенции».

Природа принадлежит к тому классу причин, которые действуют ради чего-нибудь. Это ведет к рассмотрению того взгляда, что природа производит по необходимости, без цели, в связи с чем Аристотель рассуждает о выживании наиболее приспособленных в той форме, как учил Эмпедокл. Это не может быть правильным, говорит он, потому что вещи происходят определенными путями, и, когда ряд завершен, оказывается, что все предшествующие шаги были сделаны ради этого. Те вещи «естественны», которые, «двигаясь непрерывно под воздействием какого-то начала в них самих, доходят до известной цели» (199b). Вся эта концепция «природы», хотя она вполне может показаться весьма подходящей для объяснения роста животных и растений, стала, в конечном результате, огромным препятствием для прогресса науки и источником многого того, что было плохого в этике. На эту последнюю она все еще оказывает вредное влияние.

Движение, говорят нам, — это реализация того, что существует в потенции. Такое мнение, помимо других недостатков, несовместимо с относительностью перемещения. Когда *A* движется относительно *B*, то *B* движется относительно *A*, и бессмысленно утверждать, что одно из двух находится в движении, а другое — в состоянии покоя. Когда собака хватается кость, с точки зрения здравого смысла кажется, что собака находится в состоянии движения, в то время как кость пребывает в состоянии покоя (пока она не схвачена), и что это движение имеет цель, а именно осуществить, реализовать «природу» собаки. И вдруг оказывается, что этот взгляд неприменим к неживой материи, что для научной физики любая концепция «цели» бессмысленна и что, строго научно, никакое движение не может рассматриваться иначе, как относительное.

Аристотель отрицает пустоту, мысль о существовании которой защищали Левкипп и Демокрит. Затем он переходит к весьма любопытному рассуждению о времени. Можно было бы, говорит он, утверждать, что время не существует, поскольку оно составлено из прошедшего и будущего, из которых одно уже не существует, а другое еще не существует. Однако он отвергает эту точку зрения. Время, говорит он, — это движение, которое допускает процесс счета (почему он считает процесс счета существенным, не ясно). Законно спросить, продолжает он, могло ли бы время существовать без души, поскольку ничего нельзя сосчитать, если некому считать, а время включает процесс счета. Он, по-видимому, представляет себе время, как какое-то количество часов, или дней, или лет. Некоторые вещи, добавляет он, вечны в том смысле, что они находятся вне времени; надо полагать, что он имеет в виду такие вещи, как числа.

Движение было всегда и всегда будет, ибо не может быть времени без движения, и все, за исключением Платона, согласны в том, что время никем не создано. В этом пункте христианские последователи Аристотеля были вынуждены отмежеваться от него, поскольку библия говорит, что вселенная имела начало.

Сочинение Аристотеля «Физика» кончается аргументом в пользу неподвижности источника движения, который мы рассматривали в связи с его другим сочинением — «Метафизика». Имеется один неподвижный двигатель: он непосредственно вызывает круговое движение. Круговое движение является первичным, и только оно одно может быть непрерывным и бесконечным. Первый двигатель не имеет частей или размеров и находится на окружности мира.

Придя к этому заключению, мы переходим к небесам.

Трактат «О небе» выдвигает приятную и простую теорию. Вещи, находящиеся ниже Луны, претерпевают зарождение и распад, все, находящееся выше Луны, не рождено и не уничтожимо. Земля, которая является сферичной, находится в центре вселенной. В подлунной сфере все составлено из четырех элементов: земли, воды, воздуха и огня; но существует пятый элемент, из которого составлены небесные тела. Природное движение земных элементов прямолинейно, а движение пятого элемента круговое. Небеса полностью сферичны, и верхние их части более божественны, чем нижние. Звезды и планеты составлены не из огня, а из пятого элемента, их движение происходит благодаря движению сфер, к которым они прикреплены. (Все это выражено в поэтической форме в «Рае» Данте.)

Четыре земных элемента не вечны, а порождаются один от другого; огонь абсолютно легкий в том смысле, что его естественное движение направлено вверх, земля абсолютно тяжела. Воздух относительно легкий, а вода относительно тяжела.

Эта теория породила много трудностей для последующих веков. Кометы, которые были признаны уничтожимыми, должны были быть отнесены к подлунной сфере, но в XVII столетии было открыто, что кометы описывают орбиты вокруг Солнца и очень редко находятся на таком же расстоянии от Земли, как Луна. Поскольку природное движение земных тел прямолинейно, утверждалось, что метательный снаряд, направленный по горизонтали, будет в течение некоторого времени двигаться горизонтально, а затем внезапно начнет падать вертикально. Открытие, сделанное Галилеем, показавшим, что метательный снаряд описывает параболу, подрывало взгляды его коллег — последователей Аристотеля. Копернику, Кеплеру и Галилею пришлось бороться и с Аристотелем, так же как с библией, чтобы утвердить тот взгляд, что Земля не является центром вселенной, а вращается вокруг своей оси в течение суток и обращается вокруг Солнца в течение года.

Но перейдем к более общим вопросам. Физика Аристотеля несовместима с «первым законом движения» Ньютона, первоначально сформулированным Галилеем. Этот закон утверждает, что каждое тело, предоставленное самому себе, будет, если оно уже находится в движении, продолжать двигаться по прямой линии с постоянной скоростью. Таким образом, внешние причины требуются не для того, чтобы объяснить движение, но чтобы объяснить изменение движения — его скорости или направления. Круговое движение, которое Аристотель считал «естественным» для небесных тел, включало постоянное изменение направления движения и поэтому требовало силы, направленной к центру круга, как в законе тяготения Ньютона.

И, наконец, пришлось отказаться от того мнения, что небесные тела вечны и не уничтожимы. Солнце и звезды существуют долго, но не вечно. Они рождены из туманности и в конце концов либо взрываются, либо, остывая, гибнут. Ничто в видимом мире не свободно от изменения и распада; вера Аристотеля в противное, хотя она и была принята средневековыми христианами, является продуктом языческого поклонения Солнцу, Луне и планетам.

Глава XXIV

РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ МАТЕМАТИКА И АСТРОНОМИЯ

В этой главе я касаюсь математики не самой по себе, а в ее связи с греческой философией — связи, которая была очень тесной, особенно у Платона. В математике и астрономии превосходство греков проявилось более определенно, чем где-либо еще. То, что они сделали в искусстве, литературе и философии, может быть оценено в зависимости от вкуса выше или ниже, но то, чего они достигли в геометрии, абсолютно бесспорно. Кое-что они унаследовали от Египта, кое-что, гораздо меньше, — от Вавилонии; что касается математики, то они получили из этих источников главным образом простые приемы, а в астрономии — записи наблюдений за очень долгий период. Искусство математического доказательства почти целиком греческого происхождения.

Сохранилось много интересных рассказов (вероятно, вымышленных) о том, какими практическими проблемами стимулировались математические исследования. Самый ранний и простой рассказ связан с Фалесом, которого, когда он был в Египте, царь попросил вычислить высоту пирамиды. Фалес выждал такое время дня, когда его тень по величине сравнялась с его ростом, затем он измерил тень пирамиды, которая, конечно, также была равна ее высоте. Говорят, что законы перспективы впервые были изучены геометром Агафархом, для того чтобы написать декорации к пьесам Эсхила. Задача определить расстояние до корабля, находящегося в море, которую, как говорят, изучал Фалес, была правильно решена уже в очень отдаленные времена. Одной из важных задач, которая занимала греческих геометров, было удвоение кубического объема. Она возникла, как говорят, у жрецов одного храма, которым оракул возвестил, что бог хочет иметь свою статую вдвое большего размера, чем та, которая у них была. Сначала они решили попросить удвоить все размеры статуи, но затем поняли, что новая статуя получится в восемь раз больше подлинника, а это повлечет за собой большие расходы, чем того требовал бог. Тогда они послали делегацию к Платону с просьбой, не может ли кто-нибудь из Академии решить их проблему. Геометры занялись ею и проработали над ней целые столетия, дав попутно множество прекрасных произведений. Задача эта, конечно, сводится к извлечению кубического корня из 2.

Квадратный корень из 2 — первое из открытых иррациональных чисел — был известен ранним пифагорейцам, и были изобретены остроумные методы приближения к его значению. Наилучшими были следующие: образуйте два столбца чисел, которые мы будем называть a и b ; каждый столбец начинается с единицы. Каждое последующее a на каждой стадии образуется путем сложения уже полученных последних a и b . Последующее b образуется путем прибавления удвоенного предыдущего a к предыдущему b . Так получаются первые 6 пар (1, 1), (2, 3), (5, 7), (12, 17), (29, 41), (70, 99). Для каждой пары выражение $2a^2 - b^2$ будет 1 или -1 . Таким образом, $\frac{b}{a}$ является почти квадратным корнем из 2 и с каждым новым шагом приближается к $\sqrt{2}$. К примеру, читатель может удовлетвориться тем, что $\left(\frac{99}{70}\right)^2$ почти равняется 2.

Пифагора, личность которого всегда оставалась довольно неясной, Прокл назвал первым, кто сделал геометрию частью общего образования. Многие авторитеты, включая Томаса Хизса¹, полагают, что Пифагор, быть может, действительно открыл теорему, носящую его имя; согласно ей, в прямоугольном треугольнике квадрат стороны, лежащей против прямого угла, равен сумме квадратов двух других сторон. Во всяком случае, эта теорема была известна пифагорейцам очень давно. Они знали также, что сумма углов треугольника составляет два прямых угла.

Иррациональные числа, кроме корня квадратного из 2, изучались в отдельных случаях Феодором, современником Сократа, и в более общем виде Тэтетом, который жил примерно во времена Платона или, может быть, несколько раньше. Демокрит написал трактат об иррациональных числах, но о содержании этого трактата известно очень немного. Платон глубоко интересовался этой проблемой; он упоминает о трудах Феодора и Тэтета в диалоге, названном в честь последнего. В «Законах» (819—820) он говорит, что общее невежество в этой области постыдно, и намекает, что сам узнал об этом в довольно позднем возрасте. Открытие иррациональных чисел, безусловно, имело большое значение для пифагорейской философии.

Одним из самых важных следствий открытия иррациональных чисел было создание Евдоксом геометрической теории пропорции (408—355 годы до н. э.). До него существовала лишь арифметическая теория пропорции. Согласно этой теории, отношение a к b равно отношению c к d , если a , взятое d раз, равно b , взятому c раз. Это определение, за отсутствием арифметической теории иррациональных чисел, может применяться только к рациональным. Однако Евдокс дал новое определение,

¹ «Greek Mathematics», vol. I, p. 145.

которое не подчиняется этому ограничению, — в форме, приближающейся к методам современного математического анализа. Эта теория развита далее Евклидом и отличается большим логическим изяществом.

Евдокс также изобрел или усовершенствовал «метод исчерпывания», который затем с большим успехом был использован Архимедом. Этот метод является предвосхищением интегрального исчисления. Взять, например, вопрос о площади круга. Вы можете вписать в круг правильный шестиугольник, или правильный двенадцатиугольник, или правильный многоугольник с тысячью или миллионом сторон. Площадь такого многоугольника, сколько бы у него ни было сторон, пропорциональна квадрату диаметра круга. Чем больше сторон имеет многоугольник, тем больше он приближается к кругу. Можно доказать, что если многоугольник обладает достаточно большим количеством сторон, то разность между его площадью и площадью круга будет меньше любой наперед заданной величины, как бы мала она ни была. Для этой цели используется аксиома Архимеда. Она гласит (если ее несколько упростить), что если большую из двух величин разделить пополам, а затем половину снова разделить пополам и так далее, то после конечного числа шагов будет достигнута величина, которая окажется меньше, чем меньшая из двух первоначальных величин. Другими словами, если a больше, чем b , то имеется такое целое число n , что $2^n b$ будет больше, чем a .

Метод исчерпывания ведет иногда к точному результату, например при решении задачи о квадратуре параболы, которая была решена Архимедом; иногда же, как при попытке вычислить квадратуру круга, он может вести лишь к последовательным приближениям. Проблема квадратуры круга — это проблема определения отношения длины окружности к диаметру круга, называемого « π ». Архимед в своих вычислениях использовал приближение $\frac{22}{7}$; путем вписывания

и описывания правильного многоугольника с 96 сторонами он доказал, что « π » меньше, чем $3\frac{1}{7}$, и больше, чем $3\frac{10}{71}$. Этим мето-

дом можно добиться любой требуемой степени приближения, и это все, что какой бы то ни было метод может сделать для решения данной проблемы. Использование вписанных и описанных многоугольников для приближения к « π » восходит еще к Антифону, современнику Сократа.

Евклид, труды которого в дни моей молодости все еще оставались единственным признанным учебником геометрии для школьников, жил в Александрии около 300 года до н. э., спустя некоторое время после смерти Александра Македонского и Аристотеля. Большая часть его «Начал» не являлась оригинальным произведением, но порядок в последовательности теорем и

логическая структура были в основном его собственными. Чем больше изучаешь геометрию, тем восхитительнее они кажутся. Интерпретация параллельных посредством знаменитого постулата о параллельных имеет двойное достоинство: дедукция здесь строга и в то же время не скрыта сомнительность исходного предположения. Теория пропорции (тройное правило), которой следует Евдокс, обходит все трудности, связанные с иррациональными числами, при помощи методов, по существу схожих с теми, которые были введены в математический анализ Вейерштрассом в XIX столетии. Затем Евклид переходит к своему рода геометрической алгебре и трактует в книге X иррациональные числа. После этого он переходит к рассмотрению пространственной геометрии, заканчивая построением правильных многогранников, которое было усовершенствовано Теэтетом и принято в «Тимее» Платона.

«Начала» Евклида являются, безусловно, одной из величайших книг, которые были когда-либо написаны, и одним из самых совершенных памятников древнегреческого интеллекта. Конечно, книга эта носит и черты типически греческой ограниченности: метод в ней чисто дедуктивный и не содержит в себе способа проверки исходных предположений. Эти предположения считались неоспоримыми, но в XIX веке неевклидова геометрия показала, что отчасти они *могли* быть ошибочными и что только наблюдение способно решить, являются ли они таковыми.

Евклид презирал практическую полезность, которую внедрял Платон. Говорят, что один ученик, прослушав доказательства, спросил, что выиграет он изучением геометрии; тогда Евклид позвал раба и сказал: «Дай молодому человеку грош, поскольку он непременно должен извлекать выгоду из того, что изучает». Однако презрение к практике было прагматически оправдано. Никто не предполагал во времена греков, что изучение конических сечений принесет какую-либо пользу: но, наконец, в XVII веке Галилей открыл, что снаряды двигаются по параболе, а Кеплер — что планеты двигаются по эллипсам. Неожиданно та работа, которую греки проделали из чистой любви к теории, стала ключом к ведению войны и к развитию астрономии.

Римляне были слишком практическими людьми, чтобы должным образом оценить Евклида; первым из них, кто упомянул о нем, был Цицерон, во времена которого, возможно, не было латинского перевода сочинений Евклида; и в самом деле, нет *письменного* свидетельства существования латинского перевода до Боэция (480 год н. э.).

Арабы оценивали его лучше: экземпляр сочинений Евклида был подарен калифу византийским императором около 760 года н. э., а при Харун-аль-Рашиде, около 800 года н. э., был сделан перевод на арабский язык. Первый сохранившийся до нашего времени латинский перевод с арабского был сделан Ательхардом из Бата в 1120 году н. э. С этого времени изучение геомет-

рии постепенно возрождалось на Западе; но лишь в эпоху позднего Возрождения были достигнуты важные успехи в этом деле.

Теперь я перехожу к астрономии, в которой достижения греков были столь же замечательны, как и в геометрии. Еще до них вавилоняне и египтяне заложили основы астрономии многими столетиями наблюдений. Было зарегистрировано видимое движение планет, но не было известно, что утренняя и вечерняя звезда — это одно и то же. В Вавилонии определено, а возможно и в Египте, был открыт период затмений, что сделало довольно достоверным предсказание лунных затмений (но не солнечных, поскольку они не всегда были видимы в данном месте). Вавилонянам мы обязаны делением прямого угла на девяносто градусов, а градуса — на шестьдесят минут; им нравилась цифра шестьдесят, и на ней они основали даже систему исчисления. Греки любили приписывать мудрость своих первоисследователей путешествиям в Египет, но в действительности до греков достигнуто было очень немногое. Однако предсказание солнечного затмения Фалесом является примером иностранного влияния; нет основания предполагать, что он добавил что-либо к тому, чему научился из египетских и вавилонских источников, и чистой удачей было то, что его предсказание сбылось.

Начнем с некоторых наиболее ранних открытий и правильных гипотез. Анаксимандр думал, что Земля свободно плавает и ничем не поддерживается. Аристотель¹, который часто отвергал лучшие гипотезы своего времени, возражал против теории Анаксимандра, согласно которой Земля, будучи в центре, остается неподвижной потому, что у нее нет причины двигаться в этом, а не в другом направлении. Если бы это было правильно, говорил он, то человек, помещенный в центре круга, в различных точках окружности которого находится пища, умер бы с голоду из-за отсутствия причины выбрать именно ту, а не другую пищу. Этот аргумент появляется вновь в схоластической философии, но в связи не с астрономией, а с вопросом о свободе воли. Он появляется в форме рассказа о «Буридановом осле», который не смог выбрать одну из двух охапок сена, помещенных на равном расстоянии налево и направо от него, и потому погиб голодной смертью.

По всей вероятности, Пифагор первым начал думать, что Земля сферична, но его доводы, надо полагать, принадлежали скорее к области эстетики, чем науки. Однако скоро были найдены и научные доводы. Анаксагор открыл, что Луна светит отраженным светом, и дал правильную теорию затмений. Сам он еще думал, что Земля плоская, но форма тени Земли при лунных затмениях дала пифагорейцам окончательные доводы

¹ «De Caelo», 295b.

в пользу того, что Земля сферична. Они пошли дальше и рассматривали Землю как одну из планет. Они знали (говорят, из уст самого Пифагора), что утренняя звезда и вечерняя звезда — одно и то же, и полагали, что все планеты, включая Землю, двигаются по кругу, но не вокруг Солнца, а вокруг «центрального огня». Они открыли, что Луна всегда обращена к Земле одной и той же стороной, и считали, что Земля всегда повернута одной стороной к «центральному огню». Средиземноморские районы постоянно находятся на той стороне, которая повернута от «центрального огня», и он поэтому для них всегда невидим. «Центральный огонь» назывался «домом Зевса» или «Матерью богов». Предполагалось, что Солнце сияет светом, отраженным от «центрального огня». Кроме Земли, было другое тело, контр-Земля, находящееся на том же расстоянии от «центрального огня». Для этого у них было два основания: одно научное, а другое проистекавшее из их арифметического мистицизма. Научным основанием служило правильное наблюдение, что лунное затмение временами происходит тогда, когда и Солнце и Луна вместе находятся над горизонтом. Преломление лучей (рефракция), составляющее причину этого феномена, было им неизвестно, и они думали, что в таких случаях затмение должно вызываться тенью какого-то другого тела, а не Земли. Вторым основанием служило то, что Солнце и Луна, пять планет, Земля, контр-Земля и «центральный огонь» составляли *десять* небесных тел, а десять было мистическим числом у пифагорейцев.

Эта пифагорейская теория приписывается Филолаю, фиванцу, который жил в конце V века до н. э. Хотя она и нереальна и в определенной степени совершенно ненаучна, она очень важна, поскольку включает в себя большую часть тех усилий воображения, которые понадобились, чтобы зародилась гипотеза Коперника. Начать думать о Земле не как о центре вселенной, но как об одной из планет, не как о навек прикрепленной к одному месту, но как о блуждающей в пространстве, — свидетельство необычайного освобождения от антропоцентрического мышления. Когда был нанесен удар стихийно сложившимся представлениям человека о Вселенной, было не столь уж трудно при помощи научных аргументов прийти к более точной теории.

Этому способствовали различные наблюдения. Энопид, живший несколько позднее Анаксагора, открыл наклон эклиптики.

Скоро выяснилось, что Солнце должно быть много больше Земли; факт этот подкреплял мнение тех, кто отрицал, что Земля является центром вселенной. Теории «центрального огня» и контр-Земли были отброшены пифагорейцами вскоре после Платона. Гераклид Понтийский (живший приблизительно с 388 по 315 год до н. э., современник Аристотеля) открыл, что Венера и Меркурий вращаются вокруг Солнца, и принял ту точку зрения, что Земля совершает полный оборот вокруг своей

собственной оси каждые двадцать четыре часа. Это открытие было очень важным шагом вперед, которого не сделал ни один его предшественник. Гераклид являлся последователем школы Платона и, должно быть, был великим человеком, но он не пользовался тем уважением, какого следовало ожидать; его описывают, как толстяка-шеголя.

Аристарх Самосский, который жил примерно с 310 по 230 год до н. э. и был, таким образом, лет на двадцать пять старше Архимеда, — самый интересный из всех древних астрономов, потому что он выдвинул гипотезу (полностью сходную с гипотезой Коперника), согласно которой все планеты, включая Землю, вращаются по кругам вокруг Солнца и Земля совершает оборот вокруг своей оси в течение двадцати четырех часов. Слегка разочаровывает тот факт, что единственный сохранившийся труд Аристарха «О расстояниях Солнца и Луны» исходит из геоцентрической точки зрения. Правда, что для тех проблем, которые трактуются в этой книге, совершенно не важно, какая теория в ней принята, и поэтому, может быть, он думал, что неблагоприятно вступать в своих вычислениях в излишние противоречия с общим мнением астрономов; или, быть может, он пришел к гипотезе, сходной с коперниковской, уже после того, как написал эту книгу. Томас Хизс в своей работе об Аристархе¹, в которой содержится текст этой книги с переводом, склоняется к последнему предположению. Во всяком случае, доказательство того, что Аристарх выдвинул точку зрения, сходную с коперниковской, вполне убедительно.

Самым первым и наилучшим является свидетельство Архимеда, который, как мы видели, был младшим современником Аристарха. В письме сиракузскому царю Гелону он сообщал, что Аристарх опубликовал «книгу, состоящую из неких гипотез», и далее: «Его гипотезы таковы, что звезды неподвижны и Солнце остается неподвижным, что Земля вращается вокруг Солнца по окружности, причем Солнце лежит в центре орбиты». Клеант, говорится в одном месте у Плутарха, «думал, что долг греков — обвинить Аристарха Самосского в нечестии за то, что он привел в движение Очаг Вселенной (то есть Землю), причем то был результат его попытки «спасти явления» предположением, будто небо остается в покое, а Земля движется по наклонной окружности и в то же время вращается вокруг своей собственной оси». Клеант был современником Аристарха и умер около 232 года до н. э. В другом отрывке из Плутарха говорится, что Аристарх выдвигал этот взгляд лишь в качестве гипотезы, но что его последователь Селевк поддерживал это как определенную точку зрения (акме Селевка около 150 года до н. э.). Аэций и Секст Эмпирик также утверждают, что Аристарх

¹ Книга «Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus» by Sir Thomas Heath, Oxford, 1913. Последующее изложение основано на этой книге.

выдвинул гелиоцентрическую гипотезу, однако не говорят, что это была у него *только* гипотеза. Но даже если он сделал именно так, кажется весьма вероятным, что он, как и Галилей две тысячи лет спустя, поддался боязни оскорбить религиозные предрассудки (страх, который, как показывает позиция упомянутого выше Клеанта, был вполне обоснованным)

Гипотеза, сходная с гипотезой Коперника, после того как она была виднута Аристархом — в виде ли позитивном или как попытка, — была окончательно принята Селевком, но более ни одним древним астрономом. Это общее отрицание в основном было обязано Гиппарху, который жил с 161 по 126 год до н. э. Он охарактеризован Хизсом как «величайший астроном древности»¹. Он первый систематически занимался вопросами тригонометрии, открыл предварения равнодействий, рассчитал долготу лунного месяца с ошибкой менее чем в одну секунду, улучшил сделанные Аристархом расчеты размеров Луны и Солнца и расстояний до них, создал каталог восьмисот пятидесяти неподвижных звезд, указал широту и долготу их местонахождения. Как бы в противовес гелиоцентрической гипотезе Аристарха он принял и улучшил теорию эпициклов, созданную Аполлонием, акме которого около 220 года до н. э. Именно эта теория в своем развитии известна позже как система Птолемея (по имени астронома Птолемея, жившего в середине II века н. э.)

Коперник узнал кое-что, хотя и не многое, из почти забытой гипотезы Аристарха и был обрадован тем, что нашел древний авторитет для поддержки своего нововведения. Иначе никакого воздействия эта гипотеза не оказала бы на последующую астрономию.

Древние астрономы, вычисляя размеры Земли, Луны и Солнца и расстояния до Луны и Солнца, пользовались теоретически правильными методами, но им не доставало точных измерительных приборов. Многие результаты, достигнутые ими, были — если учесть этот недостаток — необычайно точны. Эратосфен определил диаметр Земли в 7850 миль, то есть с ошибкой примерно лишь в 50 миль. Птолемей рассчитал, что среднее расстояние до Луны в 29,5 раза больше диаметра Земли (правильная цифра — около 30,2). Никто из них не мог приблизиться к точному вычислению размеров Солнца и расстояния до него, все они преуменьшали это расстояние. По их расчетам, оно было равно.

по Аристарху — 180,

по Гиппарху — 1245,

по Посидонию — 6545 земным диаметрам

Правильная цифра — 11 726 земных диаметров. В дальнейшем эти расчеты все время исправлялись (у Птолемея, однако,

¹ «Greek Mathematics», vol. II, p. 253

ошибка в вычислениях увеличивается; у Посидония¹ это расстояние составляет около половины правильной цифры. В целом же представления этих астрономов о солнечной системе были не столь уж далекими от истины.

Греческая астрономия была геометрической, а не динамической. Древние представляли движение небесных тел как равномерное и круговое или как состоящее из круговых движений. Они не имели понятия *силы*. Были сферы, которые двигались как нечто целое и на которых находились различные неподвижные небесные тела. С появлением Ньютона и его закона тяготения была введена новая точка зрения, менее геометрическая. Любопытно отметить возвращение к геометрической точке зрения в общей теории относительности Эйнштейна, из которой изгнана концепция силы в ньютоновском смысле.

Проблема для астронома такова: по данным видимых движений небесных тел ввести при помощи гипотезы грядущую координату — глубину — таким образом, чтобы сделать описание явления как можно более простым. Главным в гипотезе Коперника является не истина, но простота; в связи с относительностью движения вопрос об истине не ставится вовсе. Греки в своих поисках гипотез, которые «спасли бы явления», на деле, хотя и не совсем преднамеренно, пытались справиться с этой проблемой правильным научным путем. Сравнение их с предшественниками и преемниками до появления Коперника должно убедить всех исследователей в их поистине изумительном гении.

Два великих человека — Архимед и Аполлоний — в III веке до н. э. завершают список первоклассных греческих математиков. Архимед был другом, возможно и двоюродным братом, царя Сиракуз и был убит, когда город захватили римляне в 212 году до н. э. Аполлоний с юношеских лет жил в Александрии. Архимед был не только математиком, но и физиком и изучал гидростатику. Аполлоний в основном известен своими работами по коническим сечениям. Этим я ограничусь при их рассмотрении, так как они жили в эпоху слишком позднюю, чтобы оказать влияние на философию.

После этих двух людей, хотя значительная работа продолжалась в Александрии, великий век закончился. При римском господстве греки потеряли ту уверенность в себе, которая присуща политической свободе, и, потеряв ее, приобрели «парализующее» уважение к своим предшественникам. Римский солдат, убивший Архимеда, был символом гибели оригинального мышления, которую принесло римское господство всему эллинистическому миру.

¹ Посидоний был учителем Цицерона. Он жил во второй половине II века н. э.

ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ

Глава XXV

ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ МИР

История древнего мира, в котором употреблялся греческий язык, может быть разбита на три периода: период свободных городов-государств, конец которому был положен Филиппом и Александром; период македонского господства, последние остатки которого были уничтожены аннексией Египта римлянами после смерти Клеопатры, и, наконец, период Римской империи. Первый из этих трех периодов характеризуется свободой и беспорядком, второй — подчинением и беспорядком, третий — подчинением и порядком.

Второй из этих периодов известен как эллинистический век. Работа, проделанная в этот период в области естественной науки и математики, является наилучшей из всех когда-либо выполненных греками. В философии на этот период падает основание школ эпикурейской и стоической, а также скептицизма как окончательно сформулированной доктрины; поэтому период этот все же важен в отношении философии, хотя и не в такой мере, как период Платона и Аристотеля. После III века до н. э. в греческой философии, по существу, нет ничего нового до неоплатоников (III век н. э.). Но тем временем римский мир подготавливался к победе христианства.

Короткая карьера Александра внезапно преобразила греческий мир. За десять лет, с 334 по 324 год до н. э., Александр завоевал Малую Азию, Сирию, Египет, Вавилонию, Персию, Самарканд, Бактрию и Пенджаб. Персидская империя, величайшая из всех, какие знал мир, была уничтожена в результате трех военных сражений. Любопытные греки ознакомились с дрезней наукой вавилонян, а вместе с тем и с их старыми суевериями; точно так же ознакомились с дуализмом Зороастра и в меньшей степени — с религией Индии, где буддизм приобретал первенствующее значение. Куда бы ни проник Александр, всюду — даже в горах Афганистана, на берегах Джаксарты и у притоков Инда — он основывал греческие города, в которых пытался

воспроизводить греческие институты, с некоторым добавлением самоуправления. И, хотя его армия состояла в основном из македонцев и большинство европейских греков подчинялись ему лишь поневоле, он считал себя прежде всего апостолом эллинизма. Однако постепенно, вместе с расширением завоеванных территорий, он принял и стал проводить политику поощрения дружественного слияния греков и варваров.

Для этого у него были самые различные мотивы. С одной стороны, было очевидно, что его армии, не особенно многочисленные, не могли все время удерживать силой столь обширную империю и должны были, в конце концов, зависеть от умиротворения побежденного населения захваченных территорий. С другой стороны, Восток привык лишь к одной форме правления — к власти божественного царя, исполнять роль которого Александр чувствовал себя вполне подходящим. Верил ли он сам в свою божественность или принял все атрибуты божества только из политических соображений — вопрос психологический, поскольку исторические свидетельства неясны. Во всяком случае, он наслаждался той низкой лестью, тем низкопоклонством, которыми был окружен в Египте как преемник фараонов и в Персии как великий царь. Его македонские полководцы — «спутники» («companion»), как они назывались, — держались по отношению к нему так же, как западные дворяне по отношению к своему конституционному суверену: они отказывались падать ниц перед ним, давали ему советы и критиковали его даже с риском для жизни, а в решающий момент контролировали его действия, например вынудили его вернуться домой с берегов Инда, вместо того чтобы двигаться вперед на завоевание Ганга. Восточное население было более сговорчивым, лишь бы уважались его религиозные предрассудки. Для Александра это не составляло трудности: необходимо было только отождествить Аммона или Бела с Зевсом и объявить себя сыном этого бога. Психологи думают, что Александр ненавидел Филиппа и, возможно, был причастен к его убийству; он хотел бы верить, что его мать Олимпия, подобно некоторым знатым женщинам в греческой мифологии, была возлюбленной какого-нибудь бога. Карьера Александра была столь чудесной, что он вполне мог поверить, будто божественное происхождение служит наилучшим объяснением его невероятного успеха.

У греков существовало по отношению к варварам сильно развитое чувство превосходства; несомненно, Аристотель выражал общее мнение, когда говорил, что северные расы смелы, южные — культурны, но одни лишь греки и культурны и смелы. Платон и Аристотель считали неправильным обращать в рабство греков, но не варваров. Александр, не бывший чистокровным греком, пытался сломить это чувство превосходства. Сам он женился на двух княжнах варварских племен и заставил

видных македонских полководцев сочетаться браком с персидскими женщинами благородного происхождения. Основанные им бесчисленные греческие города, можно думать, были заселены главным образом колонистами мужского пола, которые поневоле должны были последовать примеру Александра, вступая в браки с женщинами из местного населения. Результат этой политики должен был вносить в умы мыслящих людей концепцию человечества как единого целого; старая приверженность к городам-государствам и (в меньшей степени) к греческой расе перестала казаться соответствующей условиям.

В философии этот космополитический взгляд берет начало от стоиков, но в действительности он появился раньше — начиная со времен Александра Македонского. Результатом было взаимное влияние культуры греков и варваров: варвары узнали кое-что из греческой науки, а греки приобщились ко многим суевериям варваров. Греческая цивилизация, охватив более широкую область, стала в меньшей степени чисто греческой.

Греческая цивилизация была в основном городской. Многие греки, конечно, занимались сельским хозяйством, но их вклад в то, что являлось отличительной чертой греческой культуры, был очень мал. Начиная с милетской школы и позже, те греки, которые вносили выдающийся вклад в науку, философию и литературу, были связаны с богатыми торговыми городами, часто окруженными варварским населением. Этот тип цивилизации был установлен не греками, а финикийцами. Тир, Сидон и Карфаген зависели от физического труда рабов в своей стране и от наемников при ведении войн. Они не зависели, как современные столичные города, от многочисленного сельского населения той же крови и с теми же равными политическими правами. Самую подходящую современную аналогию можно было видеть на Дальнем Востоке во второй половине XIX века. Сингапур и Гонконг, Шанхай и другие открытые порты Китая были европейскими островками, где белые составляли торговую аристократию, живущую за счет труда кули. В Северной Америке, севернее линии Мейсон — Диксон, поскольку такой труд отсутствовал, белые были вынуждены сами работать в сельском хозяйстве. По этой причине позиции белого человека в Северной Америке прочны, в то время как на Дальнем Востоке они уже сильно пошатнулись и могут быть совсем разрушены. Однако многое из культуры этого типа выживает, особенно индустриализм. Эта аналогия поможет нам понять позиции греков в восточных частях империи Александра.

Влияние Александра на воображение народов Азии было большим и длительным. Первая книга Маккавеев, написанная спустя столетие после его смерти, открывается рассказом о его жизни. «И случилось так, Александр, сын Филиппа, македонец, пришел из земли Четим (хеттон), разгромил Дария, царя персов и мидян, и стал царствовать вместо него, [стал] выше всех

владык Греции, и вел много войн, и захватил много крепостей, и убивал земных царей, и прошел из конца в конец всю землю, и брал добычу у многих народов, настолько, что земля смирялась, затихала перед ним; и он оттого вознесся духом, и сердце его взыграло. И он собрал весьма сильное, могучее войско и царствовал над землями и царями, и они стали его данниками. И после всего этого он впал в болезнь и почувствовал приближение смерти. Почему он и созвал своих слуг — тех, кто были благородного происхождения и воспитывались с ним вместе от его юности. И разделил свое царство между ними, пока сам он был еще жив¹. Так Александр царствовал двенадцать лет, а затем умер». Он как легендарный герой продолжал существовать в магометанской религии, и по сей день вожди мелких племен в Гималаях утверждают, что ведут свое происхождение от него².

Ни один из подлинно исторических героев не давал такой великолепной возможности для мифотворчества.

После смерти Александра была сделана попытка сохранить единство его империи. Но из двух его сыновей один был младенцем, а другой еще не родился. У каждого из них были сторонники, но в последовавшей затем гражданской войне оба были устранены. В конце концов его империя была поделена между семьями трех полководцев, из которых один получил, грубо говоря, европейскую, другой — африканскую и третий — азиатскую часть владений Александра. Европейская часть досталась в конечном счете потомкам Антигона; Птолемей, который получил Египет, сделал своей столицей Александрию; Селевк, который после многолетних войн получил Азию, был слишком занят военными походами, чтобы иметь постоянную столицу, но позднее главным городом при его династии была Антиохия.

И Птолемен и Селевкиды (так была названа династия Селевка) отказались от попыток Александра слить греков с варварами и установили военные тираннии, основанные вначале на той части македонской армии, которая подчинялась им, усиленной греческими наемниками. Птолемен довольно прочно удерживали власть в Египте, но в Азии смешанным династическим войнам, длившимся две сотни лет, положило конец лишь римское завоевание. За эти два столетия Персия была завоевана парфянами, а изоляция бактрийских греков становилась все большей.

В II веке до н. э. (после которого они быстро стали приходить в упадок) у них был царем Менандр, обладавший весьма обширной индийской империей. В переводе на китайский язык

¹ Это исторически неверно

² Возможно, что это не так, так как сыновья, верившие в это, воспитывались в Итоне

и частично на язык пали уцелело два его диалога с буддийскими мудрецами. Доктор Тарн предполагает, что первый из них основан на греческом подлиннике; второй же, в конце которого Менандр отрекается от престола и объявляет, что становится буддийским святым, документального подтверждения не имеет.

В то время буддизм был религией, энергично вербующей себе прозелитов. Ашока (264—228) — святой буддийский царь — записывает в сохранившейся до нашего времени надписи, что он послал миссионеров ко всем македонским царям: «И это самое важное завоевание, по мнению его величества, завоевание по закону; и это также осуществлено его величеством и в своих собственных владениях и во всех соседних царствах на шестьсот лиг в окрестности — даже там, где проживает греческий царь Антиох, и за владениями Антиоха, где живут четыре царя, называемые по-разному: Птолемей, Антигон, Мегас и Александр... и подобным же образом здесь, во владениях царя среди ионийцев» (то есть греков из Пенджаба) ¹. К несчастью, на Западе отчета об этих миссионерах не сохранилось.

Вавилония находилась под гораздо более глубоким влиянием эллинизма. Как мы уже видели, единственным из древних, кто вслед за Аристархом Самосским поддерживал систему, подобную системе Коперника, был Селевк из Селевкии на Тигре, акме около 150 года до н. э. Тацит говорит относительно Селевкии в I веке н. э. как «...города, не подвергшегося порче в варварском духе, а помнившего о своем основателе Селевке ². В нем триста граждан выбираются по богатству или мудрости в качестве сената; народ сохраняет свое значение». По всей Месопотамии и дальше на запад греческий язык стал языком литературы и культуры и оставался таковым вплоть до магометанского завоевания.

Сирия (за исключением Иудеи) полностью подпала под влияние эллинизма в том, что касается языка и литературы. Но сельское население, как более консервативное, сохранило привычные для него религию и язык ³. В Малой Азии греческие города на побережье в течение целых столетий оказывали влияние на своих соседей варваров. Это было усилено македонским завоеванием. О первом конфликте эллинизма с евреями повествуется в книге Маккавеев. Это глубоко интересная история, не похожая ни на что другое в Македонской империи. Я остановлюсь на этой истории позднее, когда дойду до происхождения и развития христианства. Нигде греческое влияние не сталкивалось со столь упорным сопротивлением.

С точки зрения эллинистической культуры самые блестящие ее успехи в III веке до н. э. были связаны с городом Алексан-

¹ Цит. по Bevan, *House of Seleucus*, vol. I, p. 298n.

² Царе, а не астрономе.

³ См. «*Cambridge Ancient History*», vol. VII, p. 194—195.

дрий. Египет был менее подвержен опасности войн, чем европейская и азиатская части македонских владений, а для торговли Александрия была расположена чрезвычайно удобно. Птолемеи были покровителями науки и привлекали в свою столицу многих лучших людей того времени. Математика сделалась и продолжала оставаться до падения Рима главным образом александрийской. Правда, Архимед был сицилийцем и жил в той единственной части света, где греческие города-государства (до момента его смерти в 212 году до н. э.) сохраняли независимость, но и он также учился в Александрии. Эратосфен был главным библиотекарем знаменитой Александрийской библиотеки. Математики и ученые-естественники, связанные более или менее тесно с Александрией в III веке до н. э., были не менее талантливыми, чем греки предыдущих столетий, и проделали равную по значению работу. Но они занимались наукой не так, как их предшественники, то есть не всеми ее областями, не обсуждали вопросы универсальной философии; они были специалистами в современном смысле. Евклид, Аристарх, Архимед и Аполлоний довольствовались тем, что были математиками; в философии они не стремились к оригинальности.

Эта эпоха характеризуется специализацией во всех отраслях не только в мире науки. В самоуправляющихся греческих городах V и IV веков до н. э. считалось, что способный человек может заниматься самой разнообразной деятельностью. Он мог быть по мере надобности воином, политическим деятелем, законодателем или философом. Сократ, хотя он не любил политики, не мог остаться в стороне от политических споров. В молодости он был воином и (несмотря на отрицание этого факта в «Апологии» Платона) занимался изучением естественных наук. Протагор, обучая скептицизму аристократическую молодежь, находил время для активного участия в практической жизни, разработал свод законов для Турии. Платон политиканствовал, хотя и без успеха. Ксенофонт, если он не писал о Сократе и не выступал в роли рабовладельца, в свободное время был полководцем.

Математики-пифагорейцы пытались добиться управления городами. Каждый должен был служить присяжным и выполнять различные другие общественные обязанности. В III веке до н. э. все это изменилось. Правда, старые города-государства продолжали проводить свою политику, но она стала узкоограниченной и незначительной, поскольку Греция находилась во власти македонских армий. Серьезная борьба за власть шла между македонскими воинами; она не касалась вопросов принципиальных; дело шло лишь о распределении территории между соперниками-авантюристами. В области административной и технической эти в той или иной степени необразованные воины использовали греков в качестве экспертов; в Египте, например, была выполнена отличная работа по дренажу и

орошению. Были войны, администраторы, врачи, математики, философы, но не было никого, кто был бы всем этим вместе.

Это была такая эпоха, когда человек, имеющий деньги и не стремящийся к власти, мог прожить очень приятную жизнь — при условии, что он не попадет на пути никакой мародерствующей армии. Ученые, которые снискали расположение какого-нибудь князя, могли вести роскошный образ жизни, но только в случае, если они были искусными льстецами и не выражали против того, чтобы быть мишенью невежественных царственных острот. Но не было того, что можно назвать безопасностью. Дворцовый переворот мог сместить его (ученого льстеца) патрона; галаты могли разрушить виллу богача; родной город мог быть разграблен, как случалось в войнах династий. Не удивительно, что при таких обстоятельствах люди стали поклоняться богине Фортуне, или удаче. Казалось, не было ничего разумного в устройстве человеческих дел. Те же, кто упрямо искал где-нибудь разумное, уходили в себя и решали, как Сатана у Мильтона, что:

Ум — свой, особый мир. И он в себе, внутри,

Способен превратить рай в ад и сделать рай из ада.

Ни у кого, кроме своекорыстных авантюристов, не осталось побуждения интересоваться общественными делами. После блестящего периода завоеваний Александра эллинистический мир превратился в хаос из-за отсутствия деспота, достаточно сильного, чтобы достичь прочного превосходства, или из-за отсутствия принципа, достаточно могущественного, чтобы обеспечить сплоченность общества. Ум греков при столкновении с новыми политическими проблемами показал свою полную неспособность их решить. Римляне несомненно были глупы и грубы в сравнении с греками, но они по крайней мере создали порядок. Старый беспорядок дней свободы был терпим, потому что каждый гражданин пользовался долей этой свободы, но новый, македонский беспорядок, навязанный подданным неумелыми правителями, был совершенно невыносим, гораздо более невыносим, чем последующее подчинение Риму.

Широко распространены были общественное недовольство и страх перед революцией. Заработная плата свободных работников упала, надо полагать из-за конкуренции труда восточных рабов, а тем временем цены на товары широкого потребления росли.

Мы видим, что уже в самом начале своей карьеры Александр находил время заключать договоры, предназначенные для того, чтобы держать бедных в подчинении. «В договорах, заключенных в 335 году до н. э. между Александром и государствами Коринфской лиги, предусматривалось, что Совет лиги и представитель Александра должны были смотреть за тем, чтобы ни в одном городе лиги не было ни конфискации личной соб-

ственности, ни раздела земли, ни аннулирования долга, ни освобождения рабов для целей революции»¹. Храмы в эллинистическом мире были банкирами: им принадлежал золотой запас, и они контролировали кредит. В начале III века до н. э. храм Аполлона на Делосе давал деньги взаймы из 10 процентов; ранее процент был выше².

Свободные работники, находившие заработную плату недостаточной даже для удовлетворения самых насущных потребностей, если они были молоды и сильны, могли наняться в солдаты. Жизнь наемного солдата, несомненно, была полна опасностей и трудностей, но зато в ней имелись и большие возможности. Могла быть добыча в каком-нибудь богатом восточном городе, мог представиться случай выгодного мятежа. Для командира, должно быть, опасно было попытаться распустить свою армию, и, возможно, эта опасность была одной из причин, почему войны почти не прекращались.

Старый гражданский дух более или менее сохранялся в старых греческих городах, но не в новых, основанных Александром, не исключая и Александрии. В самые ранние времена новый город всегда являлся колонией переселенцев из какого-нибудь старого города и оставался связанным со своим отчим городом узами чувства. Такого рода чувство имело большую устойчивость, как показала, например, дипломатическая деятельность города Лампсак на Геллеспонте в 196 году до н. э. Этому городу-колонии угрожало подчинение царю Антиоху III из династии Селевкидов, и он решил обратиться в Рим за защитой. Было направлено посольство, но оно не поехало прямо в Рим; несмотря на огромное расстояние, прежде направилось в Марсель, который, подобно Лампсаку, был колонией Фокеи и к которому, кроме того, дружелюбно относились римляне. Граждане Марселя, выслушав речь посла, немедленно решили послать свою собственную дипломатическую миссию в Рим, чтобы поддержать родственный город. Галлы, которые жили дальше в глубь страны от Марселя, присоединились к марсельцам и направили письмо своим землякам в Малой Азии, галатам, рекомендуя Лампсаку их дружбе; Рим, естественно, был рад предлогу вмешаться в дела Малой Азии, и благодаря вмешательству Рима Лампсак сохранил свою свободу, пока это не стало неудобным для римлян³.

Вообще правители Азии называли себя филэллинами и находились, насколько позволяли политика и военные нужды, в дружественных отношениях со старыми греческими городами. Эти города желали и (когда могли) требовали как своего права

¹ «The Social Question in the Third Century» by W. Tarn; «The Hellenistic Age» группы авторов (Cambridge), 1923. Этот очерк исключительно интересен и содержит много фактов, которые нелегко найти где-либо в другом месте.

² Там же.

³ Bevan, House of Seleucus, vol II, p. 45—46.

демократического самоуправления, освобождения от дани и свободы от царского гарнизона. Стоило тратить время на то, чтобы примирять их, потому что они были богаты, могли поставлять наемных солдат и многие из них обладали важными гаванями. Но если они становились на сторону тех, кто проигрывал в гражданской войне, они открывали дорогу для полного своего завоевания. В целом Селевкиды и другие династии, которые постепенно возникали, обращались с ними терпимо, но бывали и исключения.

Новые города, хотя они и имели некоторую долю самоуправления, не обладали теми же традициями, что и старые города. Граждане этих городов были не однородного происхождения, но являлись выходцами из всех частей Греции. Это были в основном авантюристы типа конкистадоров или поселенцев в Иоганнесбурге, неблагочестивые пилигримы, подобные ранним греческим колонистам или пионерам Новой Англии. Следовательно, ни один основанный Александром город не представлял собой сильной политической единицы. Это было удобством с точки зрения царской власти, но слабостью в смысле распространения эллинизма.

Влияние негреческой религии и предрассудков на эллинистический мир было в основном, но не целиком, плохим. Этого могло не случиться. У евреев, персов и буддистов были религии, определенно стоявшие на более высоком уровне по сравнению с общераспространенным греческим политеизмом, и их могли бы с пользой изучать даже лучшие философы. К несчастью, именно вавилоняне и халдеи в наибольшей степени поразили воображение греков. Прежде всего впечатляла их баснословная древность; их священные рассказы уходили в прошлое на целые тысячелетия и претендовали на то, что они еще на многие тысячелетия старше. Имелась и подлинная мудрость: вавилоняне могли более или менее верно предсказывать затмение солнца задолго до того, как смогли это делать греки. Но то была только основа для восприятия, а воспринимались главным образом астрология и магия. «Астрология, — говорит профессор Гилберт Маррей, — охватила эллинистический ум, словно некая новая болезнь, охватывающая народ какого-нибудь отдаленного острова. Могила Озимандия, как ее описывает Диодор, была покрыта астрологическими символами; могила Антиоха I, которая была открыта в Коммагене, — такова же. Для царей было естественно верить, что звезды покровительствуют им. Но каждый был готов воспринять варазу»¹. Кажется, впервые научил греков астрологии во времена Александра халдеец по имени Берос, который вел обучение в Косе и, согласно Сенеке, «толковал Бела». «Это, — говорит профессор Маррей, — должно означать, что он перевел на греческий язык «Око Бела», трактат на

¹ «Five stages of Greek Religion», p. 177—178.

семидесяти табличках, найденный в библиотеке Ассурбанипала (686—626 годы до н. э.), но составленный для Саргона I в III тысячелетии до н. э.»¹

Как мы увидим, большинство даже лучших философов стали верить в астрологию. Это повлекло за собой — поскольку астрология считала, что будущее можно предсказать, — верование в необходимость или в судьбу, которое можно было противопоставить широко распространенной вере в фортуна. Несомненно, что большинство людей верило и в то и в другое, совершенно не замечая их несовместимости.

Общее смешение должно было привести к разрушению морали, даже больше чем к интеллектуальной расслабленности. Неуверенность, длящаяся целые века, в то время как с ней может совмещаться высшая степень святости у немногих, пагубна для прозаической повседневной добродетели респектабельных граждан. Казалось, нет смысла быть экономным, раз завтра все ваши сбережения могут быть растрчены по-пустому; нет никаких преимуществ в том, чтобы быть честным, поскольку тот человек, в отношении к которому вы ее проявляете, обязательно обманет вас; незачем упорно придерживаться какого-либо убеждения, ибо все убеждения не имеют значения или шансов на устойчивую победу; нет доводов в пользу правдивости, так как только гибкое приспособленчество помогает сохранить жизнь и состояние. Человек, чья добродетель лишена иного источника, кроме чисто земной осторожности, в таком мире станет авантюристом, если у него есть смелость, а если ее нет, будет стремиться остаться незаметным как робкий приспособленец.

Менандр, который жил в то время, говорил:

«Много случаев я знавал, когда люди, по природе не мошенники, становились таковыми из-за неудач, по принуждению».

Это суммирует моральный характер III века до н. э., за вычетом нескольких исключительных людей. Даже среди этих немногих надежда уступила место страху; целью жизни скорее было избежать несчастья, чем достичь какого-либо реального блага.

«Метафизика отступает на задний план; теперь индивидуальная этика становится самой важной. Философия более не является огненным столпом, который ведет за собой нескольких бесстрашных искателей правды; вернее, это карета скорой помощи, следующая в фарватере борьбы за существование и подбирающая слабых и раненых»².

¹ «Five stages of Greek Religion», p. 176.

² C. F. Angus, Cambridge Ancient History, vol. VII, p. 231. Вышеприведенная цитата из Менандра взята из той же главы.

Глава XXVI

КИНИКИ И СКЕПТИКИ

Отношение людей выдающегося ума к современному им обществу было весьма различным в разные времена. В иные, счастливые эпохи они в целом находились в гармоничном согласии с окружающей средой, несомненно, предлагая такие реформы, какие казались им необходимыми, будучи до некоторой степени уверенными, что их предложения будут приветствоваться, и относясь с симпатией к тому миру, в котором им приходилось жить, даже если их реформы не будут претворены в жизнь. В другие времена они были революционерами, считающими, что необходимы коренные изменения; но они ожидали, что — частично в результате их пропаганды о необходимости этих изменений — эти изменения будут осуществлены в ближайшем будущем. Были и такие времена, когда они приходили в отчаяние от окружающего мира и чувствовали, что, хотя сами и знают, что нужно, нет надежды на осуществление этого. Подобное настроение легко переходит в более глубокое отчаяние, которое рассматривает жизнь на земле как плохую по самой своей сущности и надеется на благо лишь в будущей жизни или в некоем мистическом преображении.

Бывали такие эпохи, когда все эти разнообразные взгляды разделялись различными современниками. Посмотрите, например, на начало XIX века. Гёте — удовлетворен, Бентам — реформист, Шелли — революционер, а Леопарди — пессимист. Но в большинстве случаев среди крупных, выдающегося ума мыслителей преобладало какое-нибудь одно настроение. В Англии при Елизавете и в XVIII веке их удовлетворяло существующее положение вещей; во Франции они стали революционерами около 1750 года; в Германии с 1813 года они были националистами.

В период господства церкви, с V по XV век, существовал определенный конфликт между тем, во что теоретически верили и что фактически чувствовали. Теоретически мир был юдолью печали, подготовкой, исполненной бед, к грядущему миру. Но на практике сочинители книг, будучи почти все духовными лицами, не могли не преисполниться радостью при виде могущества церкви. У них были возможности для такой обширной деятельности, какую они считали полезной. Поэтому они разделяли умонастроения правящего класса, а не людей, которые чувствовали себя изгнанниками в чуждом им мире. Это является

частью любопытного дуализма, который характерен для средних веков, — дуализма, происходящего из того факта, что церковь, хотя и основывающаяся на веровании в потусторонний мир, была самым важным институтом посюстороннего мира.

Психологическая подготовка к восприятию учения христианства о потустороннем мире начинается в эллинистический период и связана с упадком городов-государств. Кө времени Аристотеля греческие философы, хотя они и могли жаловаться на всякие невзгоды, в основном не предавались мировой скорби и не чувствовали себя политически бессильными. Временами они могли принадлежать к партии побежденных, но если и так, то поражение их зависело от случайностей борьбы, а не от неизбежного бессилия мудреца. Даже те, кто, как Пифагор и Платон, находясь в определенном настроении, осуждали внешний мир и искали убежища в мистицизме, — и они имели практические планы превращения правящих классов в святых и мудрецов. Когда политическая власть перешла в руки македонцев, греческие философы (что было вполне естественно) отошли от политики и посвятили себя в большей мере проблемам индивидуальной добродетели или спасения. Они больше не спрашивали: как могут люди создать хорошее государство? Вместо этого они спрашивали: как могут люди быть добродетельными в порочном мире или счастливыми в мире страданий? Правда, изменились здесь лишь пределы, в которых ставились эти вопросы; такие вопросы задавались и раньше, и позднейшие стоики одно время опять занялись политикой — политикой Рима, а не Греции. Но изменение было тем не менее реальным. За исключением ограниченного промежутка в течение римского периода стоицизма, мировоззрение тех, кто думал и чувствовал серьезно, становилось все более и более субъективным и индивидуалистическим, до тех пор пока, наконец, христианство не стало проповедовать личное спасение, что вдохновило миссионерское рвение и создало церковь. До тех пор пока этого не случилось, не было института, которому философ мог бы предаться всем сердцем, и поэтому не было соответствующего выхода его законной жажды власти. По этой причине философы эллинистического периода были более ограниченными как человеческие существа, чем те люди, которые жили тогда, когда города-государства могли еще внушать преданность. Они все еще мыслят, потому что не могут не мыслить, но они редко надеются на то, что их мысли, идеи принесут плоды в деловом, практическом мире. Примерно во времена Александра было основано четыре философские школы. Две самые знаменитые из них — стоики и эпикурейцы — будут темой следующих глав; в настоящей главе мы рассмотрим школы киников и скептиков.

Первая из этих школ берет начало через ее основателя Диогена от ученика Сократа, Антисфена, который был лет на двадцать старше Платона. Антисфен был замечательной фигурой

и в некотором отношении напоминал Толстого. До смерти Сократа он жил в аристократическом кругу своих товарищей-учеников и не проявлял никаких признаков неортодоксальности. Но что-то (то ли разгром Афин, то ли смерть Сократа, то ли отвращение к философским софизмам) заставило его, когда он уже не был молодым, презирать вещи, которые он ценил раньше. Ему ничего не было нужно, кроме простой добродетели. Он был связан с рабочим людом и одевался, как они. Он стал проповедовать на улицах и площадях, выражаясь языком, понятным для малообразованных людей. Всю утонченную философию он считал никчемной, все, что можно познать, может быть познано простым человеком. Он верил в «возврат к природе» и с большим упорством проводил это верование в жизнь. Не должно быть ни правительства, ни частной собственности, ни брака, ни установленной религии. Если не он сам, то его последователи осуждали рабство. Он не был аскетом в полном смысле этого слова, но презирал роскошь и все стремления к искусственным наслаждениям. «Я лучше сойду с ума, чем буду восхищаться», — говорил он¹.

Славу Антисфена превзошел его ученик Диоген. Это был «молодой человек из Синопа на Эвксине, которого он (Антисфен) невзлюбил с первого взгляда; это был сын менялы с сомнительной репутацией, сидевшего в тюрьме за порчу монеты. Антисфен гнал юношу прочь, но тот не обратил на это внимания. Антисфен побил его палкой, но тот не сдвинулся с места. Ему нужна была «мудрость», и он считал, что Антисфен должен ему ее дать. Целью в жизни у него было делать то же, что делал его отец, — «портить монету», но в гораздо более широком масштабе. Он хотел бы портить всю «монету», имеющуюся в мире. Любой принятый штамп фальшив, ложен. Люди со штампом полководцев и царей, вещи со штампом чести и мудрости, счастья и богатства — все это были низменные металлы с фальшивой надписью»².

Он решил жить, как собака, и поэтому его называли «киником», что означает «собачий». Он отвергал все условности, касающиеся и религии, и манер, и одежды, и жилища, и пищи, и приличий. Говорят, что он жил в бочке, но Гилберт Маррей уверяет, что это ошибка: то был огромный кувшин, какие употреблялись в первобытные времена при погребениях³. Он жил, как индийский факир, подаянием. Он заявлял о своем братстве не только со всем человеческим родом, но также и с животными. Он был человеком, рассказы о котором собирались еще при жизни. Широко известен тот факт, как Александр посетил его и спросил, не хочет ли он какой-либо милости. «Только не заслоняй мне свет», — ответил Диоген.

¹ Benn, vol II, p. 4, 5; Murray, Five Stages, p. 113—114

² Murray, Five Stages, p. 117.

³ Там же, стр. 119.

Учение Диогена никоим образом не было тем, что мы теперь называем «циничным», как раз наоборот. Он пламенно стремился к «добродетели», в сравнении с которой, как он утверждал, все земные блага ничего не стоят. Он искал добродетель и моральную свободу в освобождении от желания: будьте безразличными к благам, которыми одарил вас фортуна, и вы освободитесь от страха. В этом отношении, как мы увидим, его доктрина была воспринята стоиками, но они не пошли за ним в отказе от прелестей цивилизации. Диоген считал, что Прометей был справедливо наказан за то, что принес человеку искусства, породившие сложность и искусственность современной жизни. В этом он напоминает последователей даосизма, Руссо и Толстого, но более устойчив во взглядах, чем они.

Хотя он был современником Аристотеля, его доктрина по своему характеру принадлежит к эллинистическому веку. Аристотель был последним греческим философом, чье мироощущение было жизнеутверждающим; после него все философы в той или другой форме проповедовали уход от жизни. Мир плох, давайте научимся быть независимыми от него. Внешние блага непрочны, они — дары судьбы, а не вознаграждение за наши собственные усилия. Только субъективные блага — добродетель или довольство, достигнутое путем смирения, — прочны, и только они поэтому имеют цену для мудреца. Сам Диоген был человеком, полным энергии, но его учение, как и все доктрины эллинистической эпохи, должно было привлекать людей утомленных, у которых разочарование убило естественную активность. И, конечно, оно не было рассчитано на то, чтобы развивать искусство или науку, дело управления государством или любую другую полезную деятельность, за исключением протеста против могущественного зла.

Интересно наблюдать, во что превратилось учение киников, когда оно стало популярным. В начале III века до н. э. киники были в моде, особенно в Александрии. Они публиковали небольшие проповеди, указывающие, как легко обойтись без материальных благ, каким счастливым можно быть, вкушая самую простую пищу, как тепло может быть зимой без дорогих одежд (что в Египте было сущей правдой), как глупо чувствовать привязанность к родной стране или горевать, когда умирают твои дети или друзья. «Смерть моего сына или моей жены, — говорит Телес, бывший одним из таких киников-популяризаторов, — не причина для того, чтобы я стал пренебрегать самим собой, все еще живым, и перестал бы присматривать за своим имуществом»¹.

С этого момента становится трудным чувствовать какую-либо симпатию к простой жизни, которая сделалась слишком уж простой. Недоумеваешь, кому нравились эти проповеди?

¹ «The Hellenistic Age», Cambridge, 1923, p. 88.

Богачам ли, которым хотелось думать, что страдания бедняков вымышлены? Или это были обедневшие люди, которые хотели бы презирать преуспевающего дельца? Или это были сикофранты-прихлебатели, убедившие самих себя, что благотворительность, которой они пользовались, была чем-то неважным? Телес говорит богачу: «Ты даешь щедро, а я принимаю мужественно, не пресмыкаясь, не роняя никогда своего достоинства и не ворча»¹. Очень удобное учение! Популярный цинизм учит не отказу от благ этого мира, а лишь некоторому безразличию к ним. Что касается тех, кто берет займы, то цинизм всячески преуменьшает его обязательства по отношению к займодатцу. Видно, как слова «циничный», «циник» приобрели свое теперешнее значение.

Лучшее из учения киников перешло к стоицизму — вообще неизмеримо более полному, совершенному и законченному философскому учению.

Скептицизм как доктрина этих школ был впервые провозглашен Пирроном, который состоял в армии Александра и участвовал в его военном походе до самой Индии. По-видимому, это в достаточной мере удовлетворило его интерес к путешествиям, и остаток своей жизни он провел в родном городе Элиде, где и умер в 275 году до н. э. В учении было немного нового, за исключением некоторой систематизации и формулирования более старых сомнений. Скептицизм в отношении к чувствам волновал греческих философов уже на очень ранней стадии; единственным исключением были те, кто, подобно Пармениду и Платону, отрицали познавательную ценность восприятий и превратили свое отрицание в удобный повод для интеллектуального догматизма. Софистов же, в особенности Протагора и Горгия, неопределенность и видимые противоречия чувственных восприятий привели к субъективизму, сходному с субъективизмом Юма. Пиррон (который очень мудро сделал, не написав ни одной книги), казалось, добавил моральный и логический скептицизм к скептицизму в отношении чувств. Как говорят, он утверждал, что никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочитать один порядок действия другому. На практике это означает, что надо подчиняться обычаям какой бы то ни было страны, в которой живешь. Современный приверженец этой доктрины ходил бы по воскресеньям в церковь и совершал бы по всем правилам коленопреклонения, но без какого-либо религиозного верования, которое, как предполагается, вдохновляет эти действия. Древние скептики совершали весь языческий ритуал, даже иногда являлись священнослужителями; как убеждал их скептицизм, нельзя доказать, что такое поведение неправильно, а здравый смысл (который пережил их философию) задержал в том, что это удобно.

¹ «The Hellenistic Age», Cambridge, 1923, p. 86.

Естественно, что скептицизм был привлекателен для многих не философски настроенных умов. Люди видели различие школ и жесточенность их споров и решали, что все они одинаково претендуют на познание, которое в действительности недоступно. Скептицизм был утешением лентяя, поскольку показывал, что невежда столь же мудр, как и заслуженные ученые. Для людей, которые по своему характеру жаждали откровения, он мог показаться неудовлетворительным, но, подобно каждой доктрине эллинистического периода, он рекомендовал себя как противоядие против всяких тревог. Зачем беспокоиться о будущем? Оно совершенно неопределенно. Вы с успехом можете наслаждаться настоящим. Нет уверенности в том, что что-то наступит. По этой причине скептицизм пользовался значительным успехом в массах.

Следует заметить, что скептицизм как философия является не просто сомнением, а тем, что можно называть догматическим сомнением. Человек науки говорит: «Я думаю, что дело обстоит так-то и так-то, но я в этом не уверен». Человек, движимый интеллектуальным любопытством, говорит: «Я не знаю, каково это, но надеюсь узнать». Философ-скептик говорит: «Никто не знает и никто никогда не сможет знать». Именно этот элемент догматизма делает эту систему уязвимой. Конечно, скептики отрицали, что они догматически утверждают невозможность познания, но их отрицания не очень убедительны.

Ученик Пиррона, Тимон, однако, выдвинул некоторые интеллектуальные аргументы, на которые с точки зрения греческой логики было очень трудно ответить. Единственная логика, допускаемая греками, была дедуктивной, и вся дедукция должна была исходить, как у Евклида, из общих принципов, рассматриваемых как самоочевидные. Тимон отрицал возможность найти такие принципы; поэтому все должно было доказываться посредством чего-нибудь еще и все доказательства должны были содержать порочный круг или представлять собой бесконечную цепь умозаключений, не имеющую начала. И в том и в другом случае ничто не может быть доказано. Как видим, этот аргумент подрывает в корне философию Аристотеля, которая господствовала в средние века.

Некоторые формы скептицизма, защищаемые в наши дни людьми, никоим образом не являющимися последовательными скептиками, никогда и не приходили на ум скептикам античного мира. Они не сомневались в существовании явления и не ставили под вопрос суждения, которые по их мнению, выражали только то, что мы знаем непосредственно о явлении. Большинство работ Тимона пропало, но два дошедших до нас фрагмента могут иллюстрировать эту точку зрения. В одном говорится: «Явление всегда обладает достоверностью». В другом: «То, что этот мед сладок, я отказываюсь утверждать»;

то, что он кажется сладким, я полностью допускаю»¹. Современный скептик указал бы на то, что это явление просто *случается* и оно не является истинным или ложным; то, что является истинным или ложным, должно быть утверждением, а никакое утверждение не может быть настолько тесно связано с явлением, чтобы не заключать в себе возможности быть ложным. По этой же причине он сказал бы, что утверждение «мед кажется сладким» лишь весьма возможно, но не абсолютно достоверно.

В некоторых отношениях учение Тимона очень похоже на доктрину Юма: он утверждал, что нечто, никогда не наблюдавшееся, например атомы, не может быть выведено с достаточной обоснованностью, но когда два явления часто наблюдаются вместе, одно может быть выведено из другого.

Последние годы своей долгой жизни Тимон провел в Афинах и умер там в 235 году до н. э. С его смертью школа Пиррона как школа пришла к концу; но его доктрина, несколько измененная, была подхвачена, как бы странно это ни показалось, Академией, продолжавшей традиции философии Платона.

Человеком, осуществившим эту изумительную философскую революцию, был Аркесилай, современник Тимона, умерший стариком около 240 года до н. э. То, что большинство людей взяло от Платона, — это верование в сверхчувственный интеллектуальный мир и в превосходство бессмертной души над смертным телом. Но Платон был многосторонен, и в некоторых отношениях его можно рассматривать как философа, который учил скептицизму. Сократ, как о нем пишет Платон, заявляет, что не знает ничего; естественно, что мы воспринимаем это как иронию, но это можно принять и всерьез. Многие диалоги не содержат положительных заключений и имеют целью оставить читателя в состоянии сомнения. Некоторые, например вторая половина «Парменидов», могут показаться не имеющими цели, за исключением того, чтобы показать, что каждая сторона любого вопроса может утверждаться с равным правдоподобием. Диалектику Платона следует считать скорее целью, чем средством, и если ее рассматривать таким образом, она прекрасно может защищать скептицизм. Кажется, именно так Аркесилай интерпретировал учение человека, последователем которого он, по собственному заявлению, все еще считал себя. Он лишил Платона головы, но тело, во всяком случае, осталось подлинным.

Метод, каким учил Аркесилай, можно было бы охотно рекомендовать, если бы молодые люди, которые обучались у Аркесилая, не были парализованы этим методом. Аркесилай не утверждал никаких тезисов, но опровергал любой тезис, выдвигаемый учеником. Иногда он сам выдвигал два противоречи-

¹ Цит. по E d w y n B e w a n, *Stoics and Sceptics*, p 126.

вых положения и последовательно показывал, как убедительно можно спорить в пользу каждого из них. Ученик, достаточно энергичный, чтобы восстать, мог бы выучиться ловкости и умению избегать ложных выводов; фактически никто, кажется, не выучился ничему, кроме ловкости и безразличия к истине. Так велико было влияние Аркесилая, что около двух сотен лет Академия оставалась проникнутой духом скептицизма.

В середине этого скептического периода случилось забавное происшествие. Карнеад, достойный преемник Аркесилая на посту главы Академии, был одним из трех философов, посланных Афинами с дипломатической миссией в Рим в 156 году до н. э. Он не видел основания, почему его титул посла помешал бы столь счастливой возможности, и объявил, что прочтет цикл лекций в Риме. Молодые люди, которые в то время стремились подражать греческим манерам и овладевать греческой культурой, толпами устремились слушать его. В своей первой лекции он изложил взгляды Аристотеля и Платона на справедливость, и эта лекция была чрезвычайно поучительна. Во второй лекции он, однако, занялся опровержением всего того, что говорил в первой, — не для того, чтобы прийти к противоположным заключениям, а лишь для того, чтобы показать, что каждое заключение может быть оспорено. Сократ, как пишет в своих работах Платон, утверждал, что совершить несправедливость — большее зло для того, кто совершил ее, чем для того, кто от этого страдает. Карнеад в своей второй лекции отозвался об этом утверждении презрительно. Великие государства, указывал он, стали великими благодаря несправедливым агрессивным действиям против более слабых соседей; в Риме этого никак нельзя было отрицать. При кораблекрушении вы можете спасти свою жизнь за счет более слабых, и будете дураком, если этого не сделаете. «Прежде всего женщины и дети!» — не является принципом, который приведет к собственному спасению, — так, очевидно, думал он. Что бы вы сделали, если бы бежали от побеждающего врага и потеряли свою лошадь, но нашли бы раненого товарища на лошади? Если бы вы были благоразумны, вы стащили бы его с лошади и захватили ее, что бы ни диктовала справедливость. Вся эта не очень поучительная аргументация в устах признающего себя последователем Платона поражает, но она, по-видимому, понравилась настроенным по-современному римским юношам.

Одному человеку она не понравилась, и это был Катон старший; он представлял суровый, непреклонный, глупый и грубый моральный кодекс, при помощи которого Рим разгромил Карфаген. С молодости до преклонных лет он жил просто: рано вставал, занимался тяжелым физическим трудом, ел только грубую пищу и никогда не носил такого платья, которое стоило бы больше ста пенсов. По отношению к государству он был скупuleзно честен, избегал всяких взяток, подкупа и грабежа.

Он требовал от других римлян всех тех добродетелей, в которых упражнялся сам, и уверял, что обвинять и преследовать злых — самое лучшее дело для честного человека. Он настаивал, насколько мог, на старой римской суровости поведения:

«Еще изгнал Катон из сената человека, которого считали достойным быть консулом, именно Манилия, за то, что он среди дня при дочери обнял свою жену. Катон говорил при этом, что обнимает жену только во время сильного грома».

Будучи у власти, он положил конец роскоши и пирам. Он заставил свою жену кормить грудью не только собственных детей, но и детей своих рабов, чтобы те, будучи вскормлены тем же молоком, могли любить его детей. Когда его рабы были слишком стары, чтобы работать, он безжалостно продавал их. Он настаивал, чтобы его рабы все время либо работали, либо спали. Он поощрял своих рабов ссориться между собой, так как «не мог выносить, чтобы они были друзьями». Когда раб совершал серьезную ошибку, Катон созывал других своих рабов и вынуждал их присудить виновного к смерти; он приводил приговор в исполнение собственноручно в присутствии тех, кто оставался жив.

Контраст между Катонем и Карнеадом был полный: один жестокий вследствие морали слишком строгой и слишком традиционной, другой — низкий из-за морали слишком распушенной и слишком зараженной социальным разложением эллинистического мира.

«Только один Катон был недоволен этим стремлением к разговорам, боясь, что юноши, начавши заниматься красноречием, предпочтут славу за красноречие славе за военные и гражданские подвиги... Явившись в сенат, он поставил сенаторам на вид, что в их городе бездельно уже долгое время живет посольство, состоящее из людей, способных всякому угодить в чем угодно. Поэтому следует поскорее принять какое-нибудь решение относительно этого посольства, чтобы послы, возвратившись в свои школы, учили там детей греков, а дети римлян должны слушаться только законов и старцев, как и прежде.

Однако Катон поступил так не из ненависти к Карнеаду, как это утверждают некоторые, но потому, что он вообще не обращал внимания на философию и с насмешкой относился к изучению греческого искусства».

По мнению Катона, афиняне были низшей породы, не имели закона; не важно, что *они* деградировали из-за пустой софистики образованных людей, но римскую молодежь следует сохранить пуританской, империалистической, безжалостной и глупой. Однако ему это не удалось; римляне позднее, удержав многие из его пороков, восприняли также и пороки Карнеада.

Следующим главой Академии после Карнеада (с 180 до 110 года до н. э.) был карфагенянин, чье настоящее имя было Газдрубал, но который в своих сношениях с греками предпочи-

тал называть себя Клитоммахом. В отличие от Карнеада, который ограничивался чтением лекций, Клитоммах написал свыше четырехсот книг, причем некоторые из них на финикийском языке. Его принципы казались теми же, что и у Карнеада. В некоторых отношениях они были полезны. Эти два скептика ополчились против верования в божество, магию и астрологию, которое все более и более распространялось. Они также развили конструктивную доктрину, трактующую о степенях вероятности, хотя наше чувство уверенности никогда не может быть оправдано — одни вещи кажутся более истинными, чем другие. Вероятность должна руководить нами на практике, ибо благоразумие требует действовать согласно наиболее вероятной из возможных гипотез. С этой точкой зрения согласилось бы большинство современных философов. К несчастью, книги, выдвигающие ее, потеряны, и трудно восстановить эту доктрину по тем намекам, которые остались.

После Клитомаха Академия перестала быть «скептической», и со времени Антиоха, который умер в 69 году до н. э., ее доктрины стали в течение столетий практически неотличимыми от доктрин стоиков.

Скептицизм, однако, не исчез. Его возродил уроженец Крита Энесидем, пришедший из Кносса, где, насколько мы знаем, на две тысячи лет раньше могли быть скептики, развлекавшие развращенных придворных сомнениями в божественности «госпожи животных». Даты рождения и смерти Энесидема неизвестны точно. Он отбросил доктрины вероятности, пропагандируемые Карнеадом, и снова обратился к самым ранним формам скептицизма. Влияние его было значительно; его последователем был поэт Лукиан во II веке н. э., а также немного позднее — Секст Эмпирик, единственный философ-скептик древности, чьи труды сохранились. Имеется, к примеру, короткий трактат «Аргументы против веры в бога», переведенный Эдвином Бивеном в его работе «Позднейшая религия греков» (стр. 52—56); об этом трактате он говорит, что Секст Эмпирик, вероятно, как сообщает Клитоммах, заимствовал его у Карнеада.

Этот трактат начинается с разъяснения того, что в своем поведении скептики ортодоксальны.

Скептики следуют в практике тому пути, каким движется мир, но не придерживаясь никакого мнения об этом «...следуя жизни без мнений, мы высказываемся, что существуют боги, и (почитаем богов, и приписываем им способность провидения (*προνοειν*)), но против опрометчивости догматиков говорим следующее...»

Далее они утверждают, что у людей есть разногласия относительно природы бога: например, некоторые думают, что он телесен, а некоторые — что он бестелесен. Поскольку мы не имеем опыта в отношении его, мы не можем знать его атрибуты. Существование бога не есть нечто само собой разумеющееся

и поэтому требует доказательства. Существуют несколько запутанные доводы в пользу того, что подобные доказательства невозможны. Далее, он разбирает проблему зла и заключает словами:

«... те, кто определенно утверждает, что бог есть, пожалуй, будут принуждены к нечестию. Ибо, говоря, что он заботится обо всем, они признают, что бог причина зла, а говоря, что он заботится о некотором или ни о чем, они будут принуждены признать его либо завистливым, либо слабым, а это, как вполне очевидно, присуще нечестивым».

Скептицизм, даже продолжая влиять на некоторых культурных людей примерно до III века н. э., противоречил характеру эпохи, все более и более обращавшейся к догматической религии и доктрине спасения. Скептицизм был достаточно силен, чтобы посеять в среде образованных людей неудовлетворенность государственными религиями, но он не обладал ничем позитивным даже в чисто интеллектуальной сфере, что он мог бы предложить взамен ее. Начиная с эпохи Возрождения, теологический скептицизм у большинства его проповедников заменила энтузиастическая вера в науку, но в античные времена такое добавление, к сожалению, отсутствовало. Не ответив на аргументы скептиков, старый мир отвернулся от них. Поскольку олимпийцы были дискредитированы, открылась дорога для нашествия восточных религий, которые соревновались за благосклонность суеверных вплоть до триумфа христианства.

Глава XXVII

ЭПИКУРЕЙЦЫ

Две величайшие новые школы эллинистического периода — стоиков и эпикурейцев — были основаны одновременно. Их основатели, Зенон и Эпикур, родились примерно в одно время и обосновались в Афинах, возглавляя соответствующие секты в одно и то же время на протяжении нескольких лет. Поэтому дело вкуса считать более ранней ту или иную из этих школ.

Я начну с эпикурейцев, потому что их доктрины были раз и навсегда определены их основателем, тогда как стоицизм претерпел длительную эволюцию вплоть до императора Марка Аврелия, который умер в 180 году н. э.

Главным авторитетом в том, что касается жизни Эпикура, является Диоген Лаэртций, живший в III веке н. э. Правда, имеются две трудности: во-первых, Диоген Лаэртций сам готов принять легенды, которые обладают незначительной исторической ценностью или совершенно не имеют таковой; во-вторых, часть его работы «Жизнь и учения людей, прославившихся в философии» представляет собой пересказ скандальных обвинений, выдвинутых против Эпикура стоиками, и не всегда ясно — сам ли он утверждает что-то или просто передает клевету. Сплетни, измышленные стоиками, говорят против них, — и это следует вспомнить, когда восхваляется их возвышенная мораль; но это не факты, относящиеся к Эпикуру. Например, существовала легенда, согласно которой его мать была жрицей-знахаркой, о чем Диоген говорит:

«Они (по-видимому, стоики) уверяют, что он обычно бродил от дома к дому со своей матерью, которая читала очистительные молитвы, и помогал отцу в преподавании основ знаний за грошовую плату».

Бейли дает следующий комментарий¹: «Если хоть какая-либо правда содержится в рассказе о том, как он ходил со своей матерью в качестве провожатого, повторяя формулу ее заклинаний, — он, вполне вероятно, в самом раннем возрасте проникся к суевериям той ненавистью, которая впоследствии была столь яркой, выдающейся чертой его учения». Эта теория привлекательна, но ввиду исключительной беззастенчивости позднейших

¹ Cyril Bailey, *The Greek Atomist and Epicurus*, Oxford, 1928, p. 221. М-р Бейли специализировался на Эпикуре, и его книга бесценна для изучающего данный вопрос.

времен античного мира в выдумывании сплетен, я не считаю ее имеющей какое-либо основание¹. Против этого говорит тот факт, что он с необычайно большой любовью относился к своей матери².

Однако основные факты из жизни Эпикура, кажется, известны довольно точно. Отец его был бедный афинский переселенец на Самосе; Эпикур родился в 342 или 341 году до н. э., но на Самосе или в Аттике — не установлено. Во всяком случае, юность его прошла на Самосе. Он утверждает, что пристрастился к изучению философии и 14-летнем возрасте. 18 лет от роду, примерно в момент смерти Александра, он поехал в Афины, видимо, для того, чтобы установить свое гражданство, но, пока он там был, афинские переселенцы были изгнаны с Самоса (322 год до н. э.) Семья Эпикура нашла убежище в Малой Азии, где он присоединился к родным. В Таосе либо в это самое время, либо немного раньше его обучал философии некий Навзифан (Nausiphanes), по-видимому последователь Демокрита. Хотя в своей философии в ее окончательном виде Эпикур больше обязан Демокриту, чем какому-либо другому философу, он никогда не выражал ничего, кроме презрения, к Навзифану, о котором отзывался, как о «моллюске».

В 311 году до н. э. он основал школу, вначале в Митилене, затем в Лампсаке, а с 307 года — в Афинах, где и умер в 270—271 годах до н. э.

После трудных лет юности его жизнь в Афинах была покойна, и покой нарушался только болезнями. Он владел домом и садом (по-видимому, расположенным отдельно от дома), и именно в саду он обучал. Три его брата и некоторые другие с самого начала состояли в его школе, однако в Афинах его община увеличилась не только за счет обучающихся философии, но и за счет друзей и их детей, рабов и гетер. Это последнее обстоятельство и послужило поводом для клеветы со стороны его недругов, по-видимому совершенно несправедливой. Он обладал исключительной способностью к чисто человеческой дружбе и писал милые письма юным детям членов общины. Он не вел себя с той важностью и сдержанностью в выражении чувств, которой ожидали от философов в древности: его письма удивительно естественны и просты.

Жизнь общины была очень проста, скромна — частично из принципа, а частично (без сомнения) из-за недостатка денег. Пища и питье у них состояли преимущественно из хлеба и воды, что Эпикур считал вполне удовлетворительным. «Я ликую от радости телесной, питаюсь хлебом с водою, я плюю на дорожные

¹ Стоики были очень несправедливы к Эпикуру. Эпиктет, например, обращаясь к нему, говорил: «Вот жизнь, которую ты сам объявляешь стоящей: есть, пить, спариваться, испражняться и храпеть» [Книга II, гл. XX, Речи Эпиктета (Discourses of Epictetus)].

² Gilbert Murray, Five Stages, p. 130.

удовольствия, — не за них самих, но за неприятные последствия их». В финансовом отношении община зависела, по крайней мере частично, от добровольных дааний. «Пришли мне горшечного сыра, чтобы мне можно было пораскошествовать, когда захочу», — писал он своему другу. Другому другу: «Так присылай нам начатки [пожертвования] для ухода за нашим священным телом ради тебя самого и твоих детей». И еще: «Пенсия, которую... назначил.. я требую, чтобы ее одну они мне послали, хотя бы были среди гиперборейцев. Именно только сто двадцать драхм в год от каждого из обоих я желаю получать »

Эпикур всю жизнь страдал из-за плохого здоровья, но научился переносить это с большой стойкостью. Именно он, а не стоики первый утверждал, что человек может быть счастлив на дыбе. Два письма — одно, написанное за несколько дней до смерти, а другое в самый день смерти, — показывают, что он имел право на такое мнение. В первом говорится: «На седьмой день, когда я это пишу, у меня получилось полное задержание мочи и были такие боли, какие приводят к последнему дню. Так если что случится со мною, ты имей попечение о детях Метродора года четыре или пять, но не трать на них несколько больше, чем теперь тратишь на меня в год» Во втором говорится: «В этот счастливый и вместе с тем последний день моей жизни я пишу вам следующее. Страдания при мочеиспускании и кровавый понос идут своим чередом, не оставляя своей чрезмерной силы. Но всему этому противоборствует душевная радость при воспоминании бывших у нас рассуждений. А ты, достойно твоего с отроческих лет расположения ко мне и к философии, заботься о детях Метродора» Метродор — один из первых его учеников — умер; Эпикур обеспечил его детей в своем завещании.

Хотя Эпикур был мягок и добр по отношению к большинству людей, иная сторона его характера проявляется в отношениях с философами, в особенности с теми, которым он мог считать себя обязанным. «Я, со своей стороны, полагаю, — говорил он, — что эти горланы подумают, что я — ученик Моллюска и слушал его учение вместе с какими-нибудь мальчишками, бывшими с похмелья.

И действительно, он был скверный человек и занимался такими вещами, посредством которых нельзя достичь мудрости». Он никогда не признавал, насколько он обязан Демокриту, а что до Левкиппа, то он уверял, что такого философа не было, без сомнения подразумевая не то, что не было такого человека, но что человек этот не был философом. Диоген Лаэртский приводит целый список бранных эпитетов, которые Эпикур, как предполагалось, применял к большинству самых знаменитых своих предшественников. С отсутствием великодушия по отношению к другим философам сочетается другой серьезный недостаток, а именно — диктаторский догматизм. Его последова-

тели должны были усвоить нечто вроде кредо, включающего его доктрину, которую они должны были принять безоговорочно. Ни один из них до самого конца существования школы Эпикура не добавил и не изменил ничего. Когда Лукреций 200 лет спустя переложил философию Эпикура на язык поэзии, он не добавил — насколько можно судить — ничего теоретического к учению главы школы. Везде, где можно провести сравнение, изложение Лукреция точно совпадает с оригиналом, и принято считать, что в остальном он, вероятно, заполняет провалы в нашем знании, образовавшиеся в результате утери всех 300 книг Эпикура. От творений Эпикура ничего не осталось, кроме нескольких писем, некоторых фрагментов и изложения «Основных доктрин».

Философское учение Эпикура, как и другие учения его времени (за частичным исключением скептицизма), было прежде всего предназначено для поддержания спокойствия. Он считает наслаждение благом и придерживается с удивительным постоянством всех последствий, вытекающих из этого взгляда. «Наслаждение, — говорит он, — есть начало и конец счастливой жизни». Диоген Лаэртский цитирует его слова из книги «О цели жизни»: «Я со своей стороны не знаю, что разумею мне под благом, если исключить удовольствия, получаемые посредством вкуса, посредством любовных наслаждений, посредством слуха и посредством зрительных восприятий красивой формы». И еще: «Начало и корень всякого блага — удовольствие чрева: даже мудрость и прочая культура имеет отношение к нему». Наслаждение ума, говорят нам, — это созерцание наслаждений тела. Единственное его преимущество перед телесными наслаждениями — это то, что мы можем научиться созерцать наслаждение скорее, чем боль, и тем самым установить больший контроль над умственными, чем над физическими наслаждениями. Добродетель, если только она не означает благоразумия в погоне за наслаждением, — лишь пустое имя. Правосудие, например, состоит в таких действиях, которые не вызвали бы страха перед негодованием других людей, — взгляд, который ведет к доктрине о происхождении общества, несколько похожей на теорию «Общественного договора».

Эпикур не согласен с некоторыми из своих гедонистских предшественников в разграничении *активных* и *пассивных*, или *динамических* и *статических* наслаждений. Динамические наслаждения состоят в достижении желанной цели, причем предшествующее этому желание должно сопровождаться страданием. Статические наслаждения включают в себя состояние равновесия, происходящее из такого положения дел, которое было бы желательным, если бы оно отсутствовало. Можно сказать, по-моему, что утоление голода, процесс насыщения — наслаждение динамическое, а состояние успокоенности, наступающее, когда голод полностью утолен, — наслаждение статическое. Из этих

двух родов наслаждения Эпикур считает более благоразумным добиваться второго, поскольку оно ничем не омрачается и не зависит от сгладания как стимула желания. Когда тело находится в состоянии равновесия — нет никакого страдания; мы должны поэтому стремиться к равновесию и тихим радостям, а не к более страстным наслаждениям. Эпикур, кажется, хотел бы, если это было возможно, всегда находиться в состоянии человека, умеренно поевшего, и никогда — в состоянии человека, который сильно хотел бы есть.

Тем самым он на практике приводит к пониманию окончательной цели мудрого скорее в виде отсутствия боли, чем в виде наличия наслаждения¹. Желудок может являть собой корень всех вещей, но боль в желудке перевешивает наслаждение обжорства; и вот Эпикур живет на одном хлебе с небольшой прибавкой сыра по праздникам. Такие желания, как быть богатым, или жажда почета тщетны, ибо они заставляют человека метаться, когда он мог бы быть удовлетворенным. «Высшее благо из всех — благоразумие; это более драгоценная вещь, чем даже философия» Философия, как он ее понимал, была практической системой, предназначенной для того, чтобы обеспечить счастливую жизнь; она требует только здравого смысла, а не подготовки в области логики, или математики, или другой какой-либо сложной подготовки, предписанной Платоном. Он заклинает своего юного ученика и друга Пифокла избегать всякой формы культуры. Естественным выводом из его принципов было то, что он советовал воздерживаться от общественной жизни, так как чем выше власть, достигнутая человеком, тем пропорционально больше число завистников, жаждущих причинить ему зло. И если он даже избежит неудачи извне, в таком положении невозможно спокойствие ума. Мудрый постарается прожить незаметно, чтобы не иметь врагов.

Половая любовь как одно из самых «динамических» наслаждений, разумеется, попадает под запрет. «Половое сношение, — заявляет философ, — никогда не приносило добра человеку, и счастлив он, если эги сношения не принесли ему вреда». Он любил детей (чужих) и во имя удовлетворения этой склонности, по-видимому, надеялся на то, что другие люди не последуют его совету. И действительно, он любил детей, видимо, в противовес собственному высшему суждению, ибо считал брак и деторождение отвлечением от более серьезных стремлений Лукреций, следовавший за ним в отрицании любви, не видит беды в половых сношениях, лишь бы они были лишены страсти.

Самое благоразумное из общественных наслаждений, по мнению Эпикура, — это дружба. Эпикур, как и Бентам, считает, что все люди во все времена заботятся только о собственном

¹ [Для Эпикура] «отсутствие страдания само по себе есть наслаждение, — в его полном анализе это, без сомнения, вернейшее наслаждение» (Bailey, op. cit., p. 249).

удовольствии — иногда мудро, иногда неумно; но — опять же, как Бенгам, — он постоянно увлекаем своей собственной доброй и привязчивой натурой на путь того восхитительного поведения, от которого, по собственным теориям, должен был воздерживаться. Он явно любил своих друзей вне зависимости от того, что мог получить от них, но убеждал себя в том, что он такой же себялюбец, эгоист, каковы должны быть, по его учению, все люди. Согласно Цицерону, он считал, что «дружба не может быть отделена от наслаждения, и потому ее надо культивировать, так как без нее мы не можем жить ни без страха, ни даже с удовольствием» Но кое-когда он, однако, забывает свои теории «Всякая дружба желательна сама по себе», — говорит он и добавляет «Хотя она возникает из нужды в помощи»¹

Эпикур, хотя его этика казалась другим свинской и лишенной морального входновения, был весьма искренен. Как мы видели, он говорит об общине в саду, как о «нашем святом единстве», он пишет книгу «О святости», он обладает всем рвением религиозного реформатора. Он должен был испытывать сильное чувство жалости к страданиям человечества и непоколебимую уверенность в том, что они сильно облегчились бы, если бы люди восприняли его философию. То была философия болезненного человека, предназначенная для того, чтобы соответствовать миру, в котором рискованное счастье стало вряд ли возможным. Ешьте мало — из боязни несварения, пейте мало — из боязни похмелья, сторонитесь политики и любви и всех действий, связанных с сильными страстями, не ставьте свою судьбу на карту, вступая в брак и рождая детей, в интеллектуальной жизни учитесь больше созерцать удовольствия, чем страдание. Физическое страдание, без сомнения, большое зло, но если оно остро, то оно коротко, а если длительно, то его можно переносить с помощью умственной дисциплины и привычки думать о приятных вещах, невзирая на эту боль. А главное — живите так, чтобы избегать страха.

Именно работа над проблемой избежания страха привела Эпикура к теоретической философии. Он утверждал, что два величайших источника страха — это религия и боязнь смерти, связанные между собой, поскольку религия поддерживала тот взгляд, что мертвые несчастны. Поэтому он искал метафизику, которая доказала бы, что боги не вмешиваются в людские дела и что душа погибает вместе с телом. Многие люди в наше время рассматривают религию как утешение, но для Эпикура она была чем-то противоположным. Сверхъестественное вмешательство в дела природы казалось ему источником ужаса, а бессмертие — фатальным для надежды избавиться от боли. Соответ-

¹ По поводу дружбы и очаровательной непоследовательности Эпикура см. Bailey, *op cit*, p. 517—520.

ственно он построил сложную доктрину, предназначенную для того, чтобы избавить людей от верований, порождающих страх.

Эпикур был материалистом, но без детерминизма¹. Он следовал Демокриту в том веровании, что мир состоит из атомов и пустоты; но он не верил, как Демокрит, в то, что атомы всегда подчиняются законам природы. Концепция необходимости в Греции была, как мы видели, религиозной по своему происхождению, и, быть может, он был вправе думать, что борьба против религии была бы незавершенной, если бы допускалось существование необходимости. Атомы у него имели вес и постоянно падали — не по направлению к центру земли, но вниз в некоем абсолютном смысле. Однако временами какой-то атом, побуждаемый чем-то вроде свободной воли, слегка отклонялся от прямого пути вниз², и тем самым вступал в столкновение с каким-то другим атомом. Начиная с этого момента, развитие вихрей и т. д. у него таково же, как у Демокрита. Душа материальна и состоит из частиц, подобно дыханию и теплу (Эпикур думал, что дыхание и ветер субстанционально отличаются от воздуха, они — не просто воздух в движении). Атомы души распределены по всему телу. Ощущение происходит от тонких нитей, выбрасываемых телами и двигающихся, пока они не прикоснутся к атомам души. Эти нити могут все еще сохраниться, когда тело, из которых они первоначально возникли, уже разложилось, этим объясняются сны. Со смертью душа растворяется и ее атомы, которые, безусловно, переживают ее, теряют способность к ощущениям, потому что они более не связаны с телом. Из этого следует, говоря словами Эпикура, что «Смерть не имеет никакого отношения к нам, ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам».

Что касается богов, то Эпикур твердо верит в их существование, поскольку не мог иначе объяснить широкое распространение идеи бога. Но он был убежден, что боги не утруждают себя делами нашего человеческого мира. Они — рациональные гедонисты, которые следуют своим заповедям и избегают общественной деятельности; управлять было бы изнурительным трудом, заниматься которым они в ходе своей полной блаженства жизни не чувствуют желания. Конечно, пророчество и предзнаменова-

¹ Материализм Эпикура был свободен не от детерминизма, как утверждает Рассел, а от фатализма. Учение Эпикура об отклонении атомов от прямой линии означало не отрицание детерминизма, а попытку объяснения свободы человеческих действий. Чтобы свобода была возможной для человека, рассуждал Эпикур, необходимо, чтобы предпосылки свободы существовали уже в физическом мире частицей которого является человек. «Отклонение» атомов и есть эта предпосылка свободы. Поэтому нет никакого основания сравнивать взгляды Эпикура и взгляды Эддингтона, который действительно является индетерминистом — *Прич. ред.*

² Аналогичный взгляд пропагандируется в наши дни Эддингтоном в его интерпретации принципа индетерминизма.

ние и все подобные дела — чистое суеверие, и такова же вера в провидение.

Поэтому нет почвы для страха перед тем, что мы можем навлечь на себя гнев богов или что можем страдать в аду после смерти. Будучи объектом воздействия сил природы, которые могут быть научно познаны, мы все же имеем свободную волю и в определенных пределах являемся господами своей судьбы. Мы не можем избежать смерти, но смерть, правильно понятая, не является злом. Если мы живем благоразумно, согласно принципам Эпикура, мы, вероятно, сможем достигнуть известной степени свободы от боли. Это умеренная проповедь, но для человека, измученного человеческим горем, этого достаточно, чтобы внушить энтузиазм.

Эпикур интересовался наукой не ради нее самой; он ценил ее исключительно как дающую естественное объяснение явлениям, которые суеверие приписывает действиям богов. Если существует много возможных естественных объяснений, он считает, что незачем стараться делать выбор между ними. Фазы Луны, к примеру, можно было объяснить многими различными путями: каждый из них, до тех пор пока не привносит богов, столь же хорош, как и всякий другой, и было бы праздным любопытством пытаться определить, какой же из них верен. Не удивительно, что эпикурейцы практически ничего не внесли в развитие естественных наук. Они сыграли полезную роль своим протестом против растущей приверженности язычников более позднего периода к магии, астрологии и прорицаниям, но они оставались, как их основатель, догматичными, ограниченными и не имели подлинного интереса ни к чему, кроме личного, индивидуального счастья. Они выучили наизусть кредо Эпикура и ничего не прибавили к нему на протяжении столетий, пока существовала эта школа.

Единственным выдающимся учеником Эпикура был поэт Лукреций (99—55 годы до н. э.) — современник Юлия Цезаря. В последние дни Римской республики свободомыслие было модой и доктрины Эпикура пользовались успехом среди образованных людей. Император Август возродил архаические древние добродетели и старую религию; в результате поэма Лукреция «О природе вещей» стала непопулярной и оставалась таковой до эпохи Возрождения. Только один манускрипт этой поэмы пережил средние века, едва избежав уничтожения от руки изуверов. Вряд ли какой-либо другой крупный поэт так долго вынужден был ждать признания, но в новое время его заслуги были признаны почти повсеместно. Так, он и Бенжамен Франклин были любимыми авторами Шелли.

Его поэма излагает в стихах философию Эпикура. Хотя оба они разделяли одну доктрину, их темпераменты были весьма различны. Лукреций был страстным и гораздо больше нуждался в проповеди благоразумия, чем Эпикур. Он покончил жизнь

самоубийством и, по-видимому, страдал периодическим умопомешательством, причиной которого являлись, как утверждали некоторые, муки любви или непреднамеренные последствия приворотного зелья. Он относился к Эпикуру, как к спасителю, и говорил языком религиозной глубины о человеке, которого считает разрушителем религии¹.

Ненависть к религии, выражаемую Эпикуром и Лукрецием, не совсем легко понять, если принимаешь обычное объяснение жизнерадостности греческой религии и ритуала. «Ода на греческую урну» Китса, к примеру, воспевает религиозную церемонию, но не такую, какая могла бы наполнять умы людей черным и мрачным ужасом. Я думаю, что общепринятые верования были далеко не всегда столь жизнерадостными. Почитание олимпийцев отличалось меньше суеверной жестокостью, чем другие формы греческой религии, но даже олимпийские боги время от времени требовали человеческих жертв до VII или VI века до н. э., и этот факт отражен в мифах и драме². В варварских странах человеческие жертвы были еще известны во времена Эпикура; до римского завоевания эти жертвы приносились в моменты кризиса, как, например, во время Пунических войн, даже наиболее цивилизованной частью варварского населения.

Как было весьма убедительно показано Джейн Гаррисон, греки имели, в добавление к официальному культу Зевса и его семьи, другие, более примитивные верования, связанные с более или менее варварскими обычаями. Они были до какой-то степени связаны с орфизмом, который стал господствующим верованием среди людей религиозного темперамента.

Считают иногда, что ад — изобретение христианства, но это ошибка. Христианство сделало в этом отношении одно — систе-

¹ В те времена, как у всех на глазах безобразно влачила
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Лицом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
Эллин впервые один осмелился смертные взоры
Против нее обратить и отважился выступить против.
И ни молва о богах, ни молнии, ни рокотом грозным
Небо его запугать не могли, но, напротив, сильнее
Духа решимость его побуждали к тому, чтобы крепкий
Врат природы затвор он первый сломить устремился.
Силою духа живой одержал он победу, и вышел
Он далеко за предел ограды огненной мира,
По безграничным пройдя своей мыслью и духом пространствам,
Как победитель он нам сообщает оттуда, что может
Пронсходить, что не может, какая конечная сила
Каждой вещи дана и какой ей предел установлен.
Так, в свою очередь, днесь религия нашей пятою
Попрана, нас же самих победа возносит до неба.

² Лукреций приводит жертвоприношения Ифигении как пример зла, приносимого религией (книга I, стр. 85—100).

матизировало более ранние популярные верования. С самого начала «Государства» Платона ясно, что страх посмертного наказания был обыденным явлением в Афинах V века до н. э., и вряд ли он уменьшился в период между Сократом и Эпикуром. (Я думаю не об образованном меньшинстве, а о населении в целом.) Конечно, было принято также приписывать эпидемии, землетрясения, поражения в войне и подобные бедствия недовольству богов или недостатку уважения к предзнаменованиям. Я думаю, что греческая литература и искусство, вероятно, весьма неправильно ориентируют нас в том, что касается народных верований. Что знали бы мы о секте методистов конца XVIII века, если бы от того времени не сохранилось сведений, кроме как в книгах и картинах, созданных представителями аристократии? Влияние методизма, подобно влиянию религиозности эллинистического века, росло снизу; он был уже могуществен во времена Бозуэла и Джошуа Рейнолдса, хотя, по их отзывам, сила его воздействия неясна. Мы не должны поэтому судить об общераспространенной религии в Греции по изображению в «Оде на Греческую урну» или в работах поэтов и аристократических философов. Эпикур не был аристократом — ни по рождению, ни по связям; быть может, это объясняет его исключительную неприязнь к религии.

Философия Эпикура стала известна читателям с эпохи Возрождения главным образом через поэмы Лукреция.

Что больше всего влияло на них — если то не были профессионалы-философы, — это контраст с христианской верой в таких вопросах, как материализм, отрицание провидения, отказ от бессмертия. Особенно поразительно для современного читателя то, что обладание подобными взглядами (которые сегодня в общем рассматриваются как мрачные и угнетающие) выдавалось за призыв к освобождению от гнета страха. Лукреций так же твердо уверен, как каждый христианин, в важном значении подлинной веры в вопросах религии. Описав, как люди жаждут спасения от самих себя, когда становятся жертвами внутреннего конфликта, и безуспешно ищут облегчения в перемене мест, он говорит:

Так-то вот каждый бежит от себя и, понятно, не может
Прочь убежать; поневоле с собой остается в досаде,
Ибо причины своей болезни недужный не знает.
А понимай он ее, он бы, все остальное оставив,
Прежде всего природу вещей постарался постигнуть.
Дело ведь здесь не идет о каком-нибудь чаше едином,
А состояньи, в каком неизбежно все смертные люди
Должны по смерти своей во веки веков оставаться.

Век Эпикура был веком утомления, упадка, и угасание и уничтожение могли казаться долгожданным отдыхом от умственного напряжения. Последние времена республики, наоборот, не

были для большинства римлян периодом разочарования: люди титанической энергии выковывали из хаоса новый порядок, который македонцы не сумели установить. Но для римского аристократа, который чуждался политики и не признавал борьбы за власть и добычу, ход событий должен был казаться глубоко обескураживающим. Когда к этому добавилось бедствие перемежающегося сумасшествия, не удивительно, что Лукреций воспринял надежду на небытие как освобождение.

Но страх смерти стал настолько инстинктивным, что призыв Эпикура никогда не мог стать широким народным призывом, он всегда составлял кредо образованного меньшинства. Даже среди философов после эпохи Августа призыв Эпикура, как правило, отвергался в пользу стоицизма. Правда, он сохранялся, хотя и с уменьшающейся силой, в продолжение шестисот лет после смерти Эпикура; но, поскольку люди все более страдали от несчастий нашего земного существования, они постоянно требовали от философии или религии все более сильных лекарств. Философы, за малым исключением, нашли убежище в неоплатонизме. Необразованные обратились к различным восточным суевериям и затем во все большем числе к христианству, которое в своей ранней форме помещало все блага жизни по ту сторону могилы, тем самым предлагая людям лозунг, прямо противоположный эпикурейскому. Доктрины, весьма похожие на доктрину Эпикура, были, однако, возрождены французскими философами в конце XVIII века и перенесены в Англию Бенгамом и его последователями; это было сделано в виде сознательной оппозиции к христианству, которое они рассматривали так же враждебно, как Эпикур рассматривал религии, ему современные.

Глава XXVIII

СТОИЦИЗМ

Стоицизм, хотя он по времени появления был современным эпикурейства, отличался более долгой историей и меньшим постоянством доктрины. Учение его основателя Зенона, относящееся к началу III века до н. э., никак не походило на учение Марка Аврелия, относящееся ко второй половине II в. н. э. Зенон был материалистом, чьи доктрины в основном являлись комбинацией из учения киников и Гераклита; но постепенно, в результате примеси платонизма, стоики отходили от материализма, пока в конце концов от него остались лишь следы бывшего влияния. Их этика, правда, изменилась очень мало, а именно в ней большинство из них видело самое важное. Но даже в этом отношении произошло некоторое перемещение центра тяжести. По мере того как шло время, все меньше говорилось о других сторонах стоицизма, и постепенно все более исключительное ударение делалось на этике и тех частях теологии, которые ближе всего к этике. Что касается учения всех более ранних стоиков, нам мешает тот факт, что от их трудов сохранились лишь отдельные фрагменты. Только работы Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия, относящиеся к I и II векам н. э., дошли до нас в виде полных книг.

Стоицизм менее «греческая» из всех философских школ, которые мы до сих пор рассматривали. Ранние стоики были в большинстве сирийцами, а позднейшие — в большинстве римлянами. Тарн в своей работе «Эллинистическая культура» (стр. 287) предполагает возможность наличия халдейских влияний в стоицизме. Ибсверг справедливо замечает, что, «эллинизируя» варварский мир, греки отбрасывали то, что считали не нужным. Стоицизм в отличие от более ранних, чисто греческих философских учений эмоционально узок и в некотором смысле фанатичен, но он содержал также религиозные элементы, в которых нуждался мир и которых греки дать не могли. В частности, он взывал к правителям. «Почти все наследники Александра, можно сказать, все важнейшие цари в продолжение целых поколений были последователями Зенона — объявляли себя стоиками», — говорит профессор Гильберт Маррей.

Зенон был финикийцем, родился в Китиуме на Кипре во второй половине IV века до н. э. Кажется вероятным, что семья, к которой он принадлежал, занималась торговлей и что именно деловые интересы впервые привели его в Афины. Однако во

время его пребывания там у него появилось желание изучать философию. Воззрения киников были ему больше по душе, чем учения любой другой школы, но в некотором отношении он был эклектиком. Последователи Платона обвиняли его в плагиате идей у Академии. В продолжение всей истории стоицизма Сократ был главным божеством стоиков; его поведение во время суда над ним, его отказ от бегства, его спокойствие перед лицом смерти, его утверждение о том, что несправедливость наносит больше вреда тому, кто ее совершает, чем жертве, — все это целиком отвечало учению стоиков. Такое же впечатление производили его безразличие к жаре и холоду, простота в отношении пищи и одежды и полное пренебрежение ко всякого рода удобствам. Но стоики никогда не принимали учение Платона об идеях, и большинство из них отвергало его доводы относительно бессмертия. Только стоики более позднего периода соглашались с ним в том, что душа нематериальна; стоики раннего периода разделяли точку зрения Гераклита, по которой душа состоит из материального огня. Точно такую доктрину можно найти у Эпикура и Марка Аврелия, но у них как будто огонь не следует считать буквально одним из четырех элементов, из которых составлен физический мир.

Зенон терпеть не мог метафизических тонкостей. Он считал, что добродетель имеет большое значение, а физику и метафизику ценил лишь постольку, поскольку они способствуют добродетели. Он пытался бороться и с метафизическими тенденциями века при помощи здравого смысла, который в Греции означал материализм. Его раздражали сомнения в достоверности чувств, и он доходил до крайности в пропаганде противоположных идей.

Зенон начинал с уверения о существовании реального мира. «Что ты подразумеваешь, говоря «реальный?» — спрашивал Скептик. «Я имею в виду, что он прочен и материален. Я имею в виду, что этот стол — прочная материя». — «А Бог, — спрашивал Скептик, — а душа?» — «Совершенно прочные. Более прочные, чем что-либо, чем стол». — «А добродетель, или справедливость, — или тройное правило — также прочная материя?» — «Конечно, — говорил Зенон, — вполне прочная»¹.

Очевидно, в этом пункте Зенон, как и многие другие, в своем антиметафизическом рвении впадал в собственную метафизику.

Основные доктрины, которым школа стоиков оставалась верна, касаются космического детерминизма и человеческой свободы. Зенон полагал, что случай не существует и что направление процессов природы строго определено естественными законами. Вначале существовал только огонь; затем постепенно появились другие элементы: воздух, вода, земля. Но рано или поздно свершится космический пожар, и все снова станет огнем. Согласно

¹ Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy*, 1915, p. 25.

мнению большинства стоиков, это не окончательная смерть, подобная концу мира в христианском учении, но только завершение цикла; весь процесс будет повторяться бесконечно. Все, что случается, случалось раньше и случится снова — и не однажды, а бесчисленное число раз.

Так, как мы ее до сих пор излагали, эта доктрина могла бы показаться безрадостной и ни в каком отношении не более успешной, чем обычный материализм, — такой, как материализм Демокрита. Но это лишь один ее аспект. Развитие природы, согласно стоицизму, как и в теологии XVIII века, предопределено законодателем, который являлся также и благодетельным провидением. Все целиком, до мельчайших подробностей, запланировано, чтобы обеспечить определенные цели естественными средствами. Эти цели, за исключением, когда они касаются богов и демонов, должны быть найдены в жизни человека. Все имеет свою направленность, связанную с человеческими существами. Некоторые животные пригодны для пищи, другие — для испытания мужества; даже клопы полезны, поскольку они помогают нам просыпаться по утрам и не лежать слишком долго в постели. Иногда верховная власть называется богом, иногда — Зевсом. Сенека отличал этого Зевса от объекта народного верования, который был таким же реальным, но подчиненным.

Бог не отделен от мира, он — душа мира; и в каждом из нас содержится частица божественного огня. Все вещи суть части единой системы, называемой природой. Индивидуальная жизнь хороша, когда она находится в гармонии с природой. В известном смысле каждая жизнь находится в гармонии с природой, поскольку она такова, какой ее сделали законы природы; но в другом смысле человеческая жизнь находится в гармонии с природой только тогда, когда воля индивида направлена к целям, которые являются также целями природы. *Добродетель* — это воля, находящаяся в согласии с природой. Дурные люди, хотя они поневоле повинуются законам бога, делают это насильственно; Клеант сравнивает их с собакой, привязанной к тележке и вынужденной идти туда, куда едет тележка.

В жизни отдельного человека добродетель является единственным благом; здоровье, счастье, богатство и тому подобное не принимаются в расчет. Поскольку добродетель заключается в воле, все действительно хорошее или плохое в жизни человека зависит только от него самого. Он может обеднеть, но что из этого? Он все же может быть добродетельным. Тиранин может заключить его в темницу, но он все же может упорно продолжать жить в гармонии с природой. Он может быть приговорен к смерти, но в его воле умереть благородно, как Сократ. Другие люди имеют власть только над внешним; добродетель, которая одна является истинным благом, полностью зависит только от самого индивида. Поэтому каждый человек обладает совершен-

ной свободой, при условии, если он освободится от мирских желаний. Только по ложному суждению такие желания являются преобладающими; мудрец, чьи суждения истинны, — хозяин своей судьбы во всем том, что касается ценного для него, поскольку никакая внешняя сила не может лишить его добродетели.

В этой доктрине имеются очевидные логические трудности. Если добродетель действительно является единственным благом, благодетельное провидение должно быть заинтересовано только в том, чтобы вызывать добродетель; однако законы природы породили изобилие грешников. Если добродетель является единственным благом, не может быть доводов против жестокости и несправедливости, поскольку, как стоики не устают повторять, жестокость и несправедливость предоставляют страдающему наилучшую возможность упражняться в добродетели. Если мир полностью детерминирован, законы природы сами решат, буду ли я добродетельным или нет. Если я безнравствен, природа вынуждает меня быть таким и свобода, которую, как предполагают, дает добродетель, для меня невозможна.

Современному уму трудно с энтузиазмом относиться к добродетельной жизни, если посредством нее не будет достигнуто ничего хорошего. Мы восхищаемся медицинским работником, который рискует жизнью во время эпидемии чумы, потому что считаем, что болезнь есть зло, и надеемся снизить частоту заболеваний. Но если болезнь — не зло, медицинский работник вполне мог бы спокойно сидеть дома. Для стоика добродетель является сама по себе целью, а не чем-то, что приносит благо. Но если мы посмотрим вперед, каков же окончательный результат? Разрушение всего существующего мира огнем, а затем повторение всего процесса.

Может ли что-либо быть более предельно бесполезным? Время от времени может происходить прогресс, на некоторый период, — но в конце концов это будет только повторение. Когда мы встречаем что-нибудь невыносимое, мы надеемся, что в свое время такие вещи не будут иметь места; но стоик уверяет нас, что все, что случается теперь, будет повторяться снова и снова. Можно подумать, что провидение, которое видит все в целом, должно в конце концов устать до стечения.

В концепции добродетели у стоиков имеется некоторое безразличие. Осуждаются все страсти, не только плохие. Мудрец не знает сочувствия: когда его жена или дети умирают, он считает, что это событие не служит препятствием для его собственной добродетели и поэтому не страдает глубоко. Дружба, столь высоко ценимая Эпикуром, очень хороша, но ее не следует доводить до того, чтобы несчастье вашего друга смогло нарушить ваше святое спокойствие. Что же касается общественной жизни, участие в ней, быть может, является вашим долгом, поскольку она предоставляет возможность осуществлять правосудие, выказывать силу духа и т. д., но вы не должны быть движимы

желанием облагодетельствовать род человеческий, поскольку благодеяния, которые вы можете оказать, — такие, как мир или более соответствующее распределение пищи, — не являются истинными благодеяниями и, во всяком случае, ничто не имеет для вас значения, кроме вашей собственной добродетели. Стоик добродетелен не для того, чтобы делать добро, но делает добро, чтобы быть добродетельным. Ему не приходит в голову любить своего ближнего, как самого себя; любовь, за исключением внешнего смысла этого слова, отсутствует в его концепции добродетели.

Когда я говорю это, я думаю о любви как об эмоции, а не как о принципе. Стоики проповедовали всеобщую любовь как принцип. Этот принцип можно найти у Сенеки и его последователей, и он, вероятно, был заимствован ими у ранних стоиков. Логика этой школы привела к доктринам, смягченным гуманностью их приверженцев, которые были гораздо более хорошими людьми, чем каковы они были бы, если бы оказались последователями.

Кант, который напоминает их, говорит, что вы должны быть добры к своему собрату не потому, что любите его, но потому, что законы морали включают доброту; однако я сомневаюсь, была ли его частная жизнь согласована с этой проповедью.

Оставив эти общие места, перейдем к истории стоицизма. От творений Зенона¹ осталось лишь несколько фрагментов. Из них явствует, что он определял бога как пламенный разум мира; он говорил, что бог — телесная субстанция и что весь мир, вся вселенная формировала субстанцию бога. Тертуллиан говорит, что, по Зенону, бог наполняет собой весь материальный мир, как мед наполняет пчелиные соты. Согласно Диогену Лаэртцию, Зенон утверждал, что общий закон, который является подлинным разумом, наполняющим все, есть то же самое, что и Зевс, верховный глава управления вселенной: Бог, Ум, Судьба, Зевс — одно. Судьба — это власть,двигающая материю; «провидение» и «природа» — лишь другие ее имена. Зенон не считает, что для богов потребны храмы: «Строить храмы будет не нужно, так как храм не должен содержать ценных вещей или чего-либо святого. Ничто, созданное руками строителей или механиков, не может быть очень ценным или святым». Кажется, что он, как стоики позднейшего периода, верил в астрологию и предсказания. Цицерон отмечает, что Зенон приписывал божественную силу звездам. Диоген Лаэртций заявляет, что стоики считают основательными всякого рода предсказания. Они говорят, что если есть такая вещь, как провидение, то должны быть и предсказания. Ссылаясь на целый ряд случаев, когда предсказания оправдывались, они доказывают реальность искусства

¹ Источником того, что следует дальше, является книга Bevan, *Later Greek Religion* p. 1 и далее.

предсказания, как утверждал Зенон. Хрисипп очень подробно распространяется на эту тему.

Доктрина стоиков относительно добродетели не упоминается в сохранившихся фрагментах работ Зенона, но кажется, что он ее поддерживал.

Клеант из Ассоза, непосредственный преемник Зенона, известен главным образом по двум причинам. Первая: как мы уже видели, он утверждал, что Аристарха из Самоса следовало бы привлечь к ответственности за нечестивость, потому что вместо Земли он сделал центром вселенной Солнце. Вторая — это его «Гимн Зевсу», большая часть которого вполне могла быть написана Попом или любым образованным христианином в следующее столетие после Ньютона. А краткая молитва Клеанта еще более проникнута духом христианства:

Веди меня, о Зевс, и ты веда, Судьба!
Веди меня вперед
На что бы ты меня не обрекла,
Веди меня вперед
Бесстрашно я иду, — иль пусть
Я отстаю, неверием и страхом омрачен —
Все ж должен я идти

Хрисипп (280—207 годы до н. э.), который жил после Клеанта, был очень плодовитый автор и, говорят, написал семьсот пять книг. Он сделал стоицизм систематическим и педантичным. Он утверждал, что только Зевс, верховный Огонь, бессмертен; другие боги, включая Солнце и Луну, рождаются и умирают. Говорят, он считал, что бог не участвует в причинении зла, но неясно, как он примирял это с детерминизмом. Повсюду он трактует зло подобно Гераклиту, утверждая, что крайности заключаются одна в другой и что добро без зла логически невозможно. «Ничего не может быть глупее людей, которые предполагают, что добро могло бы существовать без существования зла. Поскольку добро и зло антитетичны, и то и другое, по необходимости, должно существовать в противоположности». За поддержкой этой доктрины он обращается не к Гераклиту, а к Платону.

Хрисипп утверждал, что хороший человек всегда счастлив, а плохой несчастлив и что счастье хорошего человека ничем не отличается от счастья бога. По вопросу о том, живет ли душа после смерти, мнения расходятся. Клеант говорил, что все души будут жить до очередного великого пожара вселенной (когда все поглощается богом); но Хрисипп утверждал, что это верно только в отношении душ мудрецов. Он был менее строго этичным в своих убеждениях, чем стоики позднейшего периода; основной он сделал фактически логику. Условные и разделительные силлогизмы, так же как и слово «разделительный», обязаны своим происхождением стоикам, так же как и изучение

грамматики и изобретение «падежей» в склонении¹. Хрисипп или другие стоики, вдохновленные его трудами, разработали теорию познания, в основном эмпирическую и базирующуюся на восприятии, хотя они и допускали некоторые идеи и принципы, которые, как утверждалось, должны быть установлены *consensus gentium* — всечеловеческим соглашением. Но Зенон, так же как римские стоики, считал все занятия теорией подчиненными этике. Он говорил, что философия похожа на фруктовый сад, в котором логика является стенами, физика — деревьями, а этика — плодами; или она подобна яйцу, в котором логика — скорлупа, физика — белок, а этика — желток.

Казалось, Хрисипп придавал большую независимую ценность занятиям теорией. Возможно, его влиянием объясняется тот факт, что среди стоиков было много людей, продвигавших вперед математику и другие науки.

После Хрисиппа два замечательных человека — Панэций и Посидоний — подвергли стоицизм значительным изменениям. Панэций ввел значительный элемент платонизма и отбросил материализм. Он был другом Сципиона Младшего и оказывал влияние на Цицерона, через которого в основном стоицизм стал известен римлянам. Посидоний, у которого Цицерон учился на Родосе, оказал на него даже еще большее влияние. Панэций, который умер около 110 года до н. э., обучал Посидония.

Посидоний (ок. 135—51 года до н. э.), сирийский грек, был ребенком, когда империя Селевкидов перестала существовать. Возможно, что именно переживания во времена анархии в Сирии заставили его уехать на Запад, сначала в Афины, где он впитывал в себя философию стоиков, а затем дальше и дальше, к западным частям Римской империи. «Он видел своими глазами заход солнца в Атлантическом океане на краю известного мира, и берег Африки напротив Испании — берег, где деревья кишели обезьянами, и деревни варварского народа, живущего в глубине страны за Марселем, где человеческие головы, висевшие как трофеи, на дверях домов, были повседневным зрелищем»². Он был плодовитым писателем, трактовавшим научные темы; действительно, одной из побудительных причин его путешествий было желание изучить приливы и отливы, чего нельзя было сделать на Средиземном море. Он выполнил превосходную работу в области астрономии, как мы видели в гл. XXII, его расчет расстояния Земли до Солнца был самым лучшим в древнем мире³. Он был также известным историком и продолжал работу Полибия. Но главным образом он был известен как философ-эклектик: он соединил стоицизм со многим из того, чему

¹ См. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1922.

² Bevan, *Stoics and Sceptics*, p. 88.

³ Он рассчитал, что если проплыть 70 000 стадий на запад от Кадиса, то можно достичь Индии. «Это замечание было первичной основой уверенности Колумба» (Tarn, *Hellenistic Civilization*, p. 249).

учил Платон, которого Академия, казалось, забыла в те времена, когда она находилась под влиянием скептицизма.

Это сходство с Платоном сказалось в его учении о душе и загробной жизни. Панэций, как и большинство стоиков, учил, что душа погибает вместе с телом. Наоборот, Посидоний говорил, что душа продолжает жить в воздухе, где в большинстве случаев она остается неизменной до очередного всемирного пожара. Ада нет, но злые люди после смерти не так счастливы, как добрые, ибо грехи делают испарения их души грязными и не дают им подняться столь высоко, как душам добрых. Наиболее злые грешники остаются над самой землей и перевоплощаются; истинно добродетельные поднимаются до звездных сфер и там проводят свое время, наблюдая, как звезды движутся по кругу. Они могут помогать другим душам; это объясняет (думал он) истинность астрологии. Бивен предполагает, что путем возрождения этого орфического понятия и включения неопифагорейских верований Посидоний, возможно, проложил путь для гностицизма. Очень правильно он добавляет, что роковым для этих философских систем было не христианство, а теория Коперника¹ Прав был Клеант, считая Аристарха Самосского опасным врагом.

Гораздо более важными с точки зрения истории (хотя и не философии) являлись не ранние стоики, а те трое, которые были связаны с Римом: Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий (соответственно важный сановник при дворе, раб и император).

Сенека (ок. 3 года до н. э. до 65 года н. э.) был испанцем, отец которого, очень образованный человек, жил в Риме. Сенека стал довольно успешно делать политическую карьеру, когда (в 41 году н. э.) был выслан на Корсику императором Клавдием, потому что навлек на себя гнев императрицы Мессалины. Вторая жена Клавдия, Агриппина, в 48 году н. э. возвратила Сенеку из ссылки и назначила его воспитателем своего одиннадцатилетнего сына. С учеником Сенеке повезло меньше, чем Аристотелю: то был император Нерон. Хотя, будучи стоиком, Сенека официально презирал богатство, он нажил огромное состояние, доходившее, как говорили, до трехсот миллионов сестерций (около двенадцати миллионов долларов). Большинство этих денег он собрал, предоставляя займы Британии. Согласно Дио, чрезмерные проценты, которые он взимал, были одной из причин восстания в этой стране. Героическая королева Боадия, если это правда, возглавляла восстание против капитализма, представленного философическим апостолом аскетизма.

Постепенно, по мере того как поведение Нерона становилось все более и более необузданным, Сенека впадает

¹ Вышеприведенный рассказ о Посидонии базируется в основном на гл. III книги E d w y n B e v a n, *Stoics and Sceptics*.

в немилость. Наконец, он был обвинен, справедливо или нет, в участии в широко распространенном заговоре, целью которого было убить Нерона и посадить на трон другого императора, некоторые говорили — самого Сенеку. Принимая во внимание его старые заслуги, ему милостиво разрешили покончить жизнь самоубийством (65 год н. э.).

Конец его был поучителен. Сначала, когда его уведомили о решении императора, он принялся составлять завещание. Когда же ему сказали, что для такого длительного дела у него нет времени, он обратился к скорбящей семье со следующими словами: «Неважно, я оставлю вам то, что имеет гораздо большую ценность, чем земные богатства, — пример добродетельной жизни», или что-то в этом роде. Затем он открыл себе вены и призвал своих секретарей, чтобы те записали его предсмертные слова; согласно Тациту, его красноречие не прекращалось до последней минуты. Его племянник, поэт Лукан, умер такой же смертью и в то же самое время; он испустил последний вздох, декламируя собственные стихи. В последующие века о Сенеке судили скорее по его восхитительным поучениям, чем по несколько сомнительной жизненной практике. Некоторые из святых отцов пытались сделать из него христианина, и предполагаемая переписка между ним и св. Павлом принималась как подлинная такими людьми, как, например, св. Иероним.

Эпиктет (родился около 60 года н. э., умер около 100 года н. э.), — человек совершенно другого склада, хотя и очень родственный Сенеке как философ. Он был грек по происхождению, раб Эпафродита, вольноотпущенника Нерона, и затем его служащий. Эпиктет был хром, как говорят, в результате жестокого наказания, относящегося к тем временам, когда он был рабом. Он жил и учился в Риме до 90 года н. э., когда император Домициан, которому не нужны были интеллигенты, изгнал всех философов. Тогда Эпиктет удалился в Никополь в Эпире, где и умер после нескольких лет, посвященных литературному труду и поучениям.

Марк Аврелий (121—180 годы н. э.) находился на другом конце социальной лестницы. Он был приемным сыном доброго императора Антонина Пия, который являлся его дядей и тестем; Марк Аврелий наследовал ему в 161 году и чтит его память. Как император, он посвятил себя стоической добродетели. Ему очень нужна была сила воли, так как царствование его было исполнено бедствий — землетрясений, эпидемий, долгих и трудных войн, военных восстаний. Его произведение «Наедине с собой. Размышления», обращенные к самому себе и, по-видимому, не предназначенные для опубликования, показывают, что он испытывал глубокое утомление от своих общественных обязанностей и страдал от великой усталости. Его единственный сын, Коммод, который наследовал ему, оказался одним из самых скверных среди многих плохих императоров, но, пока был жив его отец, он

успешно скрывал свои порочные наклонности. Жена императора-философа, Фаустина, обвинялась, возможно несправедливо, в грязном разврате, но он никогда не подозревал ее в этом и после ее смерти постарался причислить ее к богам. Марк Аврелий преследовал христиан, потому что они отвергали государственную религию, которую он считал политически необходимой. Во всех своих действиях он был добросовестен, но в большинстве случаев ему не везло. Марк Аврелий — патетическая фигура: в списке земных желаний, которым следует сопротивляться, самым соблазнительным он считал желание удалиться для жизни в сельской тиши. Для этого ему никогда не представилось случая. Некоторые из его книг, из которых состоят «Размышления», написаны в лагере во время дальних военных походов, трудности которых в конце концов свели его в могилу.

Примечательно, что Эпиктет и Марк Аврелий совершенно сходятся в рассмотрении всех философских вопросов. Это заставляет предполагать, что, хотя социальные обстоятельства отражаются на философии века, личные обстоятельства имеют меньшее влияние, чем иногда думают, на философию индивида. Философами являются обычно люди с известной широтой ума, которые в основном способны не считаться с несчастьями в своей личной жизни; но даже они не могут подняться выше наивысшего добра или зла их времени. В плохие времена они придумывают утешения, в хорошие — их интересы скорее чисто интеллектуальны.

Гиббон, который подробную историю начинает с пороков Коммода, согласен с большинством писателей XVIII века в том, что период Антонинов был «золотым веком». «Если бы у кого-нибудь спросили, — писал Гиббон, — в течение какого периода всемирной истории положение человеческого рода было самое счастливое и самое цветущее, он должен бы был без всяких колебаний назвать тот период, который протек от смерти Домициана до восшествия на престол Коммода». Вполне согласиться с этим суждением нельзя.

Зло, представляемое рабством, вызывало огромные страдания и подрывало мощь античного мира. Представления гладиаторов и бои с дикими зверями, нестерпимо жестокие, унижали, должно быть, достоинство населения, которое наслаждалось этими зрелищами. Правда, Марк Аврелий приказал, чтобы гладиаторы бились тупыми мечами, но эта реформа просуществовала недолго; к тому же и он ничего не сделал в отношении боев с дикими зверями. Экономическая система была очень плоха: в Италии земледелие приходило в упадок, и население Рима зависело от свободного распределения зерна, поступающего из провинций. Вся инициатива концентрировалась в руках императора и его министров; на всем огромном протяжении империи все, за исключением какого-нибудь случайного мятежного полководца, могли только подчиняться. Люди искали луч-

шего в прошлом; будущее, чувствовали они, в самом благо-приятном случае сулит лишь усталость, а в худшем случае — ужас.

Сравнивая тон, каким говорит Марк Аврелий, с тоном Бэкона, или Локка, или Кондорсе, мы видим разницу между утомленным веком и веком надежды. В век надежды огромное современное зло, несчастья переносимы, ибо сознание говорит, что они пройдут; но в век усталости даже подлинные блага теряют свою прелесть. Этика стойков соответствовала временам Эпиктета и Марка Аврелия, потому что она призывала скорее к терпению, чем к надежде.

Без сомнения, эпоха Антонинов была много лучше всякой другой в период до Возрождения с точки зрения общего благосостояния. Но внимательное исследование показывает, что она не была столь процветающей, как заставляют предполагать развалины архитектурных сооружений. Греко-римская цивилизация оказала очень малое воздействие на сельскохозяйственные районы, она практически ограничилась городами. И даже в городах был пролетариат, испытывавший крайнюю нужду, и широкие массы рабов. Ростовцев так подытоживает обсуждение социальных и экономических условий жизни в городах¹:

«Картина их социального положения не так привлекательна, как картина внешних условий. Впечатление, передаваемое нам имеющимися источниками, — таково, что великолепие городов было создано весьма малым меньшинством населения и (только) для него самого, что благосостояние даже этого малого меньшинства основывалось на сравнительно слабом фундаменте; что большие массы городского населения либо имели очень умеренный доход, либо жили в крайней бедности; одним словом, мы не должны преувеличивать богатства городов: их внешний вид обманчив»

На земле, говорит Эпиктет, мы — пленники, и тело наше — прах. Согласно Марку Аврелию, он, Эпиктет, говаривал. «Ты — малая душа, носящая тело».

Зевс не смог сделать тело свободным, но он дал нам частицу своей божественности. Бог — отец людей, и мы все — братья. Мы не должны говорить: «Я афинянин» или «Я римлянин», — но: «Я гражданин вселенной». Если бы ты был родственник Цезаря, ты чувствовал бы себя в безопасности; насколько же больше должен ты чувствовать себя в безопасности, будучи родственником бога? Если мы поймем, что добродетель — единственное подлинное благо, мы увидим, что никакое действительное зло не выпадает на нашу долю.

Я должен умереть. Но должен ли я умирать, стелясь? Я должен быть заточен. Но должен ли я горевать из-за этого? Я должен подвергнуться изгнанию. Может ли кто при этом по-

¹ Rostovtseff, The Social and Economic History of the Roman Empire, p. 179

мешать мне идти туда с улыбкой, полному смелости и спокойствия? «Открой тайну». — «Я отказываюсь сделать это, ибо это в моей власти». — «Но я закую тебя в цепи!» — «Что ты говоришь мне, человек? Заковать меня? Мои ноги ты можешь заковать — да, но мою волю — нет. Даже Зевс не может победить ее». — «Я заточу тебя». — «Ты подразумеваешь мое тело». — «Я обезглавлю тебя». — «Ну и что же? Говорил ли я тебе когда-либо, что я — единственный человек на свете, которого нельзя обезглавить?»

Таковы мысли тех, кто следует философии. Таковы уроки, которые они должны записывать день за днем, в которых должны упражняться¹.

Рабы равны другим людям, ибо все одинаково дети бога.

Мы должны подчиняться богу, как хорошие граждане — закону. «Солдат приносит присягу уважать Цезаря превыше всех людей, а мы — уважать прежде всего самих себя»². «Когда ты предстанешь перед лицом сильного мира сего, помни, что Другой смотрит сверху на то, что происходит, и что ты должен угождать ему скорее, чем этому человеку»³.

Каков же тогда стоик?

Покажите мне человека, созданного по мерке тех суждений, какие он изрекает, точно так же как мы называем фидиевой статую, которая высечена по правилам искусства Фидия. Покажите мне человека, пораженного болезнью — и все же счастливого, в опасности — и все же счастливого, умирающего — и все же счастливого, в изгнании — и счастливого, в немилости — и счастливого. Покажите мне его. Клянусь богами, я увижу стоика. Нет, вы не можете показать мне законченного стоика; но покажите тогда формирующегося, того, кто вступил на этот путь. Окажите мне эту милость, не лишайте меня, старика, зрелища, какого я доселе еще не видывал. Что! Вы думаете, что собираетесь показать мне Фидиева Зевса или его же Афины — эти статуи из слоновой кости и золота? Душу я хочу видеть; пусть кто-либо из вас покажет мне душу человека, жаждущего быть единым с богом, жаждущего не обвинять более ни бога, ни человека, ни в чем не терпящего неудачи, не испытывающего несчастья, свободного от гнева, зависти и ревности, — того, кто (зачем скрывать мою мысль?) жаждет изменить свою человечность в божественность и кто в этом жалком своем теле поставил себе целью воссоединиться с богом. Покажите его мне! Нет, вы не можете.

Эпиктет не устает поучать, как надо относиться к тому, что считается несчастьем, и часто делает это с помощью простых диалогов.

¹ Цит по Oates, op. cit., p. 225—226.

² Там же, стр. 251

³ Там же, стр. 280.

Подобно христианам, он утверждает, что мы должны любить своих врагов. В общем, как и другие стойки, он презирает наслаждение, но есть род блаженства, который нельзя презирать. «Афины прекрасны. Да. Но счастье гораздо прекраснее, когда эта свобода от страсти и тревожений, чувство, что твои дела ни от кого не зависят». Каждый человек — актер в пьесе, в которой бог распределил роли; наш долг сыграть свою роль достойно, какова бы она ни была.

В записях, передающих учение Эпиктета, есть большая искренность и простота (они составлены по заметкам, сделанным учеником его Арианом). Его мораль возвышенна и носит внемировой характер; в таком положении, когда высший долг человека — сопротивляться тиранической власти, трудно было бы найти что-либо более способное помочь этому. В некоторых отношениях, к примеру в признании братства людей и в учении о равноправии рабов, оно выше, чем все, что можно найти у Платона, или Аристотеля, или у какого-либо другого философа, чьи идеи вдохновлены городом-государством. Действительный мир во времена Эпиктета был гораздо ниже Афин Перикла; но существующее зло дало простор его вдохновению, и его идеальный мир выше, чем у Платона, подобно тому как его действительный мир ниже, чем Афины V века.

«Размышления» Марка Аврелия начинаются с признания того, чем он обязан своему деду, отцу, приемному отцу, различным учителям и богам. Иные из высказанных им признаний забавны. Он научился (по его словам) от Диогнета не слушать чародеев; от Рустика — не писать стихов; от Секста — вести себя серьезно, без аффектации; от Александра Грамматика — не исправлять чужие грамматические ошибки, но употреблять тут же правильное выражение; от Александра Платоника — не извинять занятостью запоздание с ответом на письмо; от своего приемного отца — не влюбляться в мальчиков. Богам он обязан (так продолжает он) тем, что не слишком долго воспитывался вместе с сожительницей своего деда и не слишком рано доказал свою мужественность; что его дети не глупы и не уродливы физически; что его жена послушна, нежна и проста и что, занявшись философией, он не потерял времени на изучение истории, силлогизмов или астрономии.

То, что в «Размышлениях» лишено личного, близко согласуется с Эпиктетом. Марк Аврелий сомневается в бессмертии, но говорит, как мог бы сказать христианин: «Раз возможно, что тебе придется расстаться с жизнью сию минуту, соответственно упорядочи всякое действие и мысль». Жизнь в гармонии со вселенной — вот благо; а гармония со вселенной есть то же самое, что повиновение воле бога.

«Мир! Все, что гармонирует с тобой, пристало и мне, и ничто для тебя заблаговременное и для меня не наступает слишком рано или слишком поздно. Природа! Все созревающее в смене

твоих времен — мне на потребу. Все исходит от тебя, все пребывает в тебе, все к тебе возвращается. Герой пьесы говорит: «О возлюбленный град Кекропса!» Неужели же ты не скажешь: «О возлюбленный град Зевса!»?»

Отсюда видно, что град божий св. Августина частично заимствован у языческого императора.

Марк Аврелий убежден, что бог дает каждому человеку особого доброго гения в руководители, — вера, которая возрождается в образе христианского ангела-хранителя. Он находит утешение в идее вселенной как тесно связанного целого; это, говорит он, единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и единой душой. Один из его афоризмов гласит: «Чаше размышляй о связи всех вещей, находящихся в мире, и об их взаимоотношении» (VI, 38). «Что бы ни случилось с тобой — оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием» (X, 5)

С этим у него уживается, как это ни противоречит его положению в римском государстве, стоическая вера в человеческий род как единое сообщество: «Для меня, как Антонина, град и отечество — Рим, как человека — мир. И только полезное этим двум градам есть благо для меня» (VI, 44). Здесь та трудность, какую мы находим у всех стоиков, связанная с попыткой примирить детерминизм со свободой воли. «Люди рождены друг для друга» (VIII, 59), — говорил он, когда думал о своем долге прагматика. «Порок.. присущий одной части, ни в чем не вредит другой» (VIII, 55), — говорит он в том же месте, размышляя о доктрине, согласно которой только воля к добродетели есть благо. Он нигде не подразумевает, что добродетельность одного человека не приносит блага другому и что сам он не причинил бы зла никому, кроме себя самого, будь он таким же плохим императором, как Нерон; и все же это заключение как будто напрашивается.

«Человеку свойственно, — говорит он, — любить и заблуждающихся. Ты достигнешь этого, если проникнешься мыслью, что они сродни тебе, что прегрешают они по неведению и против своей воли, что еще немного, и тебя, и их постигнет смерть и что никто из них — это самое главное — не причинил тебе вреда, ибо не сделал твое руководящее начало худшим, нежели оно было до того».

И еще: «Люби человечество. Следуй богу... И этого достаточно, чтобы помнить, что Закон правит всем»

Эти положения выражают очень ясно врожденные противоречия этики и теологии стоиков. С одной стороны, вселенная есть жестко детерминированное единое целое, в котором все, что случается, — результат предшествующих причин. С другой стороны, индивидуальная воля совершенно автономна и никто не может быть принужден к греху внешними причинами. Это одно противоречие. Есть и другое, тесно с ним связанное. Поскольку

воля автономна и только добродетельная воля хороша, один человек не может причинить ни добра, ни зла другому; отсюда благожелательность — это иллюзия. Кое-что надо сказать о каждом из этих противоречий.

Противоречие между свободой воли и детерминизмом — одно из тех, которые проходят через философию от ранних времен до наших дней, принимая разные обличья в разные времена. Сейчас у нас речь идет о форме этого противоречия в стоицизме.

Я думаю, что стоик, если бы мы могли повести с ним беседу по сократовскому методу, защищал бы свои взгляды примерно так: вселенная есть единое одухотворенное существо, имеющее душу и могущее быть названным также богом или разумом. Как нечто целое это существо свободно. Бог решил с самого начала, что он будет действовать согласно установленным общим законам, но он избрал такие законы, которые могли бы принести наилучшие результаты. Иногда, в отдельных случаях, результаты бывают не совсем желательные, но это неудобство стоит перенести, как и в человеческом кодексе законов, во имя укрепления законности.

Человеческое существо — частично огонь, частично же низменное тело; и поскольку оно — огонь (во всяком случае, когда этот огонь высшего качества), оно частица бога. Когда божественная часть человека проявляет добродетельную волю, эта воля — частица воли бога, которая свободна; поэтому в этих обстоятельствах человеческая воля также свободна.

Это хороший ответ, до известной степени, но он рушится, когда мы рассматриваем причины наших волевых актов. Мы все знаем из практического опыта, что, к примеру, диспепсия оказывает пагубное влияние на добродетель человека и что благодаря насильственно вводимым соответствующим лекарствам может быть разрушена сила воли. Возьмем любимый пример Эпиктета: человек, несправедливо брошенный в темницу тираном (таких примеров было за последние годы больше, чем когда-либо в человеческой истории). Иные из таких людей держались со стоическим героизмом; иные, неизвестно почему, нет. Стало ясно не только то, что достаточно мучительная пытка ломит силу воли почти каждого человека, но и что морфий или кокаин может привести человека к покорности. Воля в действительности независима от тирана лишь до тех пор, пока тиран действует ненаучно. Это крайний пример; но те же аргументы, которые существуют в пользу детерминизма в неодушевленном мире, существуют в целом и в сфере человеческого волеизъявления. Я не говорю и не думаю, что эти аргументы решающие; я скажу только, что они обладают одинаковой силой в обоих случаях и что не может быть достаточного основания для того, чтобы принять их в одной области и отвергнуть в другой. Стоик, когда он настаивает на терпимом отношении к грешникам, бу-

дет настаивать и на том, что греховная воля есть результат предыдущих причин; только добродетельная воля кажется ему свободной. Однако это непоследовательно. Марк Аврелий считает, что своей собственной добродетелью он обязан хорошему влиянию родителей, дедов и учителей; добрая воля в той же мере результат предыдущих причин, как и дурная. Стоик может искренне сказать, что его философия — дело добродетели для тех, кто ее принимает, но кажется, что она не будет производить этого желательного действия, если не будет налицо определенного элемента интеллектуального заблуждения. Понимание того, что добродетель и грех одинаково являются неизбежным результатом предыдущих причин (как должны были бы утверждать стоики), вероятно, производило бы несколько парализующее действие на моральные усилия.

Я перехожу теперь ко второму противоречию. Стоик, когда он проповедует благожелательность, утверждает, в теории, что ни один человек не может причинить ни зла, ни добра другому, поскольку одна только добродетельная воля хороша и является независимой от внешних причин. Это противоречие более очевидно, чем первое, и более специфично для стоиков (включая некоторых христианских моралистов). Объяснение, почему они не замечали этого, таково: они, как и многие другие люди, имели две этические системы — одну сверхтонкую, для самих себя, и другую, более низкую, для «менее воспитанных и беззаконных». Когда философ-стоик думает о самом себе, он уверен, что счастье и все другие мирские так называемые блага ничего не стоят; он даже говорит, что желать счастья противно естеству, подразумевая, что это влечет за собой неподчинение воле бога. Но как практический человек, управляющий Римской империей, Марк Аврелий прекрасно знает, что такого рода вещи не делаются. Его долг проследить за тем, чтобы корабли, везущие зерно из Африки, благополучно достигли Рима, чтобы были приняты меры для облегчения страданий, причиняемых эпидемией, и чтобы враги-варвары не были пропущены через границу. То есть, имея дело с теми из своих подданных, которых он не рассматривал как философов-стоиков — действительных или потенциальных, — он принимает обычные, мирские стандарты того, что хорошо или плохо. Именно принимая эти стандарты, он и справляется со своими обязанностями администратора. И, что странно, эта функция сама по себе находится в более высокой сфере того, что мудрец-стоик должен был бы сделать, хотя она и выведена из этики, которую мудрец-стоик рассматривает как в основе своей ложную.

Единственный ответ, решающий эту трудность, который я могу представить, невозможен, логически неуязвим, но весьма неправдоподобен. Он был бы, я думаю, дан Кантом, чья этическая система весьма схожа со стоической. Действительно, Кант мог бы сказать: нет ничего хорошего, кроме благой воли,

но воля хороша, когда она направлена на определенные цели, которые сами по себе безразличны. Неважно, счастлив или несчастлив м-р А., но я, если я добродетелен, буду действовать таким путем, какой приведет, по моему мнению, к его счастью, потому что это то, что предписывает моральный закон. Я не могу сделать А. добродетельным, потому что его добродетель зависит только от него самого, но я могу сделать что-нибудь для того, чтобы он был счастливым, или богатым, или ученым, или здоровым. Этика стоиков, может быть, таким образом, сведена к следующему: некоторые вещи в обыденном смысле рассматриваются как блага, но это ошибка; то, что *является действительно благом*, — это воля, направленная на достижение этих мнимых благ для других людей. Эта доктрина не влечет за собой логических противоречий, но она теряет всякое правдоподобие, если мы действительно поверим, что то, что в обыденном смысле считается благом, не имеет никакой ценности, ибо в этом случае добродетельная воля может быть столь же успешно направлена на совершенно иные цели.

Существует действительно элемент «зеленого винограда» в стоицизме. Мы не можем быть счастливыми, но мы можем быть хорошими; давайте же представим себе, что, пока мы добры, неважно, что мы несчастливы. Эта доктрина героическая и в плохом мире полезная, но она не совсем верна и в основном своем смысле не совсем искренна.

Хотя этическое было самым главным, важным для стоиков, их учение приносило плоды и в других областях. Одна из них — теория познания, другая — доктрина естественного закона и естественного права.

В теории познания, в противовес Платону, они признавали ощущение; обманчивость чувства, утверждали они, в действительности есть ложное суждение и может быть избегнута при небольшом старании. Философ-стоик Сфер — ближайший ученик Зенона — был однажды приглашен на обед к царю Птолемею, который, наслышавшись об этой доктрине, предложил ему плод граната, слепленный из воска. Философ попытается начать есть его. И тогда царь стал смеяться на нем. Философ ответил, что не чувствовал *уверенности* в том, что это настоящий гранат, но не считал вероятным, чтобы за столом у царя было что-либо несъедобное. В этом ответе он апеллировал к принятому стоиками различию между теми вещами, которые можно знать с достоверностью на основе ощущений, и теми, которые на этой основе только возможны. В целом это была доктрина здравая и научная.

Другая их доктрина в теории познания была более влиятельной, хотя и более сомнительной. Это была вера во врожденные идеи и принципы.

Греческая логика была полностью дедуктивна, и это ставило вопрос об исходных посылках. Исходные посылки должны

были быть, хотя бы частично, общими, и не существовало способа доказать их. Стоики доказывали, что имеются определенные принципы, которые абсолютно очевидны и признаны всеми; они могут стать, как в «Началах» Евклида, основой, базой дедукции. Врожденные идеи, подобно этому, могут быть использованы как отправная точка для дефиниций. Эта точка зрения была принята на протяжении средних веков, и ее разделял даже Декарт.

Доктрина *естественного права*, какой она являлась в XVI, XVII, XVIII веках, есть возрождение доктрины стоиков, хотя и с важными изменениями. Именно стоики отличали *jus naturale* от *jus gentium*. Естественное право вытекало из первых таких принципов, которые употреблялись для обоснования всякого общего знания. По природе, учили стоики, все человеческие существа равны. Марк Аврелий в своих «Размышлениях» хвалит «политию, в которой существует один и тот же закон для всех, — политию, управляемую, принимая во внимание равные права и равную свободу слова, — и царское правление, которое уважает более всего свободу управляемых». Это был идеал, который не мог быть соответственно осуществлен в Римской империи, но который влиял на законодательство, в частности в смысле улучшения положения женщин и рабов. Христианство переняло эту часть учения стоиков вместе со многим другим. И когда, наконец, в XVII веке наступило время эффективно бороться против деспотизма, учение стоиков о естественном праве и естественном равенстве в своем христианском наряде приобрело практическую силу, которой во время античности не мог ему придать даже император.

Глава XXIX

РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К КУЛЬТУРЕ

Римская империя оказывала влияние на историю культуры разнообразными, более или менее самостоятельными путями.

Первое: прямое воздействие Рима на эллинистическую мысль; оно было не очень важным или глубоким.

Второе: влияние Греции и Востока на западную половину империи; оно было глубоким и длительным, поскольку включало христианскую религию.

Третье: значение продолжительного мира, существовавшего при римлянах, для распространения культуры и приучения людей к идее единой цивилизации, связанной с единым правлением.

Четвертое: передача эллинистической культуры магометанам и отсюда в конечном счете Западной Европе.

Прежде чем рассмотреть эти пути влияния Рима, полезно сделать краткий обзор политической истории.

Завоевания Александра оставили нетронутым западное Средиземноморье; оно подчинялось в начале III века до н. э. двум могущественным городам-государствам — Карфагену и Сиракузам. В Первой и Второй Пунических войнах (264—241 и 218—201 годы до н. э.) Рим завоевал Сиракузы и свел на нет влияние Карфагена. В течение II века до н. э. Рим покорил македонские монархии. Египет, правда, задержался на ступени вассального государства до смерти Клеопатры (30 год н. э.). Испания была захвачена случайно во время войны против Ганнибала; Францию Цезарь покорил в середине I века до н. э.; а Англия была завоевана примерно столетие спустя. Границы империи в те великие дни простирались от Рейна и Дуная в Европе до Евфрата в Азии и до пустыни в Северной Африке.

Римский империализм наиболее проявил себя в Северной Африке (игравшей важную роль в истории христианства как родина св. Киприана и св. Августина). Лежащие там обширные земли (они не знали обработки ни до, ни после римлян) были превращены в плодородные и обеспечивали продовольствием города с многочисленным населением. Римская империя была в целом устойчивой и мирной более двухсот лет — от восшествия на престол Августа (30 год до н. э.) и до бедствий III века н. э.

Тем временем устройство римского государства претерпело важные изменения. Вначале Рим был маленьким городом-государством, не слишком отличающимся от греческих городов, в особенности таких, которые, как Спарта, не зависели от внеш-

ней торговли. Цари, подобно царям гомеровской Греции, сменялись аристократической республикой. Постепенно, пока аристократические элементы, воплощенные и олицетворяемые сенатом, оставались еще сильными, добавлялись демократические элементы; компромисс, явившийся результатом этого, рассматривался Панэцием-стоиком (чьи взгляды воспроизведены Полибием и Цицероном) как идеальная комбинация монархических, аристократических и демократических элементов. Но завоевание нарушило неустойчивое равновесие; оно принесло неисчислимые новые богатства классу сенаторов и в несколько меньшей мере «всадникам», как назывались верхние слои среднего класса. Итальянское сельское хозяйство, находившееся в руках мелких фермеров, выращивавших зерно своим трудом и трудом своей семьи, стало основой крупных поместий, принадлежащих римской аристократии, где трудом рабов возделывались виноград и оливки. Результатом явилось всемогущество сената, бесстыдно используемое для личного обогащения без какого-либо внимания к интересам государства или благоденствию его подданных.

Демократическое движение, начатое Гракхами во второй половине II века до н. э., повело к целому ряду гражданских войн, и, наконец, как часто бывало в Греции, к установлению «тирании». Любопытно проследить повторение в столь широких масштабах тех событий, которые в Греции не выходили за пределы небольших зон. Август, наследник и приемный сын Юлия Цезаря, царствовавший с 30 года до н. э. по 14 год н. э., положил конец гражданской борьбе и (за малым исключением) внешним завоевательным войнам. Впервые с начала греческой цивилизации античный мир наслаждался миром и безопасностью.

Два факта разрушили греческую политическую систему: первый — притязания каждого города на абсолютный суверенитет, и второй — ожесточенная, кровавая борьба между богатыми и бедными в большинстве городов. После завоевания Карфагена и эллинских государств первая из этих причин более не приносила страданий миру, поскольку эффективное сопротивление Риму не было уже возможно. Но вторая причина оставалась. В гражданских войнах один полководец объявлял себя сторонником сената, а другой — сторонником народа. Победа доставалась тому, кто предлагал большее вознаграждение воинам. Воины желали не только платы и добычи, но и жалованных земель, поэтому каждая гражданская война кончалась формально узаконенным изгнанием многих землевладельцев, номинально являвшихся арендаторами государства: тем самым освобождалось место для легионеров победителя. Издержки войны в ходе ее оплачивались казнями богатых людей и конфискацией их имущества. Эту систему, как бы она ни была губительна, нельзя было легко пресечь; наконец, к всеобщему

изумлению, Август оказался столь полным победителем, что не осталось никакого соперника, могущего оспаривать его притязания на власть.

Для римского мира открытие, что период гражданской войны кончился, явилось сюрпризом, поводом для всеобщего ликования, не разделявшегося лишь небольшой группой сенаторов. Для всех других было великим облегчением, когда Рим при Августе добился, наконец, стабильности и порядка, которого греки и македонцы искали напрасно и которого Рим до Августа также не сумел создать. В Грецию, согласно Ростовцеву, республиканский Рим «не внес ничего нового, кроме пауперизации, банкротства и прекращения всякой независимой политической активности»¹.

Царствование Августа было периодом благополучия для Римской империи. Управление провинциями, наконец, было организовано с некоторой заботой о благоденствии населения, а не только по чисто грабительской системе. Август был не только официально причислен к богам после смерти, но ему стихийно поклонялись, как богу, в различных провинциальных городах. Поэты воспевали его, торговые классы находили удобным всеобщий мир, и даже сенат, с которым он обращался, соблюдая все внешние формы уважения, при всяком удобном случае осыпал его любезностями и почестями.

Но хотя все кругом было счастливым, из жизни ушла какая-то пикантность, поскольку безопасность явилась на смену авантюрам. В ранние времена каждый свободный грек имел случай испытать приключения; Филипп и Александр положили конец такому состоянию дел, и в эллинистическом мире только представители македонской династии пользовались анархической свободой. Греческий мир потерял свою молодость и стал либо циничным, либо религиозным. Надежда на воплощение идеалов в земных учреждениях увяла, а вместе с тем исчезло и рвение лучших людей. Небо для Сократа было местом, где он мог продолжать споры; для философов после Александра это было нечто отличное от их существования здесь на земле.

В Риме подобные изменения произошли позже и в менее болезненной форме. Рим не был покорен, как Греция, но, напротив, имел стимулы к успешному империализму. На протяжении периода гражданских войн именно римляне были ответственны за беспорядки. Греки не добились мира и порядка, подчинившись македонцам, тогда как и греки и римляне одинаково обеспечили себе и то и другое, подчинившись Августу. Август был римлянин, которому большинство римлян подчинялось охотно, по доброй воле, не только благодаря тому, что он оказался гораздо сильнее их; да и он постарался замаскировать милитаристский характер своего правления и базировать его на декре-

¹ «History of the Ancient World», vol. II, p. 255

тах сената. Преклонение, выражаемое сенатом, было, без сомнения, в большой мере неискренним, но вне класса сенаторов никто не чувствовал себя униженным.

Настроение римлян было подобно настроению некоего *jeune homme rangé*¹ во Франции XIX века — молодого человека, который после любовных приключений остепеняется и вступает в брак по расчету. Это состояние, хотя и удовлетворенное, не является творческим. Великие поэты эпохи Августа сложились в более беспокойные времена; Гораций спасся бегством от Филиппа, и оба они — и Гораций и Вергилий — потеряли свои владения, которые были конфискованы в пользу солдат-победителей. Август во имя устойчивости принялся, несколько неискренне, восстанавливать древнюю набожность и был поневоле довольно враждебен свободомыслию. Римский мир начал становиться стереотипным, и этот процесс продолжался и при последующих императорах.

Непосредственные преемники Августа дошли до ужасающей жестокости по отношению к сенаторам и к возможным соперникам в борьбе за власть. В известной мере извращения в государственном управлении того периода распространились и в провинциях, но в основном административная машина, созданная Августом, продолжала функционировать довольно хорошо.

Лучшие времена настали с восшествием на престол Траяна в 98 году н. э. и продолжались до смерти Марка Аврелия в 180 году. В продолжение этого периода управление империей было настолько хорошим, насколько только может быть хорошим какое-либо деспотическое правление. Третье столетие, напротив, принесло ужасающие бедствия. Армия поняла свою силу: она возводила на престол и свержала императоров за личную плату и за обещание жизни без военных походов, — и в связи с этим перестала быть эффективной боевой силой. Варвары с севера и востока делали набеги на римские земли и грабили их. Армия, занятая частным приобретательством и внутренними беспорядками в стране, была непригодна для обороны. Вся фискальная система рушилась, поскольку произошло огромное уменьшение источников дохода и в то же время большой рост государственных расходов на неуспешные войны и на подкуп армии. Кроме того, эпидемия значительно уменьшила население. Казалось, империя вот-вот рухнет.

Это было предотвращено двумя энергичными людьми — Диоклетианом (286—305 годы н. э.) и Константином, чье неоспариваемое царствование длилось с 312 по 337 год н. э. К тому времени империя была разделена на западную и восточную половины, соответствовавшие примерно разделению на греческий и латинский языки. При Константине столицей восточной половины была сделана Византия, которой он присвоил имя Кон-

¹ «Образумевшегося молодого человека» — *Прим. ред.*

стантинополь. Диоклетиан на время подчинил армию, изменив ее характер; при нем и позже наиболее эффективные воинские части составлялись из варваров, главным образом германцев, которым были доступны все самые высокие командные посты. Это, безусловно, было опасным средством, и в начале V века оно принесло свои естественные плоды. Варвары решили, что им выгоднее сражаться за свои собственные интересы, чем за интересы римского хозяина. Тем не менее армия успешно выполняла свою роль на протяжении более столетия. Административные реформы Диоклетиана были также успешны некоторое время и также губительны в конечном счете. Римская система предоставляла местное самоуправление городам и разрешала их чиновникам собирать налоги, причем только общий размер налогов, которые должен был платить каждый город, устанавливался центральной властью. Эта система действовала довольно хорошо во времена изобилия, но в условиях, когда ресурсы империи были истощены, требуемые налоги превышали то, что можно было произвести без особых трудностей. Городские власти лично отвечали за сбор налогов и скрывались, чтобы не расплачиваться. Диоклетиан принуждал зажиточных граждан принимать посты в городском самоуправлении и объявил бегство незаконным. По таким же соображениям он закрепил крестьянское население за землей и запретил передвижение. Эти порядки поддерживались последующими императорами.

Наиболее важным новшеством, введенным Константином, было принятие христианства как государственной религии, очевидно потому, что большинство солдат были христиане¹.

Результатом было то, что когда в V веке германцы уничтожили Западную империю, ее престиж заставил их принять христианство, благодаря чему для Западной Европы сохранилось столько античной культуры, сколько ее впитала церковь.

Иным было развитие земель, принадлежавших к восточной части империи. Империя, хотя она постепенно и уменьшалась в размерах (за исключением мимолетных побед Юстиниана в VI веке), просуществовала до 1453 года, когда Константинополь был захвачен турками. Но большая часть того, что являлось римскими провинциями на Востоке, включая также Африку и Испанию на Западе, стала магометанской. Арабы, в противоположность германцам, отбросили религию, но восприняли цивилизацию тех, кого они победили. Восточная империя была греческой, а не римской по своей цивилизации; соответственно с VII до XI века именно арабы сохраняли греческую литературу и все, что осталось от греческой цивилизации как противостоящей латинской. Начиная с XI века и дальше, сперва через мауританское влияние, Запад постепенно восстанавливал все то, что он потерял из греческого наследия.

¹ См. Rostovtseff, *History of the Ancient World*, vol. II, p. 332.

Перехожу теперь к четырем путям, которыми Римская империя повлияла на историю культуры.

I. *Прямое влияние Рима на греческую мысль.* Начинается оно с II века до н. э., с двух деятелей — историка Полибия и философа-стоика Панэция. Естественным отношением у греков к римлянам было презрение, смешанное со страхом; грек чувствовал себя более культурным, но политически менее сильным. Если римляне были удачливее в области политики, это только доказывало, что политика — дело низкое. Средний грек II века до н. э. был любителем удовольствий, человеком находчивым, умным дельцом и нещепетильным во всем. Существовали еще, однако, люди, способные заниматься философией. Иные из них, в особенности скептики, подобно Карнеаду, допустили ум разрушить серьезность. Иные же, как эпикурейцы и часть стоиков, полностью ушли в мирную частную жизнь. Но кучка людей, обладающих большим чувством предвидения, чем показал Аристотель в отношении Александра, отдавала себе отчет в том, что величием своим Рим обязан определенным достоинствам, отсутствовавшим у греков.

Историк Полибий, родившийся в Аркадии около 100 года до н. э., был послан в Рим в качестве пленника, и там ему посчастливилось подружиться со Сципионом Младшим, которого он сопровождал во многих походах. Необычно было для грека знать латынь, хотя многие наиболее образованные римляне знали греческий; обстоятельства жизни Полибия, однако, привели его к глубокому знанию латыни. Он написал для греков историю Пунических войн, которые помогли Риму завоевать мир. Восхищение римским государственным устройством вышло из моды, пока он писал, но до его времени оно по устойчивости и эффективности весьма выигрывало при сравнении с постоянно изменявшимися устройствами большинства греческих городов. Римляне, естественно, читали написанную им историю с удовольствием; но нравилась ли она в такой же степени грекам — более сомнительно.

О стоике Панэции мы уже говорили в предыдущей главе. Он был другом Полибия и, подобно ему, протеже Сципиона Младшего. При жизни Сципиона он часто бывал в Риме, но после смерти его (в 129 году до н. э.) остался в Афинах как глава школы стоиков. Рим еще сохранял то, что Греция утратила, — надежду, связанную с благоприятными возможностями для политической деятельности. Соответственно и доктрины Панэция были более политическими и менее сходными с учением циников, чем у более ранних стоиков. Быть может, восхищение Платоном, испытываемое образованными римлянами, повлияло на него в том смысле, что он отказался от догматической узости своих предшественников-стоиков. Стоицизм в более свободной, широкой форме, приданной ему Панэцием и его преемником

Посидонием, оказывал глубокое воздействие на более серьезных римлян.

Позже Эпиктет, хотя он тоже был греком, прожил большую часть своей жизни в Риме. Рим снабдил его большинством примеров, которыми он иллюстрирует свои положения; он все время увещевает мудреца не трепетать в присутствии императора. Нам известно влияние Эпиктета на Марка Аврелия, но влияние его на греков проследить трудно.

Плутарх (около 46—120 годы н. э.) в своем труде «Жизнеописания» провел параллель между наиболее выдающимися людьми обеих стран. Он довольно много времени прожил в Риме и был уважаем императорами Адрианом и Траяном. Кроме «Жизнеописаний», он создал многочисленные работы по философии, религии, естественной истории и морали. Его «Жизнеописания» явно имели целью примирить Грецию и Рим в умах людей.

В целом, если не считать таких исключительных людей, Рим был беломом на глазу для говорящей по-гречески части империи. И мысль и искусство пришли в упадок. До конца II века н. э. жизнь для людей состоятельных была приятна и безмятежна. Не было ни побудительных мотивов к усилиям, ни подходящих случаев для больших достижений. Признанные школы в философии — Академия, перипатетики, эпикурейцы и стоики — продолжали существовать, пока Юстиниан вследствие христианского изуверства в 529 году н. э. не прикрыл их. Ни одна из них, однако, не показала признаков жизни в период после Марка Аврелия, за исключением неоплатоников (в III веке н. э.), о которых мы будем говорить в следующей главе; и эти люди вряд ли хоть в какой-то мере подпали под влияние Рима. Латинская и греческая половины империи стали вступать во все большие противоречия; знание греческого языка стало редким на Западе, а после Константина латынь на Востоке сохранилась только в области права и в армии.

II. *Влияние Греции и Востока в Риме.* Здесь надо рассмотреть два весьма различных обстоятельства: первое — влияние эллинского искусства, литературы и философии на наиболее образованных римлян; второе — распространение неэллинских религий и предрассудков во всем Западном мире.

1) Когда римляне впервые вступили в контакт с греками, они осознали, что по сравнению с ними являются варварами и неотесанными людьми. Греки были несравненно выше их во многом: в мануфактуре и технике сельского хозяйства; в такого рода знаниях, какие необходимы для хорошего чиновника; в беседе и умении наслаждаться жизнью; в искусстве, литературе и философии. Единственное, в чем римляне превосходили их, — это военная тактика и социальная сплоченность. Отношение римлян к грекам было чем-то вроде отношения пруссаков к французам в 1814 и 1815 годах, но это последнее было временным, тогда как то, другое, длилось долго. После Пуниче-

ских войн молодые римляне стали восхищаться греками. Они изучали греческий язык, копировали греческую архитектуру, приглашали на работу греческих скульпторов. Римские боги были идентифицированы с греческими. Троянское происхождение римлян было измышлено, для того чтобы установить связь с гомеровскими мифами. Римские поэты применяли греческие стихотворные размеры, латинские философы переняли греческие теории. Рим до конца в смысле культуры паразитировал на достижениях Греции. Римляне не изобрели никакой формы в искусстве, не построили ни одной оригинальной философской системы, не сделали никаких научных открытий. Они прокладывали хорошие дороги, создавали систематические кодексы законов и квалифицированные армии; за всем остальным они обращались к Греции.

Эллинизация Рима принесла с собой некоторое смягчение манер, столь отвратительное Катону Старшему. До Пунических войн римляне были буколическим народом, обладающим добродетелями и пороками сельских хозяев: скупые, трудолюбивые, жестокие, упрямые и глупые. Их семейная жизнь была устойчивой и солидной, крепко построенной на *patria potestas*¹; женщины и молодежь были полностью подчиненными. Все это изменилось с приливом внезапного богатства. Мелкие фермы исчезли и постепенно заменились крупными владениями, где употреблялся рабский труд в целях применения новых научных методов ведения сельского хозяйства. Вырос большой класс торговцев, и немалое число людей обогатилось при помощи грабежа, подобно английским набобам XVIII века. Женщины, бывшие ранее добродетельными рабынями, стали свободными и распущенными; развод стал обычным делом; богачи перестали иметь детей. Греки, которые прошли подобные стадии развития столетие назад, своим примером поощряли то, что историки называют падением нравов.

Даже в те дни империи, когда ее жизнь была наиболее развращенной, средний римлянин все еще думал о Риме как о приверженце более чистого этического стандарта по сравнению с упадочнической испорченностью Греции.

Культурное влияние Греции на Западную империю быстро уменьшалось начиная с III века н. э., главным образом потому, что культура вообще приходила в упадок. Для этого было много причин, но одну надо упомянуть в особенности. В последние дни Западной империи политический строй там был менее, чем раньше, замаскированной военной тиранией, и армия часто избирала преуспевающего полководца в императоры; но армия, даже ее высшие чины, состояла уже не из образованных римлян, а из полуварваров с границ империи. Эти грубые солдаты не чувствовали потребности в культуре и рассматривали граж-

¹ На отцовской власти. — *Прим. ред.*

данское население лишь как источник дохода. Частные же лица слишком обеднели, для того чтобы оказывать серьезную поддержку делу воспитания, а государство считало воспитание излишним. В результате на Западе лишь немногие особо образованные люди продолжали читать по-гречески.

2) Неэллинистические религии и суеверия, напротив, приобретали, по мере того как шло время, все более и более твердые позиции на Западе. Мы уже видели, как победы Александра приобщили греческий мир к верованиям вавилонян, персов и египтян. Подобно этому, победы римлян ознакомили Западный мир с этими доктринами, а также с доктринами евреев и христиан. Позже я рассмотрю то, что касается евреев и христиан; сейчас ограничусь, насколько это возможно, языческими суевериями¹.

В Риме были представлены каждая секта и каждый пророк, и они иногда завоевывали симпатии в высочайших правительственных кругах. Лукиан, который стоял за здоровый скептицизм, невзирая на доверчивость, свойственную его времени, рассказывает любопытную историю, воспринимавшуюся обычно в основном, как правдивая, о пророке и кудеснике по имени Александр Пафлагонец. Этот человек исцелял болезни и предсказывал будущее, занимаясь по временам шантажом. Его слава достигла ушей Марка Аврелия, сражавшегося в тот момент с маркоманами на Дунае. Император посоветовался с ним о том, как выиграть войну, и услышал в ответ, что если он бросит двух львов в Дунай, то результатом будет великая победа. Он последовал совету провидца, но великую победу одержали маркоманы. Невзирая на это, слава Александра продолжала расти. Именитый римлянин в ранге консула, Рутилиан, после того как советовался с ним по многим вопросам, наконец спросил его совета по поводу выбора жены. Александр, подобно Эндимиону, наслаждался милостями Луны и от нее имел дочь, которую оракул и рекомендовал Рутилиану. «Рутилиан, которому в то время было 60 лет, сразу согласился с божественным предписанием и отпраздновал свадьбу, принеся целую гекатомбу в жертву своей теще»².

Более важным, чем карьера Александра Пафлагонца, было царствование императора Гелиогабала (218—222 годы н. э.), который был до своего возвышения волей армии сирийским жрецом Солнца. Во время медленного его шествия из Сирии к Риму впереди несли его портрет, посылаемый в качестве подарка сенату. «Он был изображен в священническом одеянии из шелка и золота, широком и длинном по обычаю мидийцев и финикиян; его голова была покрыта высокой короной, а на нем было надето множество ожерелий и браслетов, украшенных самыми редкими драгоценными камнями. Его брови были окрашены в черный цвет, а на его щеках видны были следы румян и белил. Сена-

¹ См. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*.

² Ben n, *The Greek Philosophers*, vol. VI, p. 226

торы должны были с грустью сознаться, что, после того как Рим так долго выносил грозную тиранию своих собственных соотечественников, ему наконец пришлось преклониться перед изнеженной роскошью восточного деспотизма». Поддерживаемый большей частью армии, Гелиогабал принялся с фанатичным усердием насаждать в Риме религиозные обряды Востока; имя его было именем бога Солнца, почитаемого в Эмесе, где он был старшим жрецом. Его мать или бабушка, которая была подлинным правителем, заметила, что он зашел слишком далеко, и низложила его в пользу своего племянника Александра (222—235), чьи восточные наклонности были умереннее. Смещение верований, которое было возможно в те дни, иллюстрируется убранством его личной часовни, в которой он поставил статуи Авраама, Орфея, Аполлона Тианского и Христа.

Религия Митры, которая имела персидское происхождение, была опасным соперником христианства, особенно в течение второй половины III века н. э. Императоры, которые предпринимали отчаянные попытки усмирить армию, чувствовали, что религия может дать весьма необходимую стабильность. Но это должна была быть одна из новых религий, поскольку к ним благосклонно относились солдаты. Культ Митры был введен в Риме, и в нем было многое, что привлекало умы военных. Митра был бог Солнца, но не столь женственный, как его сирийский коллега; это был бог, занятый войной — великой войной между добром и злом, — которая была частью персидского верования со времен Зороастра. Ростовцев¹ воспроизводит барельеф, изображающий почитание этого бога, найденный в подземном святилище в Хеддернгейме в Германии, и показывает, что последователи этого культа должны были быть многочисленными среди воинов не только на Востоке, но также и на Западе.

Принятие христианства Константином было политически успешным актом, тогда как более ранние попытки ввести новую религию терпели крах; но более ранние попытки, с правительственной точки зрения, были очень похожи на эту. Во всех случаях возможность успеха одинаково базировалась на несчастьях и усталости римского мира. Традиционные религии Греции и Рима соответствовали чаяниям людей, привязанных к земной жизни и надеющихся на счастье на земле. Азия, имевшая более долгий опыт переживания отчаяния, использовала как более успешное противоядие надежду на потусторонний мир; и из всех них христианство было наиболее эффективным средством утешения. Но христианство к тому времени, как оно стало государственной религией, впитало в себя много греческого и передало его вместе с элементом иудаизма последующим векам на Западе.

¹ «History of the Ancient World», vol. II, p. 343.

III. *Унификация правления и культуры.* Мы обязаны сначала Александру, а затем Риму тем, что достижения великой эпохи Греции не погибли для человечества, подобно достижениям минойской эпохи. В V веке до н. э. какой-нибудь Чингисхан, если бы такому довелось явиться на свет, мог бы стереть с лица земли все, что было важного, значительного в эллинистическом мире. Ксеркс, обладай он немного большим умением, мог бы сделать греческую цивилизацию гораздо более низкой, чем та, какой она стала после того, как его атаки были отбиты. Посмотрим на период от Эсхила до Платона: все, что было сделано в те времена, было сделано меньшинством населения в нескольких торговых городах. Эти города, как показало будущее, не обладали большой способностью противостоять иноземным завоевателям, но, по счастливой случайности, их завоеватели — македонец и римлянин — были филэллинами и не уничтожили то, что завоевали, как сделали бы Ксеркс или карфагеняне. Тем фактом, что мы ознакомились с достижениями греков в искусстве и литературе, в философии и науке, мы обязаны стабильности, привнесенной западными завоевателями, у которых хватило здравого смысла восхищаться той цивилизацией, которой они управляли и которую всячески стремились сохранить.

В определенных отношениях — политическом и этическом — Александр и римляне стали причиной появления лучшей философии, чем та, какую развивали греки в дни своей свободы. Стоики, как мы видели, верили в то, что люди — братья, и не ограничивали своих симпатий греками. Долгое господство Рима приучило к идее единой цивилизации под единым управлением. Мы знаем, что существовали важные части мира, не принадлежавшие Риму, — Индия и Китай — в особенности. Но римлянину казалось, что за пределами империи находились только варварские племена, которые могут быть завоеваны, если возникнет желание их завоевать. И по существу, и в идее империя, в глазах римлян, была распространена на весь мир. Эта концепция дошла до церкви, которая была «католической», несмотря на буддистов, конфуцианцев и магометан. *Securus judicat orbis terrarum* — принцип, перенятый церковью от позднейших стоиков, своей притягательной силой он обязан видимой внешней «всемирности» Римской империи. В течение средних веков, после Карла Великого, церковь и Священная Римская империя были всемирными в идее, хотя всякий знал, что на деле это не так. Концепция человечества как единой семьи, единой католической религии, единой универсальной культуры и единого, охватывающего всю землю государства преследовала человеческую мысль со времен ее приблизительного осуществления Римом.

Роль Рима в распространении цивилизации была чрезвычайно важна. Северная Италия, Испания, Франция и часть Западной Германии приобрели цивилизацию в результате насиль-

ственного захвата римскими легионами. Все эти районы показали себя способными достигнуть такого же высокого уровня культуры, как и сам Рим. В последние дни Западной империи Галлия вырастила людей, по меньшей мере равных своим современникам в районах более старой цивилизации. Именно благодаря распространению культуры Римом варвары принесли лишь временное затмение, а не постоянную тьму. Можно спорить, что *качество* цивилизации никогда уже не было таким, как в Афинах Перикла; но в мире, потрясаемом войной и разрушением, в конечном счете количество почти столь же важно, как и качество, а количеством мир обязан Риму.

IV. *Магометане как разносчики эллинизма* В VII веке ученики пророка завоевали Сирию, Египет и Северную Африку, в следующем веке они победили Испанию. Их победы были легки, и сражаться приходилось немного. И возможно, что, за исключением первых лет, они не были фанатиками; они не трогали христиан и евреев, пока те платили им дань. Очень скоро арабы достигли цивилизации, равной Восточной империи, но они были полны надежд, что свойственно подымающейся политике, а не политике упадка. Их образованные люди читали сочинения греков в переводе и составляли к ним комментарии. Репутация Аристотеля создана главным образом ими, в античные времена он редко упоминался и не считался равным Платону.

Поучительно рассмотреть некоторые слова, взятые нами с арабского, такие, как алгебра, алкоголь, алхимия, алембик, куб, алкалоид, азимут, зенит. За исключением алкоголя, означавшего не напиток, а вещество, употребляемое в химии, эти слова дают хорошее представление о некоторых вещах, которыми мы обязаны арабам. Алгебра была изобретена александрийскими греками, но развита далее магометанами. Алхимия, алембик, алкалоид — слова, связанные с попытками превратить низшие металлы в золото, которыми арабы занялись по примеру греков и в осуществлении которых апеллировали к греческой философии¹. Азимут и зенит — астрономические термины, использовавшиеся арабами главным образом в связи с астрологией.

Этимологический метод скрывает то, чему мы обязаны арабам в знании греческой философии, потому что, когда ее снова стали изучать в Европе, требуемые технические термины были взяты с греческого или латинского языков. В философии арабы были лучшими комментаторами, чем оригинальными мыслителями. Их значение для нас состоит в том, что они, а не христиане были непосредственными наследниками той части греческой традиции, которая сохранилась только в Восточной им-

¹ См. «Alchemy, Child of Greek Philosophy», by Arthur John Hopkins, Columbia, 1934

перии. Контакт с магометанами в Испании и в меньшей степени в Сицилии способствовал ознакомлению Запада с Аристотелем, а также с арабскими цифрами, алгеброй и химией. Именно этот контакт содействовал возрождению эрудиции в XI веке, приведшему к схоластической философии. Много позже, начиная с XIII века и дальше, изучение греческого языка дало возможность идти прямо к трудам Платона, Аристотеля и других греческих писателей античных времен. Но если бы арабы не сохранили традицию, люди эпохи Возрождения могли бы и не заподозрить, как много можно получить благодаря возрождению классической учености.

Глава XXX

ПЛОТИН

Плотин (204—270 годы н. э.) — основатель неоплатонизма, является последним из крупных философов древности. Его жизнь почти совпадает с одним из наиболее бедственных периодов в римской истории. Вскоре после его рождения армия осознала свою силу и ввела в практику избрание императоров за денежное вознаграждение; затем их убивали, чтобы иметь случай возобновить торговлю империей. Это занятие мешало солдатам защищать границы и облегчало энергичные вторжения германцев с севера и персов с востока. Война и эпидемия уменьшили население империи почти на треть, в то время как увеличившиеся налоги и уменьшившиеся ресурсы вызвали финансовый крах даже в тех провинциях, куда вражеские войска не проникали. Города, которые были носителями культуры, пострадали особенно сильно; состоятельные граждане в большом числе убегали, чтобы спастись от сборщиков налогов. Лишь в период после смерти Плотина порядок был восстановлен и империя временно была спасена решительными мерами Диоклетиана и Константина.

Обо всем этом нет упоминания в работах Плотина. Он отвернулся от зрелища разорения и нищеты в реальном мире, чтобы созерцать вечный мир блага и красоты. В этом он находился в согласии со всеми наиболее серьезными людьми своего века. Для всех них — и христиан и язычников — мир практических дел одинаково кажется не дающим надежды и только «иной мир» представляется достойным преданности. Для христианина «иной мир» был царством небесным, обретаемым после смерти; для платоника — это был вечный мир идей, причем реальный мир противопоставлялся миру иллюзорной видимости. Христианские теологи объединили эти точки зрения и приняли многое из философии Плотина. Настоятель Инге (Inge) в своей бесценной книге о Плотине правильно подчеркивает, чем христианство обязано Плотину. «Платонизм, — говорит он, — является частью жизненной основы христианской теологии, с которой никакая другая философия, я позволю себе сказать, не сработается без трений». Нет, говорит он, «абсолютно никакой возможности отрезать платонизм от христианства, не разорвав христианство на куски». Он указывает, что св. Августин отзывался о системе Платона, как о «чистой и самой блестящей из всех систем философии», и о Плотине, как

о человеке, в котором «снова живет Платон» и который, если бы он жил немного позднее, «изменил бы несколько слов и фраз и стал христианином». Св. Фома Аквинский, согласно настоятелю Инге, «ближе к Плотину, чем к *подлинному* Аристотелю».

В соответствии со сказанным, Плотин весьма важен в историческом аспекте как человек, оказавший влияние на формирование христианства средних веков и католической теологии. Историк, говоря о христианстве, должен обязательно постараться понять те очень большие перемены, которым оно подвергалось, и то разнообразие форм, которые оно могло принять даже в одну и ту же эпоху. Христианство синоптического евангелия почти свободно от метафизики. В этом отношении христианское учение в современной Америке похоже на примитивное христианство; платонизм чужд широко распространенным в США мыслям и чувствам, и большинство американских христиан гораздо более занято своими обязанностями здесь, на земле, и социальным изменением в повседневном мире, чем трансцендентальными надеждами, утешавшими людей, когда все земное внушало им отчаяние. Я говорю не о каких-либо изменениях в догматах, но о разнице в том, чему больше придавалось значение и к чему больше проявлялся интерес. Современный христианин не сможет понять христианства прошлых эпох, если он не поймет, как велика эта разница. Поскольку наш очерк является историческим, мы интересуемся имевшими силу верованиями прошлых столетий, и в отношении этих верований нельзя не согласиться с тем, что говорит настоятель Инге о влиянии Платона и Плотина.

Однако философия Плотина важна не только исторически. Она представляет лучше, чем любая другая философия, важный тип теорий. Значение философской системы можно оценивать по разным основаниям. Самый первый и наиболее очевидный довод тот, когда мы считаем ту или иную философскую систему истинной. Немногие из изучающих философию в наше время расценивали бы так философскую систему Плотина; в этом отношении настоятель Инге является редким исключением. Но истина — не единственное достоинство, которым может обладать метафизика. Метафизика может иметь красоту, и последнюю, конечно, можно найти в метафизической системе Плотина; там есть места, которые напоминают завершающие строфы дантовского «Рая», и с ними почти ничто не может сравниться в литературе:

Время от времени сделанные им описания вечного мира славы
Несут нашей измученной душе
Ту безмятежную песнь чистой совести,
Которую я пою перед сапфирно-синим тронem
Тому, кто на нем восседает.

Философия может иметь и другое значение; она хорошо выражает то, чему люди в определенном настроении или при определенных обстоятельствах склонны поверить. Чувства радости и скорби являются объектом не философии, но скорее простейшей поэзии и музыки. Только радость и скорбь, сопровождаемые размышлениями о вселенной, порождают метафизические теории. Человек может быть веселым пессимистом или меланхоличным оптимистом. Вероятно, Сэмюэл Батлер может служить примером первого; Плотин же является великолепным примером второго. В том веке, в каком он жил, несчастья были непосредственно близки и требовали немедленных действий, в то время как счастья, если только оно вообще достижимо, следовало искать в размышлении о таких вещах, которые далеки от чувственных впечатлений. Такое счастье всегда несет в себе элемент напряжения; оно совсем не похоже на простое счастье ребенка. А поскольку оно берется не из повседневного мира, а из размышлений и воображения, оно требует умения игнорировать или презирать жизнь чувств. Поэтому не те, кто наслаждаются инстинктивным счастьем, создают такого рода метафизический оптимизм, который зависит от веры в реальность сверхчувственного мира. У людей, которые были несчастны в мирском смысле, но твердо решились найти высшее счастье в мире теории, Плотин занимает весьма почетное место.

Ни в коем случае не следует также пренебрегать его чисто интеллектуальными достоинствами. Во многих отношениях он разъяснил учение Платона; он развивал с наивозможной последовательностью этот вид теории, которую защищал вместе со многими другими. Его доводы против материализма хороши, и вся его концепция соотношения души и тела яснее, чем концепция Платона и Аристотеля.

Подобно Спинозе, он обладает определенной нравственной чистотой и возвышенностью, которая производит глубокое впечатление. Он всегда искренен, никогда не бывает резок или строг, неизменно старается рассказать читателю так просто, как только возможно, о том, что, как он верит, является важным. Что бы ни думали о нем как о философе-теоретике — не любить его как человека невозможно. Жизнь Плотина известна лишь по биографии, написанной его учеником и другом Порфирием, семитом, чье настоящее имя было Малк. Однако в этом рассказе имеется элемент фантастики, из-за которого трудно полагаться полностью и на ее заслуживающие большего доверия страницы.

Плотин считал свое пространственно-временное появление не имеющим значения и терпеть не мог беседовать о превращениях своего исторического существования. Он говорил, однако, что родился в Египте, и известно, что, когда он был молодым человеком, он учился в Александрии и жил там до тридцати девяти лет; учителем его был Аммоний Саккас, которого

часто считали основателем неоплатонизма. Затем Плотин присоединился к экспедиции императора Гордиана III против персов, — говорят, с намерением изучать религии Востока. Император, еще юноша, был убит солдатами, как бывало обычно в ту эпоху. Это произошло во время похода в Месопотамию, в 244 году н. э. После этого Плотин отказался от своих замыслов в отношении изучения религии Востока, поселился в Риме и скоро стал учителем. Среди его слушателей было много влиятельных людей, и император Галлиен относился к нему благоклонно¹.

Одно время Плотин подготовил проект основания республики по типу «Республики» Платона в Кампани и построения для этой цели нового города, который должен был называться Платонополем. Сначала император отнесся к этому проекту благосклонно, но в конце концов взял свое разрешение обратно. Кажется странным, что могло найтись место для нового города так близко к Риму. Но, вероятно, к тому времени этот район стал малярным (каков он и теперь), чего раньше не было. До сорокадевятилетнего возраста Плотин не писал ничего, а после писал много. Его труды, упорядоченные и изданные Порфирием, который был больше пифагорейцем, чем Плотин, и под влиянием которого во взглядах школы неоплатоников стало все более преобладать надприродное, чем оно было бы, если бы он вернее следовал учению Платона.

Плотин питал глубокое уважение к Платону и о Платоне обычно говорил: «Он». Вообще «благословленные древние» трактуются с почтением к ним, которое, однако, не распространяется на атомистов. Со стоиками и эпикурейцами — так как они все еще были активны — он спорит, причем со стоиками — только из-за их материализма, а с эпикурейцами — из-за каждого элемента их философии.

Философия Аристотеля оказала большее влияние на философию Платина, чем это кажется, так как заимствования из его сочинений часто остаются без ссылки. Во многих пунктах чувствуется влияние Парменида.

Платон у Платина не так полнокровен, как подлинный Платон. Теория идей, мистическая доктрина в диалоге «Федон», книга VI «Государства» и обсуждение вопросов любви в «Пире» — вот почти вся философия Платона, как она представлена в «Энеадах» (так назывались книги Платина). Политические интересы, поиски дефиниций для отдельных добродетей

¹ Относительно Галлиена Э. Гиббон замечает: «Он был мастером в различных интересных, но бесполезных науках; он был находчивый оратор, изящный поэт, искусный садовник, отличный повар и самый негодный государь. В то время как серьезные государственные дела требовали его присутствия и внимания, он вел беседы с философом Плотиниом, тратил свое время на пустые или безнравственные развлечения, готовился к своему посвящению в греческие мистерии или просил для себя места в афинском Ареопаге» (гл. X).

телей, наслаждение математикой, драматическая и теплая оценка отдельных лиц и более всего игривость Платона совершенно отсутствуют у Плотина. Как сказал Карлейль: «Платон чувствует себя в Сионе совершенно свободно», — Плотин же, наоборот, всегда ведет себя сдержанно.

Метафизика у Плотина начинается со святой троицы: первоединый, дух и душа. Эти трое неравны между собой, как лица в христианской троице; первоединый — верховный, затем идет дух и, наконец, последней идет душа¹.

Первоединый несколько туманен. Он иногда называется божеством, иногда — благом; он преступает предел бытия, которое является первым следствием первоединого. Мы не должны приписывать ему предикаты, но говорить только «он есть» (это напоминает Парменида). Ошибочно было бы говорить о боге как о «всем», так как божество преступает пределы всего.

Божество присутствует во всем. Первоединый может присутствовать, не нуждаясь в каком-то приходе: «Тогда как он нигде — это уже не нигде». Хотя о первоедином иногда говорится как о благе, нам сказано также, что он предшествует и благу и прекрасному².

Иногда первоединый кажется похожим на аристотелевского бога: нам говорят, что божество не нуждается в том, чтобы что-то производить, и игнорирует созданный мир. Первоединый является неопределяемым, и что касается его, то больше правды в молчании, чем в любых словах.

Мы переходим теперь к второму лицу, которое Плотин обозначает как «нус». Очень трудно найти английское слово, выражающее это «нус». Обычный словарь переводит это как «ум», «разум», но это не точное сопутствующее значение, в частности когда слово употребляется в философии религии. Если бы мы должны были сказать, что Плотин ставит разум над душой, мы придали бы этому положению совершенно неверный смысл. Маккенна, переводчик Плотина, употребляет выражение «принцип интеллектуальности», но это неудачное выражение, и оно не указывает объекта, пригодного для религиозного почитания. Настоятель Инге употребляет выражение «дух», быть может лучшее из подходящих слов. Но оно оставляет в стороне интеллектуальный элемент, столь важный для всей греческой философии религии после Пифагора. Математика, мир идей и все мышление о том, что не ощущаемо, имеют в себе для Пифагора, Платона и Плотина нечто божественное: они составляют активность «нуса» или по крайней мере наибольшее приближение

¹ Ориген, который являлся современником Плотина и у которого был тот же преподаватель философии, что и у последнего, учил, что первое лицо — выше второго, а второе — выше третьего, соглашаясь в этом с Плотин. Однако точка зрения Оригена была затем объявлена еретической

² «Fifth Ennead», Fifth Tractate, ch. 12.

к его активности, какое мы можем себе представить. Именно этот интеллектуальный элемент в религии Платона привел христиан, в особенности автора евангелия от Иоанна, к отождествлению Христа с логосом. Логос надо было бы в этом плане перевести как разум; это предупредит употребление слова «разум» в качестве перевода «нус». Я последую настоятелю Инге в употреблении слова «дух», но с оговоркой, что «нус» имеет сопутствующее интеллектуальное значение, которого нет в слове «дух», как оно обычно понимается. Но часто я буду употреблять слово «нус» без перевода.

«Нус», говорят нам, — это образ первоединого; он порожден потому, что первоединый в процессе самопознания имел видение; это видение и есть «нус». Это трудная концепция. Сущее без каких-либо частей, говорит Плотин, может познать самое себя; в этом случае видящий и видимое — одно. В боге, который мыслится, как у Платона, по аналогии с Солнцем, то, что дает свет, и то, что освещается, — одно и то же. Продолжив аналогию, можно рассматривать «нус» как свет, благодаря которому первоединый видит самого себя. Для нас возможно познать божественный разум, который мы забываем по собственной воле. Чтобы познать божественный разум, мы должны изучить собственную душу, когда она наиболее богоподобна: мы должны отрешиться от тела и от той части души, которая формирует тело, и от «чувств с желаниями и импульсами и всеми подобными тщетными чаяниями», — и то, что после этого останется, и есть образ божественного интеллекта.

«Мы можем иногда приобщаться к нему, хотя не способны выразить его, подобно тому как люди в состоянии энтузиазма или вдохновения чувствуют в себе присутствие чего-то высшего, но не способны бывают дать себе отчет; они обыкновенно и другим говорят, что ими нечто высшее движет, значит имеют сознание или чувство этого высшего движущего в отличие от себя, хотя и не могут выразить его. И все мы стоим в таком же отношении к верховному существу: когда мы всецело устремляемся к нему чистой мыслью ума, то чувствуем, что он есть внутреннейшая основа самого ума, начало сущностей и всего истинно сущего, что он выше, лучше, совершеннее всего сущего — выше чувства, выше разума, выше ума, что он есть виновник всего этого, не будучи сам ничем из всего этого» (V, 3, 14).

Таким образом, когда мы «вдохновлены и проникнуты божеством», мы видим не только «нус», но также и первоединый. Когда мы, таким образом, находимся в контакте с божеством, мы не можем рассуждать или выражать виденное в словах, это происходит позже. «...в самый момент такого соприкосновения душа, внезапно озаренная светом, верует, что узрела его, что этот свет исходит от него и что в нем Он сам [Первоединый] блеснул ей. Да и должна душа веровать, что он в этот момент озаряет ее, как и из других богов кто-либо иногда освещает хижину того,

кто его призывает, — должна верить потому, что сама она во тьме остается, если он ее не озаряет. Душа остается без света, когда лишена присутствия Божия; когда же Бог озаряет ее, она достигает того, чего ищет. Истинная цель существования души в том и состоит, чтобы быть в общении с этим светом, созерцать этот свет через него самого, а не через какой-либо посторонний свет; подобно тому как солнце мы видим посредством его собственного света, так и Божество души может и должна созерцать только посредством того света, которым оно ее озаряет.

Но как этого достигнуть?

Отложи все (*αφελε παντα*)» (V, 3, 17).

Переживание «экстаза» (нахождение вне собственного тела) часто бывало у Плотина:

«Много раз это случалось: выступив из тела в себя; становясь внешним всем другим вещам и сосредоточенным в себе; созерцал чудесную красоту; и затем — больше чем когда-либо уверенный в общении с высочайшим порядком; ведя благороднейшую жизнь, приобретая идентичность с божеством; находясь внутри него благодаря приобщению к этой активности, покоясь над всем другим умопостигаемым — все это меньше, чем высшее; и все же наступает момент нисхождения из интеллекта к рассуждению, и после этого сопребывания в божественном я спрашиваю себя, как случилось, что я могу теперь нисходить, и как могла душа войти в мое тело, — душа, которая даже внутри тела есть высшее, как она себя показала».

Это приводит нас к душе — третьему и низшему члену троицы. Душа, хотя и ниже, чем «нус», есть творец всего живого; она создала Солнце, и Луну, и звезды, и весь видимый мир. Она — отпрыск божественного интеллекта. Она — двоица: есть внутренняя душа, настойчиво стремящаяся к «нусу», и другая, которая обращена вовне. Последняя связывается с нисходящим движением, в котором душа порождает свой образ, а он и есть природа и мир чувств. Стоики отождествляли природу с богом, но Плотин рассматривает ее как низшую сферу, как emanацию души — души, когда она забывает глядеть вверх на «нус». Это напоминает гностическую точку зрения, согласно которой видимый мир — зло; но Плотин не придерживается этого взгляда. Видимый мир прекрасен и является обителью благословенных духов; он только лишь менее хорош, чем интеллектуальный мир. В очень любопытном остром споре относительно гностического взгляда о том, будто космос и его творец — зло, он признает, что некоторые части гностической доктрины, как, например, ненависть к материи, заимствованы, возможно, у Платона, но считает, что другие части, которые не взяты у Платона, неверны.

Возражения против гностицизма у него двух родов. С одной стороны, он говорит, что душа, когда она создает материальный мир, делает это по памяти о божественном, а не потому,

что она стала падшей; чувственный мир, полагает он, так хорош, как только может быть хорош этот мир; он остро ощущает красоту вещей, воспринимаемую органами чувств.

«Кто из тех, кто действительно воспринимает гармонию царства интеллекта, не сможет откликнуться на гармонию, заключенную в воспринимаемых чувствами звуках, если он имеет склонность к музыке? Кто из геометров или занимающихся арифметикой не найдет удовольствия в созерцании симметрий, отношений и принципов порядка, наблюдаемых в видимых вещах? Посмотрите даже на произведения живописи: те, кто рассматривает произведения живописи телесными очами, не видят одинаково одну и ту же вещь; они глубоко взволнованы, узнавая объекты, изображающие для глаз присутствие того, что лежит в идее, — и тем самым призваны к воспоминанию истины, к тому самому переживанию, из которого возникает любовь. И вот, если вид красоты, превосходно воспроизведенной на поверхности, торопит ум к иной сфере, без сомнения, никто, взвешивающий на прелесть, щедро изливающуюся в этом мире чувства, на всюду распространенный порядок, на форму, которую выказывают звезды даже в своей отделенности, — никто не может быть столь тупым, бесстрастным, чтобы это не вызвало у него воспоминаний, не может быть не охваченным почтительным благоговением при мысли обо всем том столь великом, возникшем из этого величия. Не отозваться на это так можно было бы лишь с тем, чтобы не только не создать этот мир, но и не иметь никакого видения того, другого» (II, 9, 16).

Есть и другой довод против гностической точки зрения. Как думают гностики, ничто божественное не связано с Солнцем, Луной и звездами; они были созданы неким злым духом. Только душа человека среди воспринимаемых вещей обладает какой-то благостью. Но Плотин твердо убежден, что небесные тела суть тела богоподобных существ, неизмеримо выше стоящих, чем человек. Гностики «их собственную душу, душу самого малого существа, принадлежащего к человеческому роду, объявляют бессмертной, божественной; но все небеса и звезды на небесах не приобщены к бессмертному началу, хотя они и гораздо чище и прекраснее, чем их собственные души» (II, 9, 5). По мнению Плотина, есть авторитетное утверждение в «Тимее», оно было воспринято некоторыми отцами церкви, например Оригеном. Это привлекает воображение, выражает чувства, естественно внушаемые небесными телами, и делает человека менее одиноким в физическом мире.

В мистицизме Плотина нет ничего мрачного или враждебного красоте. Но он последний религиозный учитель на много столетий, кому может быть дана такая характеристика. Красота и все наслаждения, связанные с нею, начинают рассматриваться как идущие от дьявола; язычники, равно как и христиане,

начинают воспевать уродство и грязь. Юлиан-отступник, как и современные ему ортодоксальные святые, хвастался населенностью своей бороды. Обо всем этом нет ни слова у Плотина.

Материя создана душой и не обладает независимой реальностью. Каждая душа имеет свой час; когда он наступит, она нисходит и входит в подходящее для нее тело. Мотивом для этого служит не разум, а нечто скорее похожее на половое желание. Когда душа покидает тело, она должна войти в другое тело, если она грешила, ибо справедливость требует, чтобы она была наказана. Если в этой жизни ты убил свою мать, в будущей жизни ты будешь женщиной и тебя умертвит твой сын (III, 2, 13). Грех должен быть наказан; наказание происходит через беспрестанное передающееся движение заблуждений грешника.

Вспоминаем ли мы эту жизнь после смерти? Ответ полностью логичен, но не тот, который дало бы большинство современных теологов. Память связана с нашей временной жизнью, тогда как лучшая и истинная жизнь — в вечности. Поэтому, поскольку душа стремится к вечной жизни, она будет помнить все меньше и меньше; друзья, дети, жена — все постепенно будет забыто; наконец, мы не будем знать ничего из вещей этого мира и будем только созерцать царство интеллекта. Не будет памяти личности, которая в созерцательном видении осознает самое себя. Душа сольется в одно целое с «нус», но не путем своего собственного разрушения; «нус» и индивидуальная душа останутся одновременно не тождественными друг другу и тождественными (IV, 4, 2).

В четвертой Эннеаде, где речь идет о душе, один раздел (седьмой трактат) посвящен обсуждению вопроса о бессмертии.

Тело, будучи сложным, не является бессмертным; и тогда, если оно есть часть нас самих, мы не полностью бессмертны. Но каково отношение души к телу? Аристотель, упоминание о котором не ясно, говорил, что душа — форма тела, но Плотин отвергает этот взгляд на том основании, что интеллектуальный акт был бы невозможен, если душа была какой-либо формой тела. Стоики думают, что душа материальна, но единство души доказывает, что это невозможно. Более того, поскольку материя пассивна, она не могла создать себя сама; материя не могла бы существовать, если бы душа не создала ее, и если бы душа не существовала, материя исчезла бы в одно мгновение. Душа не материальна и не форма материального тела, но сущность (essence), а сущность вечна. Этот взгляд выражен неясно в платоновских доказательствах того, что душа бессмертна, поскольку идеи вечны; только у Плотина он становится до конца ясным.

Как же душа входит в тело из отчужденности интеллектуального мира? Ответ таков: через внутреннее влечение. Но внутреннее влечение, хотя временами низкое, может быть срав-

нительно благородным. В лучшем случае душа «чувствует потребность в сложном порядке, образец которого она видела в принципе интеллектуальности (нус)». То есть, иначе говоря, душа созерцает внутреннее царство сущности и жаждет создать нечто сколь возможно более похожее на это царство, что можно было бы видеть вовне, вместо того чтобы смотреть внутрь, подобно (как мы могли бы сказать) композитору, который сначала творит свою музыку в воображении, а затем хочет услышать ее в исполнении оркестра.

Но это желание души творить имеет несчастные последствия. До тех пор пока душа живет в чистом мире сущности, она не отделена от других душ, живущих в том же мире; но как только она соединяется с телом, ей приходится управлять тем, что ниже ее, и из-за этого она отделяется от других душ, имеющих другие тела. За исключением редких людей и редких моментов, душа остается прикованной к телу «Тело затемняет истину, но Там (There) ¹ все выглядит ясно и раздельно» (IV, 9, 5).

Этой доктрине, подобно доктрине Платона, с трудом приходится избегать того взгляда, что сотворение было ошибкой. Душа на своей высшей ступени удовлетворена миром сущности, «нус». Если бы она всегда находилась на этой ступени, она не стала бы творить, а только созерцала бы. По-видимому, акт творения должен быть оправдан на том основании, что сотворенный мир в общих чертах лучший из всех, какие логически возможны; но это копия вечного мира и как таковая обладает красотой, возможной для копии. Наиболее определенное утверждение имеется в трактате о гностиках (II, 9, 8):

«Спрашивать, почему душа создала космос, значит спрашивать, почему существует душа и почему творец творит. Вопрос включает также начало вечного и далее представляет творение как акт изменчивого сущего, которое от одного переходит к другому».

Те, кто думает так, должны быть научены (если они захотят согласиться с такой поправкой) в том, что касается природы божественного, и вынуждены прекратить подобное богохульство в отношении величественных сил, которые так легко приходят к ним туда, где все должно быть почтительным сомнением.

Даже в управлении вселенной нет основания для подобных нападок, ибо оно дает ясные доказательства величия интеллектуального рода.

Это «все», которое пришло в жизнь, — не аморфная структура, как те низшие формы внутри нее, которые рождаются

¹ Плотин обычно употребляет слово «там», как мог бы это делать христианин, так, как оно употребляется, например:

«Жизнь бесконечная,
Бесслезная жизнь — лишь Там»

ночью и днем из обилия ее жизненности. Вселенная — это жизнь организованная, эффективная, сложная, всеобъемлющая, показывающая непостижимую мудрость. Как же тогда может кто-либо отрицать, что она — это чистый, чудесно сформированный образ интеллектуального божества? Без сомнения, это копия, а не оригинал, но это его подлинная природа; она не может быть одновременно символом и реальностью. Но сказать, что это — неадекватная копия, неверно, ничто не осталось из того, что может включить прекрасное воспроизведение в пределах физического порядка.

Подобное воспроизведение по необходимости должно там быть, хотя не путем умышленных ухищрений, ибо интеллектуальное не может быть последним из вещей, но должно совершать двойной акт: один — в себе самом, и другой — изливающийся; там должно быть тогда нечто более позднее, чем божественное, ибо только вещь, которой кончается вся сила, не может опуститься ниже чего-то [в] самой себе».

Это, вероятно, самый лучший ответ гностикам — ответ, который делает возможным принципы Плотина. Эта проблема, в слегка измененной формулировке, была унаследована христианами теологами; они также считали, что затруднительно объяснить творение без богохульных выводов, согласно которым до творения создателю чего-то не хватало. В самом деле, им было труднее, чем Плотину, так как он мог сказать, что природа духа сделала творение неизбежным, в то время как у христиан мир произошел из несдерживаемого проявления свободной воли бога.

У Плотина было живое чувство некоторого рода абстрактной красоты. Описывая положение интеллекта как посредника между первоединым и душой, он внезапно раздражается словами, которые являются образцом редкого красноречия:

«...не подобает высочайшему приближаться или открываться нам ни посредством чего-либо бездушного, ни даже сразу посредством души... он открывает свое приближение тем, что ему предшествует как великому царю самая высшая неизреченная красота... Таково уже устройство вещей, что желающим приблизиться к нему на пути встречаются прежде всего вещи или существа низшего порядка, а потом, чем дальше, тем все высшие и достойнейшие, подле же и вокруг самого царя — самые высшие, царственные, или по крайней мере близкие к его царской природе, и наконец лишь за этими появляется вдруг сам высочайший царь, и тогда его славословят и ему молятся издали все те, которым не удалось выдвинуться вперед, довольствуясь близким созерцанием лишь предстоящих ему и окружающих его» (V, 5, 3).

Имеется трактат об интеллектуальной красоте, который выражает такие же чувства:

«Боги все возвышенны и прекрасны, и красота их бесконечна.

В чем же лежит источник этой красоты? В разуме или, вернее говоря, в том разуме, который проявляется в них...

Жизнь течет там легко и свободно; истина служит им матерью и кормилицей, источником бытия и питания, и они созерцают все не как существа, находящиеся в процессе становления, а как существа сущие и видят себя в других. Там все ясно и прозрачно; нет ничего темного или недоступного взору. Каждый может быть там до дна постигнут другим без всяких препятствий, ибо принципом там служит положение «свет к свету». В каждом индивиде там заключается все, и, наоборот, он созерцает все в каждом другом индивиде. Поэтому все и каждое там находится повсюду и поэтому там царит неопишемое сияние. Все там велико — даже малое. Солнце воплощает в себе совокупность небесных светил, и наоборот: каждое светило является солнцем и обнимает в себе все остальные. За одним светилом скрывается другое, и все они проявляются вместе».

Кроме несовершенства, неизбежно характеризующего мир, поскольку он (лишь) копия, и для Плотина, как и для христиан, наиболее позитивное зло есть результат греха. Грех — это последствие свободы воли, что Плотин выдвигает против детерминистов, и в особенности против астрологов. Он не решается отрицать полностью ценность астрологии, но пытается поставить границы для нее, так, чтобы оставшуюся сферу приложения астрологии совместить со свободной волей. То же самое он делает по отношению к магии; мудрец, говорит он, свободен от власти мага. Порфирий рассказывает, что один философ-соперник пытался околдовать Плотина, но что благодаря его святости и мудрости колдовство обратилось против соперника. Порфирий, как все последователи Плотина, гораздо более суеверен, чем он сам. Суеверия в Плотине так мало, как только было возможно в ту эпоху.

Постараемся же теперь суммировать достоинства и недостатки учения Плотина, в основном воспринятого христианской теологией в той мере, в какой она оставалась систематической и интеллектуальной.

Прежде всего и главным образом рассмотрим конструкцию того, что, как Плотин верил, является безопасным убежищем для идеалов и надежд, кроме того, ту конструкцию, которая охватывает и моральное и интеллектуальное усилия. В III веке и в те века, которые следовали за нашествием варваров, западная цивилизация стояла на грани окончательной гибели. К счастью, в то время как теология была почти единственной сохранившейся областью умственной деятельности, система, принятая тогда, не была полностью суеверна, а сохраняла, хотя временами и глубоко скрытые, доктрины, воплощающие многое из достижений греческой мысли и многое из моральной набожности, общей стоикам и неоплатоникам. Это сделало возможным возникновение схоластической философии, а позже, с наступле-

нием эпохи Возрождения, усилило влияние Платона в эту эпоху, а тем самым и других древних философов.

С другой стороны, философия Платина имела тот недостаток, что она поощряла людей смотреть скорее внутрь себя, чем на внешний мир: когда мы смотрим внутрь, мы видим «нус», который божествен, а когда мы смотрим вовне, мы видим несовершенства чувственного мира. Этот род субъективизма постепенно возрастал, его можно найти в доктринах Протагора, Сократа и Платона, так же как у стоиков и эпикурейцев. Но вначале он был лишь доктриной, не темпераментом; долгое время он не в состоянии был убить научную любознательность. Мы видим, как Посидоний около 100 года до н. э. совершил путешествия в Испанию и на Атлантический берег Африки с целью изучить приливы и отливы. Постепенно тем не менее субъективизм охватил чувства человека, равно как и его доктрины. Наука больше не культивировалась, и только добродетель считалась важной. Добродетель, как ее понимал Платон, включала все, что было тогда возможно в смысле достижений ума; но в позднейшие века о ней все более стали думать как о включающей только добродетельную волю, а не желание понять физический мир или усовершенствовать мир человеческих учреждений. Христианство в своих этических доктринах не было свободно от этого недостатка, хотя на практике вера в важность распространения христианской религии давала практически осуществимый объект для моральных усилий, которые более уже не ограничивались самосовершенствованием.

Философия Платина одновременно и конец и начало: конец того, что касается греков, и начало того, что касается христианства. Для древнего мира, утомленного веками разочарований, измученного отчаянием, его доктрина могла быть приемлемой, но не могла оказывать стимулирующего воздействия. Для более грубого, варварского мира, где бьющая ключом энергия нуждалась скорее в обуздании и регулировании, чем в стимулировании, то, что могло проникнуть из его учения, было благотворным, поскольку зло, которое предстояло побороть, было связано не с апатией, а с жестокостью. То, что могло сохраниться от его философии, было унаследовано философами в последние годы Римской империи.

К н и г а в т о р а я

КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВВЕДЕНИЕ¹

Католическая философия (в том смысле, в котором я буду применять этот термин) — это философское направление, господствовавшее в европейской мысли со времен Августина до эпохи Возрождения. Конечно, и до и после этого периода, охватывающего десять столетий, были философы, которые принадлежали к той же самой школе. Августину предшествовали ранние отцы церкви, из которых надо особо выделить Оригена; после Возрождения можно назвать многих мыслителей (включая в наши дни всех ортодоксальных католических преподавателей философии), придерживающихся той или иной средневековой системы, особенно системы Фомы Аквинского. Однако только для периода от Августина до Возрождения характерно, что крупнейшие философы этой эпохи видели свою задачу в созидании или усовершенствовании католического синтеза. В христианские столетия, предшествовавшие Августину, стоики и неоплатоники затмевают своими философскими талантами отцов церкви; после Возрождения не было ни одного выдающегося философа — даже из числа тех, кто был ортодоксальным католиком, — который видел бы свою задачу в продолжении схоластической или августинианской традиции.

Период, история которого составляет тему настоящей книги, отличается от предшествующей и последующей эпох не только в области философии, но и во многих других отношениях. Наиболее примечательной чертой, отличающей этот период, является могущество церкви. Церковь привела философские воззрения (*beliefs*) в более тесную связь с социальными и политическими условиями, чем это когда-либо было до или после периода средневековья, который мы можем хронологически определить отрезком времени примерно с V века и до XV века н. э. Церковь является социальным институтом, базирующимся на вероучении, частью философском, частью касающемся священной истории. При помощи своего вероучения церковь приобрела могущество и богатство. Светские правители, часто враждовавшие с церковью, потому и потерпели

¹ Введение и главы I—XV книги второй, а также главы I—IV части первой книги третьей перевел И. З. Романов — *Прим. ред*

поражение, что огромное большинство населения, включая большую часть самих светских правителей, было глубоко убеждено в истинности католической веры. Церкви предстояло противоборствовать двум традициям — романской и германской. Романская традиция была самой сильной в Италии, особенно среди законоведов; германская традиция была сильнее всего среди феодальной аристократии, выросшей в результате варварских завоеваний. Однако на протяжении многих столетий обе эти традиции оказались недостаточно сильными, чтобы вызвать успешную оппозицию против церкви; в значительной мере это произошло потому, что они не были воплощены в сколько-нибудь подходящих философских системах.

История мысли (того типа, которым мы сейчас заняты) неизбежно становится односторонней, когда речь заходит о средних веках. За очень немногими исключениями, все деятели этого периода, внесшие тот или иной вклад в умственную жизнь своего времени, принадлежали к духовному сословию. Миряне в средние века постепенно создавали могущественную политическую и экономическую систему, но их деятельность была в известном смысле незаметной. В позднее средневековье развилась уже немаловажная светская литература, весьма отличная от литературы церковной; в общей истории эта литература потребовала бы большего внимания, чем то, которое необходимо в истории философской мысли. И только когда мы подходим к Данте, мы впервые обнаруживаем автора-мирянина, который пишет с полным знанием церковной философии своего времени. Вплоть до XIV века церковникам принадлежит подлинная монополия в области философии и философия соответственно пишется с точки зрения церкви. Вот почему характеристика средневековой мысли останется непонятной, если не дать достаточно полного представления о развитии церковных институтов, и в первую очередь папства.

Средневековый мир, если его сопоставить с миром античности, характеризуется различными формами дуализма. Это был дуализм духовенства и мирян, дуализм латинского и тевтонского начал, дуализм царства божьего и царства мира сего, дуализм духа и плоти. И каждый из них воспроизведен в дуализме пап и императоров. Дуализм латинского и тевтонского начал является результатом варварских нашествий, а другие виды дуализма имеют более древние источники. Отношения между духовенством и мирянами в средние века мыслились по образцу отношений Самуила и Саула; требование политического верховенства со стороны духовенства возникло в период арианских или полуарианских императоров и королей. Дуализм царства божьего и царства мира сего обнаруживается уже в Новом завете, но систематизирован он был лишь в сочинении св. Августина «О граде божьем». Дуализм духа и плоти можно найти у Платона; еще большее значение ему

придавали неоплатоники; важную роль он играл также в учении св. Павла; а в христианском аскетизме IV и V столетий он занимал господствующее положение.

История католической философии делится на два периода, водоразделом между которыми служат века мрака, когда умственная деятельность в Западной Европе почти полностью прекратилась. Со времени обращения Константина до смерти Бозция в мыслях христианских философов все еще господствует концепция Римской империи — реально существующей или живущей в воспоминаниях. В варварах в этот период видят лишь источник неприятностей, а не самостоятельную часть христианского мира. Цела еще цивилизованная община, все состоятельные члены которой умеют читать и писать, а философ должен обращаться в равной мере и к мирянам и к духовенству. Между этим периодом и веками мрака, в конце VI столетия, стоит фигура Григория Великого, который сам себя считает подданным византийского императора, но по отношению к варварским королям держит себя высокомерно и властно. В дальнейшем отделение духовенства от мирян становится все более явственным во всем западном христианском мире. Светская аристократия создает феодальную систему, которая слегка умеряет царящую буйную анархию; духовенство проповедует христианское смирение, которому следуют, однако, одни лишь низшие классы; языческая гордыня воплощена в дуэлях, судебных поединках, турнирах и личной мести, которые церковь недолюбливает, но предупредить бессильна. С большим трудом начиная с XI столетия церкви удается освободиться от контроля феодальной аристократии, и это освобождение является одной из причин выхода Европы из веков мрака.

Первый большой период в истории католической философии отмечен господством св. Августина, а среди язычников — Платона. Высшую точку развития второго периода образует философия св. Фомы Аквинского, для которого (как и для его преемников) Аристотель намного превосходит Платона. Однако дуализм сочинения Августина «О граде божьем» сохраняется в полной силе. Церковь представляет собой град божий, и в политическом отношении философы защищают интересы церкви. Задачей философии было защитить веру, и она взывала к разуму, чтобы быть в состоянии отстаивать свою точку зрения против тех, кто, подобно мусульманам, отвергал действительность христианского откровения. Этим обращением к разуму философы бросали вызов критике — не столько как теологи, сколько как творцы систем, целью которых было апеллировать ко всем людям независимо от их веры. В конечном счете это обращение к разуму оказалось, быть может, ошибочным, но в XIII веке оно представлялось весьма успешным.

Синтез XIII века, производивший впечатление полноты и законченности, был разрушен по многим причинам. Пожалуй,

важнейшей из них явился рост богатого торгового класса, сначала в Италии, а затем во всех других странах. Феодалная аристократия в массе своей отличалась невежеством, тупостью и варварством; простой народ принял сторону церкви, которая стояла выше знати в интеллектуальном и моральном отношении и в способности обуздать анархию. Но новый торговый класс, не уступая духовенству в интеллектуальном отношении, обладал не меньшими познаниями в светских делах, а способностью совладать со знатью превосходил духовенство; он был ближе к городским низшим классам как защитник гражданской свободы. Демократические тенденции выдвинулись на передний план, и, после того как папы с их помощью нанесли поражение императорам, эти тенденции стали действовать в направлении освобождения экономической жизни от церковного контроля.

Другой причиной, положившей конец средневековью, было возникновение сильных национальных монархий во Франции, Англии и Испании. Подавив внутреннюю анархию и заключив союз с богатыми купцами прогив аристократии, короли начиная со второй половины XV столетия почувствовали себя достаточно сильными, чтобы вступить в борьбу с папой во имя национальных интересов.

К этому времени папство утратило тот моральный престиж, которым оно пользовалось (и в целом заслуженно) в XI, XII и XIII столетиях. Первым фактором утраты этого престижа явилось пресмыкательство перед Францией в течение того периода, когда папы жили в Авиньоне, другим — великий раскол, благодаря которому они против своей воли убедили западный мир в том, что неограниченная папская власть и невозможна и нежелательна. В XV веке роль пап как правителей христианского мира фактически оказалась подчиненной другой их роли — роли итальянских государей, вовлеченных в сложную и беспринципную игру итальянской государственной политики.

В итоге Возрождение и Реформация разрушили средневековый синтез, который, однако, не был заменен чем-либо столь же целостным и производившим впечатление такой же полноты. Развитие и упадок этого синтеза и составляют содержание книги второй.

В течение всего периода среди мыслящих людей царило настроение глубокого отчаяния в отношении дел сего мира, и единственное, что примиряло с ним, так это надежда на лучший мир в будущем. Это чувство отчаяния было отражением того, что происходило повсюду в Западной Европе. III столетие было периодом бедствий, в результате которых общий уровень благосостояния резко понизился. После временного затишья, которым было отмечено IV столетие, V столетие принесло крах Западной империи и утверждение варваров на всей ее бывшей территории. Богатые и культурные городские слои, на которых

зиждилась цивилизация поздней Римской империи, в большинстве своем были низведены до положения нищих беженцев; оставшиеся кое-как добывали средства к жизни в своих сельских имениях. Примерно до X века н. э. один за другим следовали новые удары, не давая достаточной передышки, для того чтобы оправиться. Войны между византийцами и лангобардами уничтожили большую часть того, что еще уцелело от цивилизации Италии. Арабы завоевали большую часть территории Восточной империи, утвердились в Африке и Испании, угрожали Франции, а однажды даже разграбили Рим. Датчане и норманны сеяли опустошение во Франции и Англии, в Сицилии и Южной Италии. В течение всех этих столетий жизнь была полна опасностей и лишений. Горестная сама по себе, она становилась еще горше благодаря господству диких суеверий. Царило убеждение, что даже из христиан громадное большинство попадает в ад. Люди чувствовали себя постоянно окруженными злыми духами и подверженными козням волшебников и ведьм. Жизнь для всех утратила всякую радость, за исключением тех, кто сохранял, да и то в счастливые мгновения, детскую беспечность. Всеобщие страдания усиливали остроту религиозного чувства. Жизнь здесь, на земле, имела смысл лишь как паломничество в небесный град; в подлунном мире ничто не могло представлять ценности, кроме непоколебимой добродетели, которая в конце концов приводит человека к вечному блаженству. Греки в свои великие дни находили радость и красоту в повседневном мире. Эмпедокл, обращаясь к своим согражданам, говорил: «Друзья, вы, которые обитаете акрополь великого града золотистого Акраганта, вы, пекущиеся о благих делах, вы, дающие приют почтенным чужестранцам, вы, не ведающие порока, — привет вам!» В позднейшие времена, вплоть до Возрождения, люди утратили это простое счастье в видимом мире и обратили свои надежды на незримое. Место Акраганта в их любви заступил Златой Иерусалим. Когда земное счастье, наконец, вернулось, острота тоски по иному миру стала постепенно ослабевать. Слова в устах людей оставались те же, но произносились они уже не с прежней глубокой искренностью.

Поставив перед собой задачу сделать понятным происхождение и значение католической философии, я оказался вынужденным уделить гораздо больше места общей истории, чем это потребовалось в связи с философией античности или нового времени. Католическая философия по своей сущности является философией учреждения, а именно католической церкви; философия же нового времени, даже в тех своих разветвлениях, которые далеки от ортодоксальности, имеет дело в основном (особенно в этике и политической теории) с проблемами, ведущими свое происхождение от христианских взглядов на нравственные законы и от католических доктрин по вопросу

о взаимоотношениях церкви и государства. Греко-римское язычество не знало того двойного долга, которым христиане с самого начала были обязаны богу и кесарю, или, выражая ту же мысль языком политики, церкви и государству.

Проблемы, вытекавшие из этого двойного долга, в большинстве своем на практике были разрешены еще до того, как философы выработали необходимые теории. Процесс этот прошел два весьма различных этапа: первый — до падения Западной империи и второй — после него. Деятельность многих поколений епископов, высшей точкой которой была деятельность св. Амвросия, заложила основу для политической философии св. Августина. Затем имели место варварские нашествия, которые открыли собой длительную полосу хаоса и растущего невежества. Период от Бозция до св. Ансельма, охватывающий свыше пяти столетий, дал лишь одного выдающегося философа — Иоанна Скота; ему, как ирландцу, в значительной степени удалось избежать воздействия различных процессов, в которых формировался остальной западный мир. И все же, несмотря на отсутствие философов, этот период отнюдь не принадлежал к числу тех, в течение которых не происходило никакого умственного развития. Хаос выдвинул неотложные практические проблемы, которые были разрешены с помощью учреждений и методов мышления, господствовавших в схоластической философии; важное значение они сохраняют в значительной мере и для нашего времени. Эти учреждения и методы мышления не были привнесены в мир теоретиками, а созданы практиками в пылу борьбы. Моральная реформа церкви, осуществленная в XI веке и явившаяся непосредственным прологом схоластической философии, была реакцией против растущего поглощения церкви феодальной системой. Для того чтобы понять схоластов, мы должны понять Гильдебранда, а чтобы понять Гильдебранда, нам надо получить некоторое представление о тех отрицательных явлениях, против которых он боролся. Не можем мы пройти мимо и такого факта, как основание Священной Римской империи и ее влияние на европейскую мысль.

Вот почему на последующих страницах читатель найдет много таких фактов церковной и политической истории, значение которых для развития философской мысли может не оказаться непосредственно очевидным. А дать некоторое представление об этой истории тем более необходимо, потому что речь идет о темном периоде, который незнаком даже многим из тех, кто отлично знает и древнюю и новую историю. Немногие философы (в специальном значении слова) оказали столь же значительное влияние на развитие философской мысли, как св. Амвросий, Карл Великий и Гильдебранд. И поэтому характеристика того, что существенно для этих людей и их времени, является неотъемлемой частью любого компетентного труда, посвященного нашей теме.

ОТЦЫ ЦЕРКВИ

Глава I

РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗВИТИЕ ЕВРЕЕВ

Христианская религия в том виде, в каком она была передана поздней Римской империей варварам, состояла из трех элементов: во-первых, некоторых философских воззрений (beliefs), имевших своим источником в основном учения Платона и неоплатоников, но отчасти также и стоиков; во-вторых, концепций морали и истории еврейского происхождения; и, в-третьих, некоторых теорий (особо надо выделить теорию о спасении), которые в целом были нововведением христианства, хотя частично они могут быть обнаружены уже в орфизме и родственных культах Ближнего Востока.

Наиболее значительными еврейскими элементами в христианстве мне представляются следующие:

1. Священная история, которая начинается с сотворения мира и ведет к грядущему концу; она оправдывает перед человеком пути господни.

2. Вера в существование небольшой части человеческого рода, особо излюбленной богом. Для евреев этой частью был избранный народ, для христиан — избранные.

3. Новая концепция «праведности». У позднего иудаизма христианство переняло, например, представление о добродетельности пожертвования милостыни. Идея о важности крещения могла быть перенята у орфизма или восточных языческих мистических религий, но практическая филантропия как элемент христианской концепции добродетели была заимствована, по-видимому, у евреев.

4. Закон¹. Христиане сохранили часть древнееврейского закона, например десять заповедей, отвергнув в то же время его обрядовую и ритуальную части. Однако на практике в их

¹ Здесь и в других местах главы этим словом обозначается древнееврейский закон, изложенный в Пятикнижии и приписанный легендарному Моисею. — *Прим. ред.*

чувствах символ веры играл почти такую же роль, какую закон играл в чувствах евреев. Это влекло за собой доктрину, что истинная вера по меньшей мере столь же важна, как и добродетельные дела, — доктрину, которая, в сущности, является эллинистической. Еврейской по происхождению была идея о религиозной исключительности избранных.

5. Мессия. По верованиям евреев, мессия принесет им временное благоденствие и победу над врагами здесь, на земле; помимо того, он оставался в грядущем. Для христиан мессия был историческим Иисусом, которого отождествляли также с логосом греческой философии; а торжество над врагами, которое мессия обеспечит своим последователям, произойдет не на земле, а на небе.

6. Царство небесное. Концепцию иного мира евреи и христиане в известном смысле разделяют с поздним платонизмом, но у них она принимает гораздо более конкретную форму, чем у греческих философов. Согласно греческой доктрине (которую можно обнаружить во многих произведениях христианской философии, но не в распространенной форме христианства), чувственный мир, существующий в пространстве и времени, является иллюзией; при помощи интеллектуальной и моральной дисциплины человек может научиться жить в вечном мире — единственно реальном. Напротив, в еврейской и христианской доктринах иной мир понимался не как нечто *метафизически* отличное от мира сего, а как будущее, когда добродетельные будут наслаждаться вечным блаженством, а уделом порочных явятся вечные муки. В этом веровании воплотилась психология мстительности, и оно было понятно всем и каждому, тогда как доктрины греческих философов общепонятными не являлись.

Для того чтобы понять происхождение этих представлений, нам надо познакомиться с некоторыми фактами еврейской истории, к которым мы и обратим сейчас свое внимание.

Древнейшая история израильтян не может быть подтверждена никакими источниками, помимо Ветхого завета, и поэтому не представляется возможным установить, в каком пункте она перестает быть чисто легендарной. Давида и Соломона можно считать царями, возможно существовавшими в действительности, но наиболее ранним пунктом, в котором мы сталкиваемся со сколько-нибудь достоверными историческими фактами, является момент, когда уже существуют два царства — Израиль и Иудея. Первой личностью, упоминаемой в Ветхом завете, о котором имеется независимое письменное свидетельство, является Ахав, царь Израиля; о нем говорится в одном ассирийском письме, датированном 853 годом до н. э. Ассирийцы в конце концов завоевали северное царство в 722 году до н. э. и переселили значительную часть его населения. С этого времени единственным хранителем израильской религии и

традиции стало Иудейское царство. Оно ненадолго пережило Ассирию, могуществу которой был положен конец взятием Ниневии вавилонянами и мидянами в 606 году до н. э. Однако в 586 году до н. э. Навуходоносор захватил Иерусалим, разрушил храм и переселил значительную часть населения в Вавилон. Вавилонское царство пало в 538 году до н. э., когда Вавилон был взят Киром, царем мидян и персов. В 537 году до н. э. Кир обнародовал закон, разрешавший евреям вернуться в Палестину. Многие евреи (ими предводительствовали Неемия и Ездра) возвратились; храм был отстроен заново, и с этого времени начался процесс выкристаллизовывания еврейской ортодоксии.

В период пленения, а также на протяжении некоторого времени до и после этого периода еврейская религия претерпела целый ряд весьма важных изменений. Первоначально израильтяне и окружавшие их племена, по-видимому, мало чем отличались друг от друга в религиозном отношении. Яхве на первых порах почитался лишь как племенной бог, покровительствовавший детям израилевым, но при этом не отрицалось существование и других богов, и их почитание было обыденным явлением. Когда первая заповедь предписывает: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим», — то этим высказывается нечто совершенно новое для времени, непосредственно предшествовавшему пленению. Это со всей очевидностью вытекает из различных текстов ранних пророков. Пророки и стали в это время впервые учить, что почитание языческих богов является грехом. Они утверждали, что для завоевания победы в многочисленных войнах того времени надо заручиться покровительством Яхве; а Яхве лишит евреев своего покровительства, если они будут почитать также и других богов. Главными творцами идеи, что все религии, кроме одной, ложны и что господь карает идолопоклонство, были, по-видимому, Иеремиа и Иезекииль.

Несколько цитат послужат нам иллюстрацией их учений и покажут преобладание тех языческих обычаев, которые вызывали у них протесты. «Не видишь ли, что они делают в городах Иудеи и на улицах Иерусалима? Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать пирожки для богини неба [Иштар] и совершать возлияния иным богам, чтобы огорчать Меня»¹. Это гневит господа. «И устроили высоты Тофета в долине сыновей Енномовых, чтобы сжигать сыновей своих и дочерей своих в огне, чего Я не повелевал и что Мне на сердце не приходило»².

В книге пророка Иеремии есть очень интересное место, в котором он бичует за идолопоклонство евреев, проживавших

¹ Иерем. 7; 17—18.

² Иерем. 7; 31.

в «земле Египетской». Он и сам жил среди них некоторое время. Пророк угрожает еврейским беглецам в «земле Египетской», что Яхве всех их истребит, ибо жены их кадили иным богам. Однако они не хотят даже слушать его, говоря: «Но непременно будем делать все то, что вышло из уст наших, чтобы кадить богине неба и возливать ей возлияния, как мы делали, мы и отцы наши, цари наши и князья наши, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима; потому что тогда мы были сыты и счастливы и беды не видели». Но Иеремия уверяет их, что Яхве узрел это идолопоклонство, за которое и были ниспосланы на евреев несчастья. «Вот, Я поклялся великим именем Моим, говорит Господь, что не будет уже на всей земле Египетской произносимо имя Мое устами какого-либо Иудея. Вот, Я буду наблюдать над вами к погибели, а не к добру; и все Иудеи, которые в земле Египетской, будут погибать от меча и голода, доколе совсем не истребятся»¹.

Такие же громы и молнии мечет против идолопоклонства евреев Иезекииль. Господь в видениях показывает ему женщин, сидящих у северных ворот храма и плачущих по Фаммузе (вавилонское божество); потом он показывает ему «бóльшие мерзости» — двадцать пять мужей, стоящих у дверей храма и поклоняющихся солнцу. Господь вещает «За то и Я стану действовать с яростью не пожалеет око Мое, и не помилую, и хотя бы они зывали в уши Мои громким голосом, не услышу их»².

Очевидно, именно эти пророки были творцами идеи, что все религии, кроме одной, нечестивы и что господь карает идолопоклонство. Все пророки были ярыми националистами и ожидали того дня, когда господь истребит всех язычников.

Пленению пророки придавали тот смысл, что оно подтверждает справедливость их обличений. Ведь если Яхве всемогущ, а евреи являются его избранным народом, то чем же иным можно объяснить постигшие их несчастья, как не собственной нечестивостью? Психология та же, что при отцовской порке: евреи, чтобы очиститься, должны понести наказание. Под влиянием такого представления ортодоксия, развитая евреями в изгнании, приобрела гораздо более непримиримый и национально исключительный характер, чем та, которая преобладала среди них в период независимого существования. Евреи, оставшиеся на родине и не переселенные в Вавилон, не претерпели такого развития даже в слабой мере. Когда Ездра и Неемия возвратились после пленения в Иерусалим, они с гневом увидели широкое распространение смешанных браков и расторгли все такие браки³.

¹ Иерем. 44, 11 — конец

² Иезек. 8, 11 — конец

³ Ездр. 9—10, 5, имеется в виду первая книга Ездры — *Прим. перев.*

От других народов античности евреев отличала непреклонная национальная гордость. Все другие народы, будучи завоеваны, смирялись как внутренне, так и внешне; одни евреи сохраняли веру в свое собственное превосходство и убеждение, что несчастья, постигшие их, навлечены гневом божьим, ибо они не смогли соблюсти чистоту своей веры и обрядов. Исторические книги Ветхого завета, которые были скомпилированы в основном уже после пленения, порождают обманчивое впечатление, будто идолопоклоннические обычаи, вызывавшие протесты пророков, были отступлением от древней строгости, тогда как на самом деле этой древней строгости никогда не существовало. Пророки были новаторами в гораздо большей степени, чем это может показаться из Библии, если читать ее неисторически.

Некоторые элементы, которые в последующие времена характеризовали еврейскую религию, развились в период пленения, хотя частично и из ранее существовавших источников. Так как храм — единственное место, где могли совершаться жертвоприношения, — был разрушен, то еврейская обрядность по необходимости утратила жертвенные черты. В период пленения появились первые синагоги, в которых читались те части Священного писания, которые уже существовали в то время. Тогда же начали придавать особое значение субботе, а также обрезанию как отличительному признаку еврея. Как мы уже видели, только в период изгнания были запрещены браки евреев с язычниками (gentiles). Множились различные формы религиозной исключительности. «Я, Господь, Бог ваш, который отделил вас от всех народов»¹. «Святые будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш»². Продуктом этого периода является закон. Он был одной из главных сил, призванных сохранить национальное единство.

То, что дошло до нас как книга пророка Исайи, является произведением двух разных пророков, из которых один жил до изгнания, а другой — после. Второй из них, которого ученые-библеисты называют Второисайей, был самым замечательным из пророков. У него первого мы находим рассказ о том, что господь заявил: «Нет бога, кроме Меня». Он верит в воскрешение тела, что, возможно, следует приписать персидскому влиянию. Его пророчества о мессии служили в более поздние времена основными ветхозаветными текстами, приводимыми в доказательство того, что пророки предвидели пришествие Христа.

Эти тексты из Второисайи играли весьма существенную роль в христианской полемике как против язычников, так и против евреев, и поэтому я приведу наиболее важные из них. В конце концов все народы будут обращены. «И перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы; не поднимет народ на народ

¹ Левит 20, 24

² Там же, 19, 2

меча, и не будут более учиться воевать»¹. «Се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя ему: Еммануил»². (Текст этот вызвал полемику между евреями и христианами; евреи утверждали, что правильно переводить: «младая женщина во чреве примет», но христиане считали, что евреи лгут) «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет. Ибо младенец родился нам; Сын дан нам, владычество на раменах Его, и нарекут имя ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира»³. Сильнее всего пророческие черты проступают в главе 53, в которой имеются известные тексты: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни. Но Он взял за Себя наши немощи и понес наши болезни. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца веден был Он на заклание, и как агнец пред стриженным его безгласен, так Он не отверзал уст Своих»⁴. Совершенно ясно говорится, что язычники будут включены в конечное спасение: «И придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобою сиянию»⁵.

После Ездры и Неемии евреи на некоторое время исчезают с исторической арены. Еврейское государство продолжало существовать в форме теократии, но территория его сократилась до мизерных размеров, по мнению Э. Бивена⁶, она охватывала область в 10 миль на 15 вокруг Иерусалима. После Александра эта территория стала яблоком раздора между Птолемеями и Селевкидами. Однако столкновения между ними редко происходили на самой еврейской территории, и в течение долгого времени евреи смогли свободно отправлять свою религию.

Моральный кодекс евреев того времени изложен в книге Еккlesiаста, написанной, вероятно, около 200 года до н. э. До самого недавнего времени она была известна в греческой редакции, что послужило причиной причисления ее к апокрифическим книгам⁷. Но недавно была открыта древнееврейская рукопись, в некоторых отношениях отличная от греческого текста, переведенного в нашей редакции апокрифических книг. Преподаваемая мораль носит весьма светский характер. Высоко ставится добрая слава среди ближних. Лучшее поведение заключается в честности, ибо полезно иметь Яхве на своей стороне.

¹ Исайя 2, 4

² Там же, 7, 14

³ Там же, 9, 2, 6

⁴ Там же, 60, 3

⁵ Там же

⁶ E. Bickerman, *Jerusalem under the High Priests*, p. 12

⁷ В русском переводе Библии книга Еккlesiаста входит в состав канона — *Прич. ред.*

Рекомендуется раздача милостыни Восхваляется медицина, что является единственным признаком, выдающим греческое влияние.

С рабами не нужно обращаться с излишней добротой: «Корм, палка и ноша — для осла; хлеб, порка и труд — для слуги... Заставляя его трудиться, это пойдет ему на пользу; а если он не будет подчиняться, надень на него побольше тяжелых оков» (23; 24, 28) В то же время помни, что раб стоил тебе денег, которые будут потеряны, если он убежит, поэтому строгость полезна только до известного предела (там же, 30, 31) Дочери служат великим источником беспокойства; очевидно, во времена Екклесиаста они вели себя весьма распушенно (42, 9—11). Вообще он невысокого мнения о женщинах «Где одежда — там моль, где женщина — порок» (там же, 13). Заблуждается тот, кто радуется своим детям; правильный путь — «гнуть их шею с юных лет» (7; 23, 24)

В целом, подобно Катону Старшему, Екклесиаст представляет мораль добродетельного делового человека в весьма непривлекательном свете

Спокойное существование самоупования праведностью, которое вели евреи, было грубо прервано селевкидским царем Антиохом IV, который задался целью эллинизировать все свои владения В 175 году до н э он основал гимнасий в Иерусалиме и учил юношей носить греческие шляпы и заниматься спортом Помощником его в этом начинании был эллинизированный еврей по имени Иасон, которого Антиох назначил первосвященником Священническая аристократия стала неустойчивой и поддавалась очарованию греческой цивилизации; но она встретила яростную оппозицию в лице партии «Хасидим» (что означает «Святые»), влияние которой было сильно среди сельского населения¹ И когда в 170 году до н э Антиох оказался вовлеченным в войну с Египтом, евреи восстали В наказание Антиох забрал из храма священные сосуды и поместил в нем изображение бога Он отождествлял Яхве с Зевсом, следуя приему, который повсюду увенчивался успехом² Он задался целью искоренить еврейскую религию, положить конец обрезанию и исполнению законов о пище Иерусалим покорился всему этому, но вне Иерусалима евреи сопротивлялись с яростной непреклонностью

Об истории этого периода повествует первая книга Маккавеев В первой главе рассказывается о том, как Антиох повелел, чтобы все обитатели его царства стали одним народом

¹ Из партии «Хасидим», вероятно, развилась секта ессеев, доктрины которой в свою очередь, по-видимому, оказали влияние на первоначальное христианство См Oesterley and Robinson, *History of Israel*, Vol II, p 323 и далее От той же секты произошли и фарисеи

² Некоторые александрийские евреи не возражали против такого отождествления См «Letter of Aristeas», 15, 16

и оставили свои особые законы. Все язычники повиновались, повиновались и многие из израильтян, хотя царь приказал ни мало ни много, чтобы они оскверняли субботу, приносили в жертву свиное мясо и оставляли сыновей своих необрезанными. Все отказывавшиеся следовать слову царя предавались смерти. И все-таки многие не покорились. «Они, по данному повелению, убивали жен, обрезавших детей своих. А младенцев вешали за шеи их, дома их расхищали и совершавших над ними обрезание убивали. Но многие в Израиле остались твердыми и укрепились, чтобы не есть нечистого. И предпочли умереть, чтобы не оскверниться пищею и не поругать святого завета, — и умирали»¹.

Именно в это время среди евреев получила широкое распространение вера в бессмертие. Прежде думали, что добродетель будет вознаграждена здесь, на земле; но преследования, которым подвергались как раз наиболее добродетельные люди, убеждали в обратном. Поэтому, чтобы спасти веру в божественную справедливость, пришлось уверовать в грядущую награду и кару. Эта доктрина была принята не всеми евреями; во времена Христа саддукеи все еще отвергали ее. Но к этому времени они составляли немногочисленную партию, а позднее все евреи стали верить в бессмертие.

Восстание против Антиоха возглавил Иуда Маккавей, талантливый военачальник, который сначала освободил Иерусалим (164 год до н. э.), а затем сам перешел в наступление. В одних городах он убивал всех мужчин, в других — принуждал их к обрезанию. Брат его Ионафан, поставленный первосвященником, утвердился в Иерусалиме с вооруженным отрядом и завоевал часть Самарии, присоединив к Иудее Иоппию и Акру. Он вел переговоры с Римом, успешно завершившиеся признанием полной автономии Иудеи. Роду Ионафана, известному под названием Хасмонейской династии, принадлежала первосвященническая власть вплоть до Ирода.

Евреи этого времени переносили преследования и оказывали сопротивление с подлинным героизмом, хотя обращался этот героизм на защиту дела, которое нам не представляется столь уж важным, вроде обрезания и признания употребления свиного мяса нечестивым.

Период преследования со стороны Антиоха IV был критическим в еврейской истории. Евреи диаспоры к этому времени все более и более эллинизировались; евреи, оставшиеся в Иудее, были маленькой горсткой; причем даже среди них богачи и правящая знать склонялись к принятию греческих новшеств. Если бы не героическое сопротивление «Хасидим», еврейская религия легко могла бы погибнуть. Если бы это случилось, то не было бы ни христианства, ни ислама, сколько-нибудь похо-

¹ I Макк. I; 60—63.

жих на ту форму, в которую они фактически вылились. Вот что пишет Таунсенд во введении к своему переводу четвертой книги Маккавеев¹:

«Кто-то удачно заметил, что если бы иудаизм как религия погиб при Антиохе, то исчезла бы почва, на которой выросло христианство; таким образом, кровь, пролитая маккавейскими мучениками, спасшими иудаизм, в конечном счете стала тем семенем, из которого выросла церковь. И поскольку не только в христианстве, но и в исламе монотеизм происходил от еврейского источника, то можно с полным правом считать, что самим нынешним существованием монотеизма мир как на Востоке, так и на Западе обязан Маккавеям»².

Однако сами Маккавеи не пользовались симпатиями позднейших евреев, ибо род их, заполучив первосвященническую власть, после первых успехов стал проводить мирскую и приспособленческую политику. Дань восхищения платилась лишь мученикам. Все это, а также некоторые другие интересные моменты иллюстрирует четвертая книга Маккавеев, написанная, вероятно, в Александрии незадолго до времени Христа. Вопреки своему названию она ни разу даже не упоминает Маккавеев; тема ее — изумительное мужество, проявленное одним старцем, а в другом рассказе — семью юными братьями, которых Антиох пытал, а потом сжег живыми в присутствии матери, которая умоляла их быть стойкими до конца. Сначала Антиох пытался победить братьев добротой, уверяя их, что если только они согласятся есть свиное мясо, он одарит их своими милостями и обеспечит счастливое будущее. Когда они отказались, он показал им орудия пытки. Но и тогда они остались непоколебимыми, заявив Антиоху, что после смерти его уделом будут вечные муки, а они получают в награду вечное блаженство. Одного за другим, в присутствии друг друга и своей матери, их сначала увещевали съесть свиное мясо, а затем, когда они все-таки отказались сделать это, подвергли пыткам и казнили. Рассказ кончается тем, что царь обратился к своим солдатам и высказал надежду, что им пойдет на пользу такой пример мужества. Рассказ, конечно, приукрашен легендой, но исторические факты подтверждают, что преследования были жестокими и что переносились они героически; подтверждается также и то, что главными вопросами, из-за которых шла борьба, были обрезание и употребление свиного мяса.

Эта книга интересна и в другом отношении. Хотя автор, несомненно, был ортодоксальным евреем, он пользуется языком стоической философии и ставит своей задачей доказать, что

¹ В русском переводе Библии книги четвертой Маккавеев нет; рассказ о старце и семи братьях, который приведен далее, содержится в книге второй Маккавеев — *Прим. ред.*

² «The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English». ed. by R. H. Charles, Vol. II, p. 659.

евреи живут в полнейшем согласии с ее наставлениями. Книга открывается фразой:

«К числу глубочайших философских проблем относится вопрос, который я предполагаю обсудить, а именно: является ли вдохновенный разум верховным правителем наших страстей? И я прошу вас посвятить свое ревностное внимание этой философской проблеме».

Александрийские евреи в философии хотели учиться у греков, но в то же время они с необычайной непреклонностью придерживались закона, особенно в том, что касалось обрезания, соблюдения субботы и воздержания от свиного мяса и иной нечистой пищи. Чем дальше, со времени Неемии до периода, следующего за падением Иерусалима в 70 году н. э., тем закон приобретал в их глазах все большее и большее значение. Они уже не терпели в своей среде пророков, желавших сказать что-то новое. Поэтому тем александрийским евреям, которые ощущали в себе потребность писать в стиле пророков, приходилось делать вид, будто они открыли какую-то старую книгу — Даниила, Соломона или какого-нибудь иного непогрешимого авторитета древности. Обрядовые особенности александрийских евреев объединяли их как народ, но требование строжайшего соблюдения закона постепенно уничтожило всякую оригинальность и сделало их крайне консервативными. Этот ригоризм придает особую значимость бунту св. Павла против господства закона.

И все же Новый завет не является таким уж совершенно новым начинанием, как это может показаться тем, кто совсем не знаком с еврейской литературой времени, непосредственно предшествовавшему рождению Христа. Пророческое рвение отнюдь не угасло, хотя ему, чтобы быть услышанным, приходилось прибегать к уловкам псевдонимии. С этой точки зрения величайший интерес представляет книга Еноха¹ — произведение, сложившееся из сочинений разных авторов, из которых наиболее раннее было написано незадолго до времени Маккавеев, а самое позднее — около 64 года до н. э. Большая часть книги подделана под рассказ об апокалипсических видениях патриарха Еноха. Она очень важна для характеристики тех элементов в иудаизме, которые обратились в христианство. Новозаветные писатели хорошо знакомы с этой книгой; св. Иуда полагает даже, что она и в самом деле написана Енохом. Ранние христианские отцы церкви, например Климент Александрийский и Тертуллиан, относили ее к числу канонических книг, но она была отвергнута Иеронимом и Августином. В итоге книга была предана забвению и утрачена, пока в начале XIX века в Абиссинии не были найдены три рукописных списка ее на

¹ Английский текст этой книги см. R. H. Charles, *op. cit.*; ценна также вступительная статья этого автора.

эфиопском языке. После этого были найдены еще рукописные отрывки греческой и латинской редакций книги. Первоначально она была написана, по-видимому, частично на древнееврейском, частично на арамейском языках. Авторы книги были членами партии «Хасидим» и ее преемников, фарисеев. Она осуждает царей и князей, имея в виду Хасмонейскую династию и саддукеев. Книга оказала влияние на формирование новозаветной доктрины, особенно в отношении мессии и «шеола» (ада), а также демонологии.

Книга состоит в основном из «притч», носящих еще более космический характер, чем притчи Нового завета. Перед читателем проходят видения неба и ада, страшного суда и т. д.; на память приходят первые две книги «Потерянного рая», где те же образы получили более совершенное литературное воплощение, и «Пророческие книги» Блейка, обладающие меньшими литературными достоинствами

Любопытен отрывок, развивающий тему текстов, содержащихся в главе 6 (стихи 2, 4) Книги бытия, прямо-таки прометеевский по духу. Ангелы обучили людей металлургии и были наказаны за раскрытие «вечных тайн». Они были также людоедами. Согрешившие ангелы были обращены в языческих богов, а женщины их — в сирен; но в конце концов карой им были назначены вечные муки.

Немалыми литературными достоинствами обладают описания неба и ада. Страшный суд вершит «Сын Человеческий, в коем воплощена праведность», восседающий на престоле своей славы. В последний момент некоторые из язычников покаются и получают прощение; но большая часть их, а также все эллизированные евреи будут преданы вечному проклятию, ибо праведные станут взывать о мщении и молебны их будут услышаны.

Специальный раздел посвящен астрономии; здесь можно узнать, что у Солнца и Луны есть колесницы, влекомые ветром, что год состоит из 364 дней, что человеческие грехи вызывают отклонение небесных тел со своего пути и что только добродетельным дано познание астрономии. Падающие звезды — это падшие ангелы, наказанные семью архангелами.

За астрономией идет священная история. До Маккавеев она повторяет то, что известно о начальном периоде из Библии, а о последующих — из истории. Затем автор переходит к грядущим временам: Новому Иерусалиму, обращению оставшихся язычников, воскрешению праведных и мессии.

Большое место занимает тема наказания грешников и вознаграждения праведных; последние нигде не обнаруживают христианского всепрощения по отношению к грешникам. «Что вы станете делать, вы, грешники, и куда укроетесь в тот судный день, когда вам станет слышен глас молящихся праведников?» «Грех не был ниспослан на землю, а сотворен самим

человеком». Грехи записаны на небе. «И будете вы, грешники, прокляты вовеки веков, и не будет вам никакого умиротворения». Грешники могут счастливо прожить всю свою жизнь, счастье может не покинуть их даже в момент смерти, но все равно души их попадут в «шеол», где уделом их будут «мрак, и цепи, и огненное пламя». Не то станет с праведными: «Я и мой Сын навеки соединимся с ними».

Кончается книга такими словами: «Верным он подарит верность в обители праведных путей. И узрят они, как родившихся во мраке во мрак и потащат, в то время как праведные воссияют. А грешники возопиют, узрев их воссиявшими, и не миновать им попасть туда, куда предписано им»

Евреи, подобно христианам, много размышляли о грехе, но лишь немногие из них думали о *самых себе* как грешниках. Это представление в основном было нововведением христианства, впервые выраженным в притче о фарисее и мытаре и преподанным как добродетель в обличении Христом книжников и фарисеев. Христиане пытались претворить в жизнь христианское смирение; евреи в общем и целом ему не следовали.

Однако среди ортодоксальных евреев в период, непосредственно предшествующий времени Христа, были и важные исключения. Возьмем, к примеру, «Завещания двенадцати патриархов»; написаны они между 109 и 107 годами до н. э., автор их — фарисей, симпатии которого были на стороне Иоанна Гиркана, первосвященника из Хасмонейской династии. Книга эта в том виде, в каком она дошла до нас, содержит христианские вставки, но все они касаются лишь догмы. Если их исключить, то окажется, что этические наставления, содержащиеся в ней, обнаруживают удивительное сходство с этическими наставлениями евангелий. Вот что говорит преподобный д-р Р. Х. Чарлз: «Нагорная проповедь в нескольких местах отражает дух и даже воспроизводит отдельные фразы нашего текста: влияние его можно проследить во многих местах евангелий; щедро черпал из этой книги, по-видимому, и св Павел»¹. Среди наставлений, преподанных в книге, мы находим следующие:

«Возлюбите один другого от всего сердца; и если кто согрешит против тебя, обратись к нему со словами мира и не таи в душе своей злобы; и если он станет сожалеть об этом и покается, прости его. Но если он не признает своего греха, не возмневайся против него, не то, подцепив заразу от тебя, он ответит богохульствами и тем согрешит вдвойне... И если, утратив стыд, он станет упорствовать в грехе, то и тогда прости его от всего сердца и оставь мщение Богу».

Д-р Чарлз считает, что Христос должен был быть знаком с этим местом. А вот что мы находим еще:

«Возлюбите Господа и ближнего своего».

¹ R. H. Charles, цит. соч., стр. 291—292.

«Возлюбите Господа всю свою жизнь и один другого от чистого сердца».

«Я возлюбил Господа; а также всех людей от всего сердца». Напрашивается сравнение с евангелием от Матфея (22; 37—39). В «Завещаниях двенадцати патриархов» осуждается всякая ненависть, например:

«Гнев — это слепота, мешающая человеку увидеть лицо другого человека в истинном свете».

«Поэтому ненависть — зло; ибо она всегда соседствует с ложью». Автор книги, как и следовало ожидать, полагает, что спасены будут не только евреи, но и все язычники.

Христиане заимствовали из евангелий недоброжелательное отношение к фарисеям; и все-таки автор книги, сам фарисей, преподавал, как мы видели, те же самые этические наставления, которые мы считаем наиболее характерными для проповедей Христа. Однако объяснить это противоречие совсем нетрудно. Во-первых, даже для своего времени автор книги должен был составлять исключение среди фарисеев; более распространенной, несомненно, была доктрина, выраженная в книге Еноха. Во-вторых, мы знаем, что всем движениям присуща тенденция к окостенению; разве можно распознать принципы Джефферсона в принципах «Дочерей американской революции»?¹ В-третьих, мы знаем, что именно у фарисеев слепая приверженность закону как абсолютной и последней истине вскоре уничтожила всякие свежие и живые мысли и чувства. Предоставим вновь слово д-ру Чарлзу:

«Когда фарисейство, разорвав со старыми идеалами своей партии, погрязло в тине политических интересов и движений и вместе с тем все полнее и полнее подчиняло себя букве закона, в нем вскоре не оказалось места для развития столь же возвышенной системы этики, как та, которая развернута в «Завещаниях» (патриархов), и в результате истинные наследники ранних хасидов и их учения оставили иудаизм и нашли свое естественное прибежище в лоне первоначального христианства».

После того как период правления первосвященников кончился, Марк Антоний поставил царем евреев своего друга Ирода. Ирод был беспутным авантюристом, часто оказывавшимся на грани банкротства; ему, привыкшему к римскому обществу, было совершенно чуждо еврейское благочестие. Жена его принадлежала к роду первосвященников, но сам он был идумеянином, чего одного было достаточно, чтобы сделать его личность подозрительной в глазах евреев. Ирод был искусным приспособленцем и сразу же покинул Антония, как только стало очевидно, что чаша весов победы склоняется на сторону Октавиана. Тем не менее он изо всех сил старался примирить евреев со своим правлением. Он перестроил храм, правда в

¹ Реакционная женская организация в США. — *Прим. перев.*

эллинистическом стиле, с рядами коринфских колонн; но над главными воротами он водрузил огромного золотого орла, что было явным прегрешением против второй заповеди. Когда распространился слух, что Ирод при смерти, фарисеи низвергли орла; но Ирод в отместку приказал казнить нескольких фарисеев. Ирод умер в 4 году до н. э., и вскоре после его смерти римляне уничтожили независимость царства, поставив Иудею под власть прокуратора. Понтий Пилат, ставший прокуратором в 26 году н. э., вел себя вызывающе и вскоре был отрешен от должности.

В 66 году н. э. евреи, предводительствуемые партией фанатиков, восстали против Рима. Они потерпели поражение, Иерусалим пал в 70 году н. э. Храм был разрушен, и в Иудее осталось немного евреев.

Что же касается евреев диаспоры, то уже за несколько веков до этого времени они приобрели важное значение. Первоначально евреи были почти исключительно сельскохозяйственным народом; но в период пленения они переняли у вавилонян торговлю. Многие евреи остались в Вавилоне и после времен Ездры и Неемии, и некоторые из них были крупными богачами. После основания Александрии многие евреи поселились в этом городе; им был отведен особый квартал, не в виде гетто, а чтобы им не угрожало осквернение от соприкосновения с язычниками. Александрийские евреи подверглись эллинизации в гораздо большей степени, чем их соплеменники в Иудее, и даже забыли древнееврейский язык. По этой причине пришлось перевести Ветхий завет на греческий язык; так возник «Перевод семидесяти толковников». Пятикнижие было переведено в середине III столетия до н. э., другие части — несколько позднее.

Вокруг «Перевода семидесяти толковников» (названного так потому, что над ним трудились 70 переводчиков) сложились настоящие легенды. Говорили, что каждый из 70 переводчиков самостоятельно перевел всю Библию, но когда все редакции сличили, то оказалось, что они совпадают до мельчайших подробностей, ибо были внушены богом. Тем не менее позднейшие научные исследования показали, что «Перевод семидесяти толковников» был выполнен совершенно неудовлетворительно. С начала распространения христианства евреи лишь изредка пользовались «Переводом семидесяти толковников», вернувшись к чтению древнееврейского текста Ветхого завета. Напротив, ранние христиане, среди которых знание древнееврейского языка было редкостью, обращались к «Переводу семидесяти толковников» или переводам с него на латинский язык. Лучшим из последних был перевод Оригена, выполненный в III столетии, но все же те христиане, которые не знали иных языков, кроме латинского, вынуждены были пользоваться весьма несовершенными редакциями, пока Иероним не создал в V веке Вульгату. На первых порах ее встретили в штыки, ибо в установлении

точного текста при переводе Иероним обращался за помощью к евреям, а многие христиане подозревали евреев в сознательном искажении пророков с целью вытравить из них те места, в которых они предсказали пришествие Христа. Постепенно, однако, перевод св. Иеронима получил всеобщее признание, и он остается по сей день официальным в католической церкви.

Греческое влияние на евреев в области мысли лучше всего может быть проиллюстрировано примером философа Филона, жившего в одно время с Христом. Вполне ортодоксальный в вопросах религии, Филон в философии следует главным образом платонизму; из других важных влияний надо отметить стоиков и неопифагорейцев. После падения Иерусалима влиянию Филона среди евреев пришел конец, но христианские отцы церкви усмотрели в его учении путь к примирению греческой философии с принятием древнееврейского Священного писания.

Во всех важных городах античности возникли значительные колонии евреев; евреи оказывали наряду с представителями других восточных религий влияние на те элементы, которые не желали довольствоваться скептицизмом или официальными религиями Греции и Рима. Иудаизм завоевал много новообращенных, причем не только в империи, но даже в Южной России. Вероятно, именно в еврейских и полуеврейских кругах и появились первые приверженцы христианства. Однако сам ортодоксальный иудаизм после падения Иерусалима стал еще более ортодоксальным и ограниченным, как это уже было после первого завоевания Иерусалима, осуществленного Навуходоносором. После I века выкристаллизовалось и христианство, и отношения между иудаизмом и христианством приобрели исключительно враждебный и внешний характер; как мы увидим, христианство усиленно поощряло антисемитизм. В течение всего средневековья евреи не участвовали в культурной жизни христианских стран; их преследовали с такой беспощадностью, что они были лишены возможности вносить какой-либо вклад в цивилизацию, помимо денег, которые шли на постройку соборов и подобные предприятия. Только среди мусульман евреи встретили в этот период гуманное отношение и получили возможность заниматься философией и просвещенными теориями.

В эпоху средневековья мусульмане были более цивилизованными и гуманными, чем христиане. Христиане преследовали евреев, особенно во времена религиозного возбуждения: крестовые походы были связаны с ужасными погромами. Наоборот, в мусульманских странах евреи почти никогда не встречали дурного обращения. Здесь они внесли существенный вклад в развитие науки, особенно в мавританской Испании; в учении Маймонида (1135—1204), который родился в Кордове, некоторые усматривают источник многих положений философии

Спинозы. Когда христиане отвоевали Испанию, они познакомились с наукой мавров — в значительной степени через посредство евреев. Образованные евреи, владевшие древнееврейским, греческим и арабским языками и знакомые с философией Аристотеля, передали свои познания менее образованным схоластам. Передали они и менее желательные вещи, такие, как алхимия и астрология.

После средневековья евреи продолжали вносить значительный вклад в цивилизацию, но уже не как раса, а только как отдельные личности.

Глава II

ХРИСТИАНСТВО В ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ СТОЛЕТИЯ

На первых порах христианство проповедовалось только среди евреев как реформированный иудаизм. Св. Иаков и в меньшей степени св. Петр хотели, чтобы христианство дальше этого не пошло, и их точка зрения могла бы возобладать, если бы не решительная позиция св. Павла, который высказался за то, чтобы принимать язычников в христианские общины, не требуя у них обрезания и подчинения Моисееву закону. Столкновение двух группировок получило отражение в Деяниях апостолов, с паулинистской точки зрения. Христианские общины, основанные во многих местах св. Павлом, состояли, несомненно, частью из обращенных евреев, частью из язычников, искавших новой религии. Уверенность, присущая иудаизму, делала его привлекательным в этот век распадавшихся верований, но требование обрезания было препятствием для желавших обратиться. Неудобными были также обрядовые законы относительно пищи. Одних этих двух препятствий, даже если бы не было никаких других, было бы достаточно, чтобы сделать почти невозможным превращение иудаизма в мировую религию. Христианство (и этим оно обязано св. Павлу) сохранило то, что было привлекательным в доктринах евреев, отвергнув в то же время те черты, принять которые язычникам было труднее всего.

Однако идея о том, что евреи являются избранным народом, оставалась невыносимой для греческой гордыни. Эта идея была самым решительным образом отвергнута гностиками. Гностики (или по крайней мере некоторые из них) придерживались воззрения, согласно которому чувственный мир был сотворен низшим богом, по имени Иалдаваоф, мятежным сыном Софии (небесной мудрости). Он-то, говорили они, и является тем Яхве, о котором говорится в Ветхом завете, а змий не только не был воплощением порока, а, напротив, должен был предупредить Еву против лживых наущений Иалдаваофа. Долгое время верховный бог предоставлял Иалдаваофу свободу действий; но в конце концов он послал своего сына, чтобы тот временно вселился в тело человека Иисуса и освободил мир от лживого учения Моисея. Приверженцы этого воззрения или близкого ему, как правило, соединяли его с философией платонизма; Плотин, как мы видели, столкнулся с известными трудностями в своей попытке опровергнуть его. Гностицизм открывал возможность компромисса между философским язычеством

и христианством, ибо в нем сочеталось почитание Христа и недоброжелательное отношение к евреям. Эта же черта была присуща позднейшему манихейству, через посредство которого пришел к католической вере св. Августин. В манихействе соединялись христианские и зороастристские элементы; это проявилось в представлении о зле как положительном принципе, воплощенном в материи, в отличие от доброго принципа, воплощенного в духе. Манихейство осуждало употребление мяса и плотские сношения с женщинами, даже в браке. Такие промежуточные доктрины значительно облегчили постепенное обращение в христианство тех культурных слоев, для которых родным языком был греческий; однако Новый завет предупреждает истинных верующих против этих доктрин: «О, Тимофей! Храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословий лжеименного знания [Gnosis], которому предавшись, некоторые уклонились от веры»¹.

Расцвет движения гностиков и манихеев длился до той поры, пока христианство не стало государственной религией. После этого им приходилось скрывать свои верования, но они продолжали оказывать подпольное влияние. Одна из доктрин своеобразной секты гностиков была заимствована Магометом. Эти гностики учили, что Иисус был простым человеком и что «сын божий» вселился в него при крещении и покинул его во время крестных страданий. В подтверждение своего взгляда они ссылались на текст: «Боже Мой! Боже Мой! для чего ты Меня оставил?»² — текст, который, надо признать, всегда оказывался трудным для христиан. Гностики считали, что родиться, быть ребенком и, главное, умереть на кресте — недостойно сына божьего; они говорили, что все это случилось с человеком Иисусом, а не с божественным сыном божьим. Магомет, признававший Иисуса пророком, хотя и не божественного происхождения, как бы из чувства пророческой солидарности, не мог допустить, чтобы пророков постигал дурной конец. Поэтому он принял взгляд докетиков (секты гностиков), что на кресте висел лишь призрак, на котором и вымещали бессильную мести евреи и римляне в своей немощи и невежестве. Таким путем кое-какие элементы гностицизма перешли в ортодоксальный доктрину ислама.

Отношение христиан к современным им евреям очень рано приобрело враждебный характер. Согласно принятому взгляду бог разговаривал с патриархами и пророками, которые были святыми людьми, и предсказал им пришествие Христа; но когда Христос явился, евреи не могли узнать его и потому впредь должны были почитаться злонамеренным народом. Мало того, Христос отменил Моисеев закон, заменив его двумя

¹ I Тимоф. 6; 20, 21.

² Марк 15; 34.

заповедями: возлюбить бога и своего ближнего; но евреи в извращенности своей и этого не могли признать. И как только христианство стало государственной религией, тут же появился антисемитизм в его средневековой форме, внешне как выражение христианского рвения. В какой мере уже тогда — в христианизированной империи — действовали экономические мотивы, разжигавшие антисемитизм в позднейшие времена, установить, по-видимому, невозможно.

В той же мере, в какой христианство эллинизировалось, оно теологизировалось. Еврейская теология всегда отличалась простотой. Яхве развился из племенного бога в единственного всемогущего бога, который сотворил небо и землю; торжество божественной справедливости, когда стало очевидным, что она не приносит праведникам земного благоденствия, было перенесено на небеса, что повлекло за собой веру в бессмертие. Однако в процессе всей своей эволюции еврейское вероучение никогда не включало в себя ничего сложного и метафизического, оно не знало никаких тайн и было доступно пониманию любого еврея.

Эта еврейская простота в целом еще характерна для синоптических евангелий (от Матфея, Марка и Луки), но от нее уже и следа не осталось в евангелии от св. Иоанна, где Христос отождествлен с платонистско-стоическим логосом. Четвертого евангелиста интересует не столько человек Христос, сколько теологический Христос. Это еще более справедливо по отношению к отцам церкви; показательно, что в их писаниях мы находим гораздо больше ссылок на евангелие от св. Иоанна, чем на три других евангелия, вместе взятых. В Посланиях св. Павла также содержится много теологии, особенно по вопросу о спасении; в то же время они свидетельствуют о том, что автор хорошо знаком с греческой культурой: есть цитата из Менандра, упоминается Эпименид критский (которому принадлежит изречение, что все критяне — лгуны) и т. д. Это не мешает св. Павлу¹ заявить: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением».

Синтез греческой философии и древнееврейского Священного писания оставался более или менее случайным и отрывочным до времени Оригена (185—254 годы н. э.). Ориген, как и Филон, жил в Александрии, которая благодаря своей торговле и своему университету с самого основания города и до его падения была главным центром ученого синкретизма. Подобно своему современнику Плотину, Ориген был учеником Аммония Саккаса, которого многие считают основоположником неоплатонизма. Доктрины Оригена, как они изложены в его сочинении «De principiis»², обнаруживают значительное сходство

¹ Вернее, автору послания, приписанного св. Павлу (Колос. 2; 8).

² «О началах». — *Прим. перев.*

с доктринами Плотина — в самом деле большее, чем это совместимо с ортодоксией.

Ориген утверждает, что в мире нет ничего совершенно бес-телесного, кроме бога — отца, сына и святого духа. Звезды — это живые, разумные существа, которых бог наделил душами, уже предсуществовавшими до появления разумных существ на свет. Солнце, по его мнению, может впасть в грех. Души людей, как и по учению Платона, входят в них при рождении из окружающей среды, где они существуют с сотворения мира. Более или менее ясно различаются, как и у Плотина, «нус» (nous) и душа. Когда нус впадает в грех, он становится душой; душа, держащаяся «стеzi добродетели, становится нусом. В конце концов все духи полностью покорятся власти Христа и будут тогда бестелесными. Даже дьявол будет в конечном счете спасен.

Хотя Ориген был признан одним из отцов церкви, в позднейшие времена его обвиняли в четырех еретических воззрениях:

- 1) Предсуществование душ, согласно учению Платона.
- 2) Не только божественное, но и человеческое естество Христа существовало до воплощения.
- 3) При воскрешении наши тела превратятся в абсолютно эфирные тела.
- 4) Все люди и даже дьяволы будут в конце концов спасены.

Св. Иероним, несколько неосторожно высказавший свое восхищение Оригеном за его труды по установлению текста Ветхого завета, позднее счел благоразумным потратить много времени и пыла на опровержение его теологических заблуждений

Заблуждения Оригена носили не только теологический характер; в дни своей молодости он совершил непоправимую ошибку, явившуюся результатом излишне буквального толкования текста: «И есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного»¹. Способ, к которому столь опрометчиво прибег Ориген, чтобы избегнуть искушений плоти, был осужден церковью; к тому же это лишало его возможности принять священнический сан, хотя некоторые церковники высказывали, очевидно, иное мнение, дав тем самым повод для никчемных споров.

Самым объемистым трудом Оригена является книга, носящая название «Против Цельса» Цельс был автором книги (ныне утраченной), направленной против христианства, и Ориген взялся ответить ему по всем пунктам.

Первый упрек, который Цельс выдвигает против христиан, заключается в том, что они принадлежат к незаконному сообществу. Ориген это не оспаривает, но заявляет, что такая при-

¹ Матф. 19; 12.

надлежность — добродетель, подобно тираноубийству. Затем Цельс переходит к тому, что, несомненно, было действительным основанием его антипатии к христианству: христианство, говорит он, обязано своим происхождением евреям, которые являются варварами; а извлечь смысл из учений варваров могут одни лишь греки. Ориген возражает, что действительно любой человек, пришедший от греческой философии к евангелиям, сделает вывод, что они истинны, и представит доказательство, способное удовлетворить греческий ум. Но, продолжает он, «в евангелии заключено и свое собственное доказательство, более божественное, чем любое доказательство, выводимое при помощи греческой диалектики. Этот более божественный метод назван апостолом «проявлением духа и силы»; «духа», ибо содержащиеся в евангелиях пророчества сами по себе достаточны, чтобы вызвать веру в любом человеке, читающем их, особенно в том, что относится к Христу; и «силы», ибо мы должны верить, что те знамения и чудеса, о которых рассказывается в евангелиях, действительно имели место, по многим причинам, а также потому, что следы их все еще сохраняются в людях, ведущих свою жизнь в соответствии с наставлениями евангелия»¹.

Интерес этого отрывка заключается в том, что в нем мы находим уже двойную аргументацию в пользу веры, характерную для христианской философии. С одной стороны, чистый разум, если применять его правильно, сам по себе достаточен, чтобы установить основы христианской веры, особенно такие ее элементы, как бог, бессмертие и свободная воля. Но, с другой стороны, Священное писание доказывает не только эти голые основы, но и неизмеримо большее; и боговдохновенность Священного писания доказывается тем, что пророки предсказали пришествие мессии на основании чудес и того благотворного воздействия, которое вера оказывает на жизнь верующих. Некоторые из этих аргументов признаются ныне устаревшими, но последний применялся и в наше время Уильямом Джемсом. А вплоть до Возрождения не было ни одного христианского философа, который не принимал бы этих аргументов.

Некоторые из аргументов Оригена курьезны. Так, он заявляет, что маги вызывают заклинаниями «бога Авраама», часто не зная даже, кто он есть; но, по-видимому, это заклинание особенно действенно. Имена существенны в магии; далеко не безразлично, называют ли бога его еврейским, египетским, вавилонским, греческим или брахманистским именем. Магические формулы теряют свою действенность при переводе на другой язык. Читая все это, склоняешься к предположению, что маги того времени пользовались формулами, заимствованными из всех известных религий, но что наиболее действенными

¹ Origen, *Contra Celsum*, lib. I, cap. II.

признавались (если рассказ Оригена верен) формулы, заимствованные из древнееврейских источников. Этот аргумент тем более курьезен, что сам же Ориген указывает на запрещение магии Моисеем¹.

По мнению Оригена, христиане не должны принимать участия в управлении государством, ограничивая себя участием в управлении «божественным народом», то есть церковью². Конечно, после Константина эта доктрина была несколько видоизменена, но отдельные элементы ее уцелели. Она подразумевается в сочинении св. Августина «О граде божьем». В период, когда рушилась Западная империя, эта доктрина побуждала представителей церкви равнодушно взирать на мирские несчастья; свои весьма недюжинные таланты церковники посвящали укреплению церковной дисциплины, теологическим спорам и распространению монашества. В какой-то мере следы этой доктрины уцелели до наших дней: большинство людей смотрит на политику как на «мирское дело», недостойное деятельности святого человека.

В течение первых трех столетий церковное управление развивалось довольно медленно, но этот процесс значительно ускорился после обращения Константина в христианство. Епископы избирались народным голосованием; постепенно они сосредоточили в своих руках значительную власть над христианами в пределах своих епархий, но до времени Константина вряд ли существовала какая-либо форма центрального управления в масштабах всей церкви. Росту могущества епископов в больших городах способствовал установившийся обычай пожертвования милостыни: приношениями верующих распоряжался епископ, во власти которого было одарить или лишить бедного милостыни. В результате появились толпы бедняков, готовых исполнить любую волю епископа. Когда же христианство стало государственной религией, епископы были наделены юридическими и административными функциями. Появилось и центральное церковное управление, по крайней мере в вопросах доктрины. Константина раздражали распри между христианами и арианами; связав свою судьбу с христианами, он хотел видеть в них единую партию. Чтобы положить конец расколу, он повелел созвать вселенский собор в Никее, который и выработал Никейский символ веры³ и (поскольку это касалось полемик с арианами) установил на все времена норму (standard) ортодоксии. И в дальнейшем подобные споры решались вселенскими соборами, пока раздел между Востоком и Западом и отказ Востока признать власть пап не сделали созыв таких соборов невозможным.

¹ Origen, *Contra Celsum*, lib. I, cap. XXVI.

² Там же, lib. VIII, cap. LXXV.

³ Несколько отличающийся от его современной формы, установленной в 362 году.

Хотя официально папы считались наиболее значительными личностями в церкви, над церковью как целым они не имели никакой власти; такую власть они приобрели значительно позднее. Постепенный рост могущества папства является очень интересной темой, которой я коснусь в последующих главах.

Процесс роста христианства до Константина, равно как и мотивы обращения Константина, по-разному объяснялись различными авторами. Гиббон указывает пять причин:

«1. Непокоебимое и, если нам будет дозволено так выразиться, не терпящее противоречия усердие христиан, правда заимствованное из иудейской религии, но очищенное от того духа замкнутости и неуживчивости, который, вместо того чтобы привлекать язычников под закон Моисея, отталкивал их от него.

2. Учение о будущей жизни, усовершенствованное всякого рода добавочными соображениями, способными придать этой важной истине вес и действенность.

3. Способность творить чудеса, которую приписывали первоначальной церкви.

4. Чистая и строгая нравственность христиан.

5. Единство и дисциплина христианской республики, мало-помалу образовавшей самостоятельное и беспрепятственно расширявшееся государство в самом центре Римской империи»¹.

В общем и целом это объяснение может быть принято, но с некоторыми замечаниями. Первая причина — непоколебимость и нетерпимость, заимствованные у евреев, — может быть принята безоговорочно. Даже в наши дни мы имели возможность убедиться в преимуществах нетерпимости в пропаганде. Христиане в большинстве своем верили, что они одни попадут на небо, а на язычников в будущем мире обрушатся ужасающие кары. Этот угрожающий характер не был присущ другим религиям, конкурировавшим с христианством в период III столетия. Возьмем, к примеру, почитателей культа Великой матери; один из их обрядов — тавроболий — был аналогичен крещению; но они отнюдь не проповедовали, что те, кто не исполнит этого обряда, попадут в ад. Кстати, нелишне заметить, что тавроболий был весьма дорогим обрядом: необходимо было произвести заклание быка, кровью которого должен окропиться обращаемый. Обряд такого рода носит аристократический характер и не может явиться основой религии, стремящейся завоевать в свое лоно значительные массы населения — как богатых, так и бедных, как свободных, так и рабов. В этом отношении христианство имело неоспоримое преимущество перед всеми соперничавшими с ним религиями.

Что касается доктрины будущей жизни, то на Западе ее первыми проповедниками были орфики, у которых она была

¹ Э Г и б б о н, История упадка и разрушения Римской империи, М., 1883, ч. II, стр. 3.

заимствована греческими философами. Древнееврейские пророки (вернее, некоторые из них) выдвинули идею о воскрешении тела, но вера в воскрешение духа, по-видимому, была заимствована евреями у греков¹.

Доктрина бессмертия приняла в Греции популярную форму в орфизме и ученую — в платонизме. Платонизм не мог получить широкого распространения в массах, ибо он был основан на трудных для понимания аргументах; но орфистская форма доктрины, вероятно, приобрела значительное влияние на воззрения масс в период поздней античности, причем не только среди язычников, но и среди евреев и христиан. В христианскую теологию вошли значительные элементы мистических религий — как орфистских, так и азиатских; во всех этих религиях центральным мифом является миф об умирающем и воскресающем боге². Поэтому мне думается, что доктрина бессмертия должна была сыграть меньшую роль в распространении христианства, чем это представлялось Гиббону.

Чудеса, несомненно, играли весьма важную роль в христианской пропаганде. Однако в период поздней античности чудеса были самым обычным делом и не являлись привилегией какой-либо одной религии. Поэтому не так просто понять, почему в этом соревновании христианские чудеса завоевали более широкое доверие, чем чудеса других сект. Мне думается, что Гиббон упускает из виду одно весьма важное обстоятельство, а именно то, что христиане обладали «священными книгами». Христиане звали к чудесам, которые берут свое начало в глубочайшей древности среди народа, слышавшего в античную эпоху таинственным; в этих книгах излагалась связанная история начиная с момента сотворения мира, согласно которой провидение неизменно творило чудеса — сперва для евреев, а затем для христиан. Для современного исследователя истории является очевидным, что древнейшая история израильтян в большей своей части легендарна, но это не было очевидным для людей античности. Последние верили и рассказу Гомера об осаде Трои, и тому, что говорилось в легенде о Ромуле и Реме, и многому подобному; почему же, вопрошает Ориген, эти традиции вы принимаете, а традиции евреев отвергаете? Против такого довода возражать логически было невозможно. Поэтому было вполне естественным признать истинность чудес, упоминаемых в Ветхом завете, а это признание позволяло счесть правдоподобными и чудеса более близкого времени, особенно принимая во внимание христианское толкование пророков.

В нравственном отношении христиане (если взять период до Константина), несомненно, значительно превосходили средних язычников. Временами христиан преследовали, и в соревнова-

¹ См. Oesterley and Robinson, *Hebrew Religion*.

² См. C. F. Angus, *The Mystery Religions and Christianity*.

нии с язычниками они почти всегда находились в неблагоприятных условиях. Они непоколебимо верили, что добродетель будет вознаграждена на небе, а грех — покаран в аду. Христианская этика взаимоотношения полов характеризовалась строгостью, которая была редким исключением в эпоху античности. Даже Плиний, официальной обязанностью которого было преследовать христиан, засвидетельствовал их высокий нравственный характер. Конечно, после обращения Константина в христианство среди христиан находились и приспособленцы; но выдающиеся деятели церкви, за некоторыми исключениями, по-прежнему продолжали оставаться людьми непоколебимых нравственных принципов. И я думаю, что Гиббон был совершенно прав, приписывая столь важное значение этому высокому нравственному уровню как одной из причин распространения христианства.

На последнее место Гиббон ставит «единство и дисциплину христианской республики». Мне же думается, что с политической точки зрения это была самая важная из всех указанных им пяти причин. В современном мире политическая организация вошла в нашу плоть и кровь; любому политическому деятелю приходится считаться с голосами католиков, но они уравниваются голосами других организованных групп. Католический кандидат на пост американского президента оказывается даже в неблагоприятных условиях в силу преобладающего протестантского предубеждения. Но если бы ничего подобного этому протестантскому предубеждению не было, то католический кандидат имел бы лучшие шансы по сравнению с любым другим. Таков, по-видимому, был ход рассуждений Константина. Чтобы добиться поддержки христиан как единого организованного блока, нужно было оказать им покровительство. Какие бы размеры ни принимала существовавшая антипатия к христианам, она была неорганизованной и в политическом отношении бесплодной. Вероятно, Ростовцев прав, считая, что христиане составляли значительную часть армии и что именно это обстоятельство оказало решающее влияние на Константина. Но как бы ни обстояло дело в действительности, неоспоримо, что даже тогда, когда христиане составляли меньшинство населения, они располагали своего рода организацией, что было для того времени совершенно новым явлением (хотя и обычным в наши дни); наличие такой организации превращало христиан в политически влиятельную группу, способную оказывать давление, которой не противостояли никакие другие группы, также способные оказывать давление. Это было естественным следствием того, что христиане фактически монополизировали религиозное рвение, а такое рвение они переняли от евреев.

К несчастью, как только христиане приобрели политическое могущество, они обратили свое рвение друг против друга. И до Константина были ереси, и даже в немалом числе, но тогда

приверженцы ортодоксии были лишены средств карать своих противников. Когда же христианство стало государственной религией, перед церковниками открылась перспектива богатой награды в виде могущества и богатства; началась борьба за избрание на церковные должности, да и теологические распри часто оказывались лишь распрями ради мирских благ. Сам Константин в какой-то мере сохранял нейтралитет по отношению к спорам теологов, но после его смерти (337 год) его преемники (за исключением Юлиана Отступника) в большей или меньшей степени покровительствовали арианам до вступления на престол Феодосия в 379 году.

Героем этого периода является Афанасий (ок. 297—373 годов), который в течение всей своей долгой жизни был самым неустрашимым поборником никейской ортодоксии

Своеобразной чертой, отличающей период от Константина до Халкедонского собора (451 год), является то, что теология приобрела политическое значение. Два вопроса один за другим приводили в волнение христианский мир: сначала — о природе троицы, а затем — доктрина воплощения. Во времена Афанасия на передний план выдвинулся лишь первый из этих вопросов. Арий, образованный священник из Александрии, отстаивал мнение, что сын не равен отцу, но был сотворен им. В более ранний период это воззрение могло бы и не вызвать большой вражды, но в IV столетии оно было отвергнуто большинством теологов. В конечном счете восторжествовало воззрение, что отец и сын были равны и тождественны по субстанции; но они были разными личностями. Воззрение, согласно которому отец и сын были не разными личностями, а лишь различными выражениями одного и того же существа, было объявлено сабеллианской ересью, по имени ее основателя Сабеллия. Ортодоксии, таким образом, приходилось шагать по весьма узкой тропе тем, кто чрезмерно подчеркивал различие между отцом и сыном, грозила опасность арианства, тем же, кто чрезмерно подчеркивал их тождество, грозила опасность сабеллианства.

Доктрины Ария были осуждены Никейским собором (325 год) подавляющим большинством голосов. Несмотря на это, разные теологии выдвигали различные модификации арианства, которые пользовались покровительством императоров. Афанасий, который с 328 года до самой своей смерти был епископом Александрии, из-за своей ревностной приверженности никейской ортодоксии постоянно находился в изгнании. Афанасий пользовался огромной популярностью в Египте, который в течение всей этой полемики непоколебимо следовал за ним. Любопытно, что в ходе теологической борьбы ожили национальные (или по крайней мере местные) чувства, которые, казалось, совершенно угасли после римского завоевания. Константинополь и Азия склонялись к арианству; Египет фанатически поддерживал Афанасия; Запад хранил непоколебимую верность декре-

там Никейского собора. После окончания арианской полемики вспыхнули новые споры более или менее сходного характера, в которых Египет впадал в ересь в одном направлении, а Сирия — в другом. Эти ереси, преследовавшиеся приверженцами ортодоксии, подорвали единство Восточной империи и тем самым облегчили мусульманское завоевание. Сам по себе факт возникновения сепаратистских движений не вызывает удивления, но любопытно, что они неизменно оказывались связанными с самыми утонченными и трудными для понимания теологическими вопросами.

Императоры с 335 до 378 года в меру своей смелости оказали покровительство более или менее арианским воззрениям; единственным исключением был Юлиан Отступник (годы правления 361—363), который, как язычник, хранил полный нейтралитет по отношению к внутренним распрям христиан. Наконец, в 379 году император Феодосий оказал решительную поддержку католикам, и они одержали полную победу на всей территории империи. Именно на этот период триумфа католицизма приходится большая часть жизни св. Амвросия, св. Иеронима и св. Августина, о которых речь пойдет в следующей главе. Однако этот период на Западе сменился новым периодом господства арианства, носителями которого были готы и вандалы, завоевавшие большую часть Западной империи, поделив ее между собой. Господство их длилось около ста лет; на исходе этого столетия оно было уничтожено Юстинианом, лангобардами и франками, из которых Юстиниан и франки (а в конечном итоге и лангобарды) были приверженцами ортодоксии. Это означало, что католицизм добился, наконец, окончательного успеха.

Глава III

ТРИ ДОКТОРА ЦЕРКВИ

Четырех деятелей называют докторами западной церкви: св. Амвросия, св. Иеронима, св. Августина¹ и папу Григория Великого. Из них первые три были современниками, деятельность четвертого приходится на более поздний период. В настоящей главе я вкратце коснусь биографий и исторических условий деятельности первых трех, откладывая до следующей главы характеристику доктрин св. Августина, который для нас является наиболее значительной фигурой из этой тройки.

Расцвет деятельности Амвросия, Иеронима и Августина приходится на короткий период между победой католической церкви в Римской империи и варварским нашествием. Все трое были совсем молодыми в период правления Юлиана Отступника; Иероним на десять лет пережил разграбление Рима готами Алариха; Августин дожил до вторжения вандалов в Африку и умер как раз в то время, когда они осаждали Гиппон — город, в котором он был епископом. И сразу после того, как они сошли со сцены, Италия, Испания и Африка оказались во власти варваров, да еще варваров, придерживавшихся арианской ереси. Цивилизация вступила в полосу многовекового упадка, и только примерно через тысячелетие христианский мир смог вновь выдвинуть людей, равных Амвросию, Иерониму и Августину по учености и культуре. Их авторитет почитался на протяжении всех веков мрака и периода средневековья; больше, чем кто бы то ни было другой, они способствовали определению того вида, который приняла церковь. Вообще говоря, св. Амвросий обосновал церковную концепцию взаимоотношений между церковью и государством; св. Иероним дал западной церкви латинскую Библию, от него же в значительной мере исходила инициатива монашеского движения; что же касается св. Августина, то он выработал теологию церкви, действовавшую вплоть до Реформации, а затем составившую значительный элемент доктрин Лютера и Кальвина. Немногие деятели оказали большее влияние на ход истории, чем Амвросий, Иероним и Августин. Концепция независимости церкви по отношению к государству, утвержденная св. Амвросием, была новой и революционной доктриной, господствовав-

¹ Иероним и Августин возведены в лик святых только католической церковью; православная церковь считает их лишь блаженными, то есть местно чтимыми святыми, а не святыми всей церкви. — *Прим. перев.*

шей вплоть до Реформации; когда Гоббс ополчился против нее в XVII столетии, мишенью своих нападков он избрал в основном именно св. Амвросия. Св. Августин находился на передней линии в богословских спорах XVI и XVII столетий, причем протестанты и янсенисты выступали в его защиту, а ортодоксальные католики — против него.

Столицей Западной империи в конце IV столетия был Милан, епископом которого был Амвросий. Церковные обязанности приводили его в постоянное соприкосновение с императорами, с которыми он обычно разговаривал как равный, а порой и в тоне превосходства. Взаимоотношения Амвросия с императорским двором раскрывают общий контраст, характерный для эпохи: в то время как государство было немощным, неспособным, управлялось беспринципными эгоистами и в своей близорукой политике руководствовалось лишь выгодами момента, церковь была сильной, способной, возглавлялась людьми, готовыми ради ее интересов пожертвовать всем личным, и проводила политику столь дальновидную, что плоды ее победы пожинались в течение целого тысячелетия. Правда, эти достоинства уживались рядом с фанатизмом и суеверием, но без них в то время не могло возникнуть ни одно реформаторское движение.

Св. Амвросий имел все возможности домогаться успеха на поприще государственной службы. Отец его, тоже Амвросий, был высокопоставленным чиновником — префектом Галлии. Святой родился, по-видимому, в Августа Треверорум (ныне Трев) — пограничном гарнизонном городке, где были расположены те легионы, при помощи которых Рим пытался держать в страхе германцев. Когда Амвросию исполнилось 13 лет, его увезли в Рим, где он получил хорошее образование, включая совершенное знание греческого языка. Когда Амвросий вырос, он посвятил себя юридической деятельности, в которой добился больших успехов; в возрасте 30 лет он был назначен губернатором Лигурии и Эмлии. Тем не менее четыре года спустя он покинул поприще светской государственной службы; население приветствовало его титулом епископа Милана, отвергнув арианского кандидата. Все, чем Амвросий владел в миру, он роздал бедным, и отныне вся его жизнь была посвящена службе церкви, что иногда оказывалось связанным с немалым личным риском. Выбор Амвросия, безусловно, не был подсказан мирскими соображениями, но и в последнем случае он был бы благоразумным. На поприще государственной службы, даже став императором, Амвросий не смог бы в это время найти такого простора для своих административных и политических талантов, какой открыло перед ним исполнение его епископальных обязанностей.

В течение первых девяти лет епископата Амвросия императором Запада был Грациан — католик, добродетельный, но беззаботный человек. Страстью его была охота, ради которой он совершенно забросил государственные дела; в конце концов он был

убит. Преемником его на большей части Западной империи стал узурпатор по имени Максим; но в Италии императорский титул перешел к младшему брату Грациана, Валентиниану II, еще не вышедшему из детского возраста. На первых порах императорская власть вершилась его матерью Юстиной, вдовой императора Валентиниана I, но она была арианкой, и это делало неизбежными столкновения между нею и св. Амвросием.

Каждый из трех святых, о которых мы говорим в настоящей главе, написал бесчисленное количество писем, многие из которых сохранились; поэтому мы знаем о них больше, чем о любом языческом философе, и больше, чем почти обо всех других церковных деятелях средневековья. Св. Августин писал письма всем и каждому, преимущественно по вопросам доктрины или церковной дисциплины; письма св. Иеронима обращены в основном к знатым женщинам и содержат наставления, как сохранить девственность; но наиболее важные и интересные письма св. Амвросия обращены к императорам, которым он указывает, в чем они не исполнили своего долга, или шлет поздравления в тех редких случаях, когда они этот долг исполняли.

Первый общественный вопрос, с которым пришлось столкнуться Амвросию, был вопрос об алтаре и статуе Победы в Риме. Язычество дольше всего держалось среди сенаторских родов столицы; официальная религия находилась в руках аристократического жречества и была тесно связана с имперской гордыней завоевателей мира. Статуя Победы в здании сената была убрана Констанцием, сыном Константина, и восстановлена Юлианом Отступником. Император Грациан вновь убрал статую, после чего делегация сената, возглавляемая Симмахом, префектом города Рима, возбудила ходатайство о ее новом восстановлении.

Симмах, сыгравший известную роль также в жизни Августина, был незаурядным представителем известного рода — богач, аристократ, человек большой культуры и язычник. В 382 году Симмах был изгнан из Рима Грацианом за то, что протестовал против снятия статуи Победы, но пробыл в изгнании недолго, ибо уже в 384 году он стал префектом города Рима. Он приходился дедом тому Симмаху, который был тестем Боэция и играл видную роль в период правления Теодориха.

Теперь настала очередь протестовать христианским сенаторам, и с помощью Амвросия и папы (папой был тогда Дамасий) они добились того, что их точка зрения была поддержана императором. Но когда Грациан умер, Симмах и языческие сенаторы в 384 году н. э. обратились с петицией к новому императору, Валентиниану II. Чтобы отбить эту новую попытку, Амвросий направил послание императору, в котором выдвинул тезис, что как все римляне обязаны воинской службой своему государю, так и он (император) обязан службой всемогущему богу¹. «Да

¹ Этот тезис, по-видимому, предвосхищает точку зрения феодализма.

не будет никому дозволено, — заявляет Амвросий, — воспользоваться твоею юностью; коли этого требует язычник, то какое право он имеет опутывать тебя узами своего собственного суеверия; и только одному должен учить и наставлять тебя пример его рвения — как быть ревностным во имя истинной веры, ибо он отстаивает со всею страстью истины ложное дело». Клясться на алтаре идола против своей воли, заявляет Амвросий, для христианина — нестерпимая мука. «Коли это было бы дело гражданское, право ответа следовало бы оставить противной партии; но это дело религиозное, и я, епископ, возвышаю свой голос в знак протеста... Да будет тебе ведомо, что коли ты предписываешь что-либо противное истинной вере, то мы, епископы, не можем терпеть сие без конца и оставлять без своего внимания; конечно, ты можешь явиться в церковь, но либо не найдешь здесь ни единого священника, либо найдешь такого, который не позволит тебе приблизиться к себе»¹.

В следующем послании Амвросий указывает, что достояния церкви служат целям, которым никогда не служили богатства языческих храмов: «Владения церкви — это средство к жизни бедных. Пусть они сосчитают, многих ли пленников выкупили их храмы, много ли еды роздали беднякам, многим ли беженцам предоставили средства к жизни». Это был веский аргумент, и притом вполне оправдывавшийся христианской практикой.

Св. Амвросий вышел победителем из этого столкновения, но следующий узурпатор, Евгений, благоволивший язычникам, восстановил алтарь и статую. И только после того, как в 394 году Феодосий нанес поражение Евгению, вопрос был окончательно решен в пользу христиан.

На первых порах епископ находился в весьма дружественных отношениях с императорским двором и даже был послан с дипломатической миссией к узурпатору Максиму, со стороны которого опасались вторжения в Италию. Но уже вскоре возник серьезный повод для столкновения. Так как императрица Юстина была арианкой, она потребовала уступить арианам одну церковь в Милане, что Амвросий решительно отказался исполнить. Население приняло его сторону, и огромные толпы заполнили базилику. Готские солдаты, которые являлись арианами, были посланы занять церковь силой, но стали браться с населением. «Графы и трибуны, — рассказывает Амвросий в пылком письме, адресованном своей сестре, — явились ко мне и стали понуждать, дабы я повелел незамедлительно сдать базилику, заявляя, что император осуществлял свои права, поелику нет ничего, что не было бы покорно его власти. Но я ответил, что востребуй он от меня то, что было моим, сиречь мою землю, мои деньги или что иное в этом роде, принадлежавшее мне самому, я не отказал бы ему в том, хотя все, что принадлежало мне, было

¹ Письмо XVII.

достоянием бедных; но что то, что принадлежит Богу, не покорно императорской власти. Я сказал: «Нужно вам мое имущество — берите его; мое тело — я тут же пойду за вами. Вы желаете заковать меня в цепи либо предать смерти? Это будет для меня радостью.» Я не стану звать в защиту толпы людей, не буду цепляться за алтари и молить о спасении жизни, а радостно приму смерть ради алтарей». Я воистину остолбенел от ужаса, когда мне стало ведомо, что вооруженные люди посланы занять базилику силой, из страха, как бы, пока народ защищал базилику, не возникло какое кровопролитие, которое нанесло бы урон всему городу. И я стал молить Бога, дабы он не дал мне дожить до гибели столь достославного города, а может статься, и всей Италии»¹.

Страхи эти не были преувеличены, ибо готская солдатня в любой момент могла разразиться зверствами, как это случилось 25 лет спустя во время разграбления Рима.

Сила Амвросия заключалась в поддержке его со стороны населения. Его обвинили, что он подстрекает жителей, но он возразил, что «в моей власти было не подстрекать людей, но успокоить их было только в руках Божиих». Никто из ариан, заявляет Амвросий, не дерзнул двинуться вперед, ибо среди граждан не было ни единого арианина. Амвросий получил официальное повеление сдать базилику, а солдатам было приказано применить в случае необходимости силу. Но в последний момент они отказались применять силу, и императору пришлось пойти на попятную. Это означало выигрыш великой битвы в борьбе за независимость церкви; Амвросий продемонстрировал, что есть вопросы, в которых государство должно склоняться перед волей церкви, и этим утвердил новый принцип, сохраняющий свое значение вплоть до сегодняшнего дня.

В следующий раз Амвросий столкнулся с самим императором Феодосием. Была сожжена синагога, и граф Востока² сообщил, что это было сделано по наущению местного епископа. Император повелел наказать фактических поджигателей, а виновному епископу отстроить синагогу заново. Св. Амвросий не отвергает, хотя и не признает соучастия епископа, но возмущен тем, что император, видимо, берет сторону евреев против христиан. К чему приведет отказ епископа повиноваться? Ему придется тогда или стать мучеником, если он станет упорствовать на своем, или отступником, если он пойдет на попятную. А к чему приведет решение графа самому отстроить синагогу за счет христиан? В этом случае у императора будет граф-отступник, а у христиан отберут деньги на поддержку неверия. «Что ж, тогда место для неверия евреев будет возведено за счет того, что с таким трудом приобретено церковью, а достояние, с по-

¹ Письмо XX.

² Начальник императорского трибунала. — *Прим. ред.*

мощью Христа нажитое для блага христиан, переключает в сокровищницу неверных?» Амвросий продолжает: «Но, может статься, тобою, о император, движет забота о поддержании дисциплины. Однако что имеет большее значение: видимость дисциплины или дело религии? Законы должны склоняться перед религией. Разве не слышал ты, о император, что, когда Юлиан повелел восстановить Иерусалимский храм, те, что расчищали обломки, были уничтожены огнем?»

Ясно, что, по мнению св. Амвросия, разрушение синагог не подлежит никакому наказанию. На этом примере мы видим, какими методами церковь, как только она приобрела власть, начала возбуждать антисемитизм.

Следующее столкновение между императором и святым оказалось более почетным для последнего. В 390 году, во время пребывания Феодосия в Милане, толпа в Фессалонике убила начальника гарнизона. Когда Феодосий получил известие об этом, им овладела безудержная ярость, и он приказал отомстить самым гнусным способом. Когда жители собрались в цирке, солдаты напали на людей и, не разбирая ни старого, ни малого, перебили по крайней мере 7000 человек. Тогда Амвросий, который еще прежде пытался сдерживать императора, но тщетно, направил ему письмо, полное достойного мужества; оно касалось чисто моральных вопросов и в виде исключения совершенно не затрагивало ни вопросов теологии, ни власти церкви:

«То, что было содеяно в городе фессалоникийцев и предупредить что у меня не достало сил, не имеет себе подобного в летописях истории; а ведь я сказывал наперед, что это будет нечто необычайное ужасное, когда столь часто умолял не допускать сего».

Давид многократно грешил, но всякий раз каялся в своих грехах, неся должное покаяние¹. Последует ли Феодосий его примеру? Амвросий решает: «Я вовсе не предлагаю жертву, коли ты намерен явиться с повинной. Неужели то, что не позволительно после пролития крови одного невинного человека, позволительно после пролития крови многих невинных людей? Не думаю».

Император выразил раскаяние и, сняв с себя пурпуровые одеяния, принес публичное покаяние в Миланском соборе. С этого момента и до самой его смерти, последовавшей в 395 году, между ним и Амвросием не возникало никаких трений.

Несмотря на то, что Амвросий был выдающейся фигурой как политик, в других отношениях он был лишь типичным представителем своего века. Он написал, как и другие церковные писатели, трактат в восхваление девственности и еще один, в котором осуждал вдов, вступающих в новый брак. Когда Амвросий

¹ Эта ссылка на книги Самуила открывает традицию библейской аргументации против королей, которая держалась на протяжении всего средневековья и даже во времена конфликта пуритан со Стюартами. Она появляется, например, у Мильтона.

выбрал местоположение нового епископского собора, на том месте весьма кстати было обнаружено два скелета (открытые, как утверждали, в видении), признанные чудотворными; Амвросий заявил, что это скелеты двух мучеников. В письмах его рассказывается и о других чудесах со всей доверчивостью, характерной для той эпохи. Амвросий стоял ниже Иеронима как ученый и ниже Августина как философ. Но как политик, умело и смело укрепивший власть церкви, он является деятелем первого ранга.

Иероним больше всего прославился как переводчик Вульгаты, которая и по сей день остается официальной католической редакцией Библии. До времени Иеронима западная церковь опиралась, поскольку речь идет о Ветхом завете, в основном на переводы из «Перевода семидесяти толковников», которые в ряде важных пунктов расходились с древнееврейским оригиналом. Христианам внушали, как уже говорилось, будто евреи, с той поры, когда христианство пошло в гору, исказили древнееврейский текст в тех местах, где он производил впечатление предсказания прихода мессии. Этот взгляд, несостоятельность которого доказана серьезными исследованиями, был решительно отвергнут Иеронимом. Он воспользовался той помощью, которую тайком (из страха перед евреями) оказали ему при переводе раввины. Защищаясь от нападок христиан, Иероним заявил: «Пусть тот, кто оспорит что-либо в сем переводе, осведомится у евреев». Это принятие древнееврейского текста (в той форме, которую евреи признавали истинной) было причиной того, что редакция Иеронима на первых порах была встречена большинством враждебно; но она завоевала себе признание частично потому, что ее в целом поддержал св. Августин. Труд Иеронима был великим достижением, требовавшим значительной текстологической критики.

Иероним родился в 345 году — на пять лет позднее Амвросия — неподалеку от Аквилеи, в городке по названию Стридон, разрушенном готами в 377 году. Семья его была состоятельной, но не богатой. В 363 году Иероним переехал в Рим, где изучал риторику и грешил. После того как Иеремия совершил путешествие в Галлию, он поселился в Аквилее и стал аскетом. Следующие пять лет Иероним провел отшельником в Сирийской пустыне. «Жизнь, которую он вел во время своего пребывания в пустыне, состояла из суровых эпитимий, слез и стонов, перемежавшихся приступами духовного экстаза, а также искушений от преследовавших его воспоминаний о жизни в Риме; он жил в келье или пещере; собственным трудом он снискивал себе дневное пропитание, а одеждой ему служила власяница»¹. После этого Иероним совершил путешествие в Константинополь и три года прожил в Риме, где стал другом и советником папы Дамасия, одобрения которого побудили его приняться за свой перевод Библии.

¹ «Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers», Vol. VI, p. 17.

Св. Иероним обладал задиристым характером. Он поссорился со св. Августином по поводу несколько сомнительного поведения св. Петра (о чем рассказывает св. Павел во втором Послании к галатам); он порвал со своим другом Руфином, разойдясь с ним во мнениях об Оригене; а против Пелагия он выступил с таким неистовством, что его монастырь подвергся нападению толпы пелагиан. После смерти Дамасия св. Иероним, видимо, поссорился с новым папой; во время своего пребывания в Риме он свел знакомство с разными знатными женщинами, совмещавшими в себе аристократизм с благочестием, и некоторых из них убедил принять аскетический образ жизни. Новый папа, как и многие другие римляне, отнесся к этому неодобрительно. Это была одна из причин (наряду с другими), почему Иероним покинул Рим и переехал в Вифлием, где оставался с 386 года до самой своей смерти, последовавшей в 420 году.

Среди видных женщин, обращенных Иеронимом, две были особенно знамениты: вдова Павла и ее дочь Евстохия. Обе они сопровождали его в кружном путешествии в Вифлием. Павла и Евстохия принадлежали к самой высшей знати, и в том, как относился к ним святой, нельзя не почувствовать оттенка пренебрежения. Когда Павла умерла и была похоронена в Вифлиеме, Иероним сочинил следующую эпитафию для ее надгробия:

В могиле сей почит дитя Сципиона,
Дщерь достославного дома Павлинов,
Отпрыск Гракхов, потомок рода
Самого прославленного Агамемнона.
Здесь покоится госпожа Павла, горячо любимая
Своими родителями, с Евстохией,
Своею дщерью; первой из римских матрон она
Избрала ради Христа своим уделом лишения и Вифлием¹.

Некоторые из писем Иеронима, адресованных Евстохии, довольно любопытны. Он дает ей весьма детальные и откровенные советы, как сохранить девственность; он разъясняет точное анатомическое значение некоторых эвфемизмов в Ветхом завете, а для восхваления радостей монашеской жизни он пользуется своего рода эротическим мистицизмом. Монахиня — это невеста Христа; такой брак прославляется в «Песни песней». В длинном письме, написанном тогда, когда Евстохия постригалась в монахини, он обращается с замечательными словами к ее матери: «Неужели ты негодуешь, что она захотела быть супругою не воина, а царя [Христа]. Она сделала тебе великое благодеяние. Ты стала тещею Божиею»².

Обращаясь в том же письме (21) к самой Евстохии, Иероним говорит:

¹ «Творения блаженного Иеронима Стридонского», ч. 3, Киев, 1875, стр. 212

² «Творения блаженного Иеронима Стридонского», ч. 1, Киев, 1893, стр. 119.

«Всегда да хранят тебя тайны ложа твоего; пусть всегда с тобою внутренне веселится жених. Когда ты молишься, ты беседуешь с женихом; когда читаешь, он с тобою беседует, — и когда сон склонит тебя, он придет за стену и прострет руку свою чрез оконцо, и коснется чрева твоего; и, пробудившись, ты встанешь и скажешь: *«Уязвлена есмь любовью аз»*¹. И ты услышишь в свою очередь от него: *«Ветроград заключен, сестра моя невеста, ветроград заключен, источник запечатлен»*².

В том же письме Иероним рассказывает, что уже после того, как он удалился от родных и друзей «и, что еще труднее этого, от привычки к роскошной жизни», он никак не мог найти в себе силы оставить библиотеку и взял ее с собой в пустыню. «И таким образом я, окаянный, постился и намеревался читать Туллия». Дни и ночи каялся Иероним и все-таки снова впадал в прежний грех и читал Плавта. Когда после такого потакания своим слабостям он принимался читать пророков, его «ужасала необработанность речи». Наконец, когда Иероним был сражен лихорадкой, ему привиделось, что в день последнего суда Христос спросил его, кто он, и он в ответ назвал себя христианином. Но последовало возражение: «Лжешь, ты цицеронианин, а не христианин». И Христос повелел побить его бичами. В конце концов Иероним (в своем видении) воскликнул: «Господи, если когда-нибудь я буду иметь светские книги, если я буду читать их, значит чрез это самое отрекся от тебя». «Это, — добавляет Иероним, — был не обморок, не пустой сон»³.

После этого в течение нескольких лет в письмах Иеронима встречаются лишь единичные цитаты из классиков. Но через некоторое время он опять пересыпает свою речь стихами из Вергилия, Горация и даже Овидия. Однако цитировал он их, по-видимому, по памяти, особенно если учесть, что некоторые из них многократно повторяются.

По яркости выражения тех чувств, которые вызывал факт крушения Римской империи, письма Иеронима превосходят все известные мне письма его современников. Вот что он пишет в 396 году:

«Дух ужасается исчислять бедствия нашего времени. В продолжение более двадцати лет ежедневно льется римская кровь между Константинополем и юлийскими Альпами. Скифию, Македонию, Дарданию, Дакию, Фессалию, Ахайю, Епир, Далмацию и Паннонию опустошают, разоряют, грабят Готы, Сарматы, Квады, Аланы, Гунны... Римский мир разрушается, а упрямая шея наша не гнется! Чго, думаешь ты, на душе теперь у Коринфян, Афинян, Лакедомонян, Аркадцев и всей Греции, которыми

¹ Песн. песн., 2; 5.

² Там же, 4; 12.

³ Этой враждебности к языческой литературе церковь непреклонно придерживалась вплоть до XI столетия (исключая Ирландию, где боги Олимпа никогда не почитались и потому не внушали церкви страха).

повелевают варвары? А между тем я называл только немногие города, составлявшие некогда не малые царства».

Дальше Иероним повествует о зверствах гуннов на Востоке, а кончает такой сентенцией: «Иначе, для верного изображения бедствий, были бы немые и Фукидид и Саллюстий»¹.

Семнадцать лет спустя, через три года после разграбления Рима, Иероним пишет:

«О позор! рушится мир, а грехи наши не рушатся. Город прославленный и глава Римской империи уничтожены одним пожаром. Нет ни одной страны, в которой не было бы римских изгнанников. В прах и пепел обращены священные некогда церкви, а мы предаемся жадности. Живем, как будто собираемся на другой день умереть, и строим, как будто вечно будем жить в этом мире. Золотом блещут стены, золотом — потолки, золотом — капители колонн, а нагой и алчущий Христос в образе нищего умирает пред нашими дверями»².

Этот отрывок случайно попадает в письмо, обращенном к другу, который решил посвятить свою дочь вечному девству; большая часть письма касается тех правил, которых следует держаться в воспитании девушек, посвященных девству. Странно, что, глубоко скорбя по поводу крушения древнего мира, Иероним вместе с тем считает сохранение девственности делом более важным, чем организацию победы над гуннами, вандалами и готами. Ни разу мысли его не обращаются к каким-либо возможным мерам практической политики; ни разу он не обличает пороков фискальной системы или порочности системы опоры на армию, составленную из варваров. То же самое справедливо относительно Амвросия и Августина; правда, Амвросий был политиком, но пекся он только об интересах церкви. Приходится ли удивляться тому, что империя рухнула, если все самые лучшие и энергичные умы эпохи были столь далеки от мирских забот? Но, с другой стороны, если крушение империи было неотвратимым, то христианская точка зрения была замечательным образом приспособлена к тому, чтобы придать людям силу духа и возможность сохранять свои религиозные надежды, когда земные надежды оказались суетными. Выражение этой точки зрения (в сочинении «О граде божьем») составляло высшую заслугу св. Августина.

В настоящей главе я буду говорить о св. Августине лишь как о человеке; его богословские и философские воззрения будут предметом рассмотрения в следующей главе.

Св. Августин родился в 354 году, на девять лет позднее Иеронима и на четырнадцать лет позднее Амвросия; он был уроженцем Африки, где прошла большая часть его жизни. Мать св. Августина была христианкой, но отец его не принимал

¹ Письмо 56.

² Письмо 104.

христианства. Сам св. Августин долгое время придерживался манихейства, а затем стал католиком и был крещен Амвросием в Милане. Около 396 года он стал епископом Гиппона, неподалеку от Карфагена. Здесь он оставался до самой своей смерти, последовавшей в 430 году.

Начальный период жизни св. Августина известен нам гораздо лучше, чем большинства других деятелей церкви, ибо он сам рассказывал о нем в своей «Исповеди». Эта книга имела знаменитых подражателей, среди которых самыми знаменитыми были Руссо и Толстой, но, по моему мнению, она не имела ни одного достойного сравнения предшественника. В некоторых отношениях св. Августин обнаруживает сходство с Толстым, которого он, однако, превосходит по уму. Св. Августин был страстным человеком, в дни своей юности весьма далеким от образца добродетели, но внутренний порыв толкнул его на путь поисков истины и праведности. Как и Толстой, в более поздние годы св. Августин был одержим чувством греха, которое сделало его жизнь суровой, а философию — бесчеловечной. Св. Августин непоколебимо боролся с ересями, но некоторые из его собственных взглядов, когда они были повторены Янсенем в XVII столетии, были объявлены еретическими. Однако до того как протестанты подхватили его воззрения, их ортодоксальность никогда не оспаривалась католической церковью.

Одно из первых происшествий его жизни, о котором рассказывается в «Исповеди», случилось с ним в детские годы, и само по себе оно не особенно выделяет его из числа других детей. Оказывается, вместе с несколькими товарищами, своими сверстниками, он обокрал грушевое дерево соседа, хотя вовсе не был голоден, а у родителей дома были груши лучшего качества. Всю свою жизнь Августин не переставал считать этот поступок проявлением почти невероятной порочности. Воровство груш не было бы столь дурным, если бы Августина побудили к нему голод или невозможность достать груши иным образом; но, как дело было, оно явилось неприкрытым злодеянием, внушенным любовью к пороку ради самого порока. Именно это делает поступок Августина столь невыразимо мерзким. И он молит бога простить его:

«Вот каково сердце мое, Боже, вот каково сердце мое, над которым Ты сжалился и умилосердился, когда оно было на краю пропасти. Пусть же теперь это самое сердце исповедается пред Тобою, чего оно искало в том, чтобы быть мне злым без всякого основания и чтобы злобе моей не было иной причины, кроме самого зла, иначе сказать, чтобы быть злым для самого зла. Ужасно и отвратительно зло, и однако же я его возлюбил, я сам возлюбил свою погибель. Я возлюбил свои недостатки, свои слабости, свое падение; не предмет своих увлечений, страстей, падений, говорю я, нет, а самые слабости свои, самое падение, самый грех, во мне живущий, возлюбил я. Нечиста же

душа моя и греховна, ниспала она с тверди Твоей небесной в эту юдоль изгнания, если улаживается не столько греховными предметами, сколько самим грехом»¹.

В том же роде Августин тянет целых семь глав, и все из-за каких-то груш, сбитых с дерева мальчишками-проказниками. Современный ум усмотрит в этом проявление болезненной впечатлительности², но во времена самого Августина это почиталось праведным и признаком святости. Чувство греха, которое было необычайно сильно во времена Августина, возникло у евреев как способ примирить веру в собственное величие с явным крушением надежд. Яхве был всемогущ, и он проявлял особенную заботу о евреях; почему же тогда они не преуспевали? Да потому, что они погрязли в пороках: они были идолопоклонниками, они заключали браки с язычниками, они не смогли соблюсти закон. Бог действительно сосредоточивал свои помыслы на евреях, но, раз праведности есць самое высшее из благ, а путь к ней лежит через страдания, евреи должны были быть сначала наказаны и видеть в своем наказании знак отеческой любви бога.

Христиане поставили на место избранного народа церковь, но, исключая один аспект, это внесло мало изменений в психологию греха. Церковь, как и евреи, находилась в тяжелом положении: церковь раздирали ереси, отдельные христиане под гнетом преследований становились отступниками. Однако у христиан понятие греха претерпело одно довольно важное изменение, которому оно в значительной мере подверглось уже у евреев: это изменение заключалось в том, что понятие коллективного греха было заменено понятием греха индивидуального. Первоначально считалось, что впал в грех и подвергся коллективному наказанию весь еврейский народ, но позднее понятие греха стало более личным и утратило благодаря этому свой политический характер. Когда место еврейского народа заступила церковь, это изменение оказалось существенным, поскольку церковь как духовная организация не могла впадать в грех; индивидуальный же грешник мог разорвать религиозную связь с церковью. Понятие греха, как мы только что говорили, связано с верой в собственное величие. Первоначально величие приписывалось всему еврейскому народу, но позднее — не церкви в целом, поскольку церковь никогда не впадала в грех, а отдельным христианам. Это привело, таким образом, к тому, что христианская теология распалась на две части, из которых одна касалась церкви в целом, а другая — индивидуальной души. В более позднюю эпоху католики делали особый упор на первой части, протестанты — на второй, но в учении св. Августина, которому было чуждо какое-либо ощущение дисгармонии этих двух частей, они существуют

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. 1, изд. 2, Киев, 1901, стр. 36.

² Я должен исключить Махатму Ганди, в автобиографии которого встречаются места, весьма сходные с приведенным выше.

в полном равновесии. Те, что спасены, как раз и являются теми, кого бог предопределил к спасению; в этом находит свое выражение прямая связь души с богом. Но никто не будет спасен, если он не будет крещен и не станет благодаря этому членом церкви; это делает церковь посредником между душой и богом.

Понятие греха является неотъемлемой частью концепции прямой связи души с богом, ибо оно объясняет, почему благодетельное божество может причинять людям страдания и почему, несмотря на это, в сотворенном мире не может быть ничего более сокроуенного, чем индивидуальные души. Не удивительно поэтому, что теология, которая легла в основу Реформации, оказалась обязанной своим происхождением человеку, одержимому совершенно ненормальным чувством греха.

Но оставим эту тему. Посмотрим теперь, что говорится в «Исповеди» по некоторым другим вопросам.

Августин рассказывает, как он без всякого труда, на коленях матери, выучился латинскому языку, но возненавидел греческий язык, которому его пытались учить в школе, ибо его «заставляли знать то суровыми угрозами, то наказаниями». До самого конца жизни познания Августина в греческом языке оставались слабыми. Можно было бы предположить, что, развивая мысль, заключенную в этом противопоставлении, Августин выведет нравоучение в пользу мягких методов в воспитании. Однако в действительности он заявляет следующее:

«А из этого само собою открывается, что для приобретения и усвоения таких познаний гораздо действительнее свободная любознательность, нежели боязливая и запуганная принужденность. Но и этой свободы порывы сдерживаются строгою необходимостью по законам Твоим, Боже, Твоим законам, сильным и мощным, которые, начиная от розги учителей до мученических пыток, всюду примешивают спасительную горечь, возвращающую нас к Тебе от пагубных удовольствий, удалявших нас от Тебя».

Порки школьного учителя, хотя они и не смогли выучить Августина греческому языку, исцелили его от пагубного веселья и потому были желанной частью воспитания. Для тех, кто делает вопрос о грехе первейшим объектом человеческих забот, это воззрение вполне логично. Августин идет еще дальше и заявляет, что он грешил не только будучи школьником, когда он лгал и воровал еду, но даже раньше; в самом деле, целая глава (кн I, гл. VII) посвящена доказательству того, что даже грудные младенцы погрязли в грехе — чревоугодии, ревности и иных омерзительных грехах.

Когда Августин достиг юношеского возраста, его одолели плотские вожделения. «И где же я был, и как долго скитался вдали от истинных утешений дома Твоего? В течение всего шестнадцатого года жизни моей сумасбродство и бешенство плотских похотей, извиняемых бесстыдством и беспутством

человеческим, но воспрещенных законом Твоим, обладало мною, и я совершенно предавался им»¹.

Отец Августина не проявлял никаких забот, чтобы воспрепятствовать этому злу, ограничив свои попечения о сыне тем, что помогал ему в учении. Напротив, мать Августина, св. Моника, учила его целомудрию, но тщетно. Впрочем, даже она не предлагала в это время женить сына, опасаясь, «чтобы надежды, подаваемые мною, не были разрушены ранним супружеством». В возрасте шестнадцати лет Августин переехал в Карфаген, где «стали обуревать меня пагубные страсти преступной любви. Еще не предавался я этой любви, но она уже гнездилась во мне, и я не любил открытых к тому путей. Я искал предметов любви, потому что любил любить; прямой и законный путь любви был мне противен... Любить и быть любимому было для меня приятно, особенно если к этому присоединялось и чувственное наслаждение. Животворное чувство любви я осквернял нечистотами похоти, к ясному блеску любви я примешивал адский огонь сладострастия»². Этими словами Августин описывает свои отношения с любовницей, которую он верно любил много лет³ и от которой имел сына, им также любимого; позднее, после его обращения, он проявил много забот о его религиозном воспитании.

Настало время, когда Августин и его мать решили, что ему пора начать подумывать о женитьбе. Он был обручен с девушкой, выбор которой одобрила мать, а связь с любовницей было признано необходимым порвать. «По удалении наложницы моей, — говорит он, — как главного препятствия к предстоявшему супруеству, сердцу моему, свыкшемуся уже с ней и пристрастившемуся к преступной любви, нанесена была самая тяжелая и чувствительная рана. Моя наложница возвратилась в Африку [Августин жил в это время в Милане], оставив мне сына, незаконно прижитого с нею, и тут же дала мне обет пред Тобою, Господи, что она другого мужа не познает»⁴. Но так как девушка была слишком юной и брак не мог состояться раньше чем через два года, Августин завел себе тем временем другую любовницу, менее официальную и менее признанную. Мучения совести все больше и больше одолевали его, и в молитвах своих он обычно молился: «Даруй мне чистоту сердца и непорочность воздержания, но не спеши»⁵. В конце концов еще до того, как настал срок для его женитьбы, религия одержала полную победу, и всю свою остальную жизнь Августин посвятил безбрачию.

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. 1, стр. 31.

² Там же, стр. 44—45

³ Там же, стр. 69.

⁴ Там же, стр. 155—156

⁵ Там же, стр. 218

Вернемся к более раннему времени. На девятнадцатом году жизни, достигнув опытности в риторике, Августин, под влиянием Цицерона, снова обратился к философии. Он пытался читать и Библию, но заключил, что ей недостает цicerоновского духовного величия. Именно в это время Августин стал манихеем, что глубоко печалило его мать. По профессии он был учителем риторики. Он занимался астрологией, к которой в более поздние годы относился враждебно, ибо она учит, что «по указанию самого неба ты неизбежно должен грешить»¹. Августин читал труды по философии, насколько они были доступны для него на латинском языке; особенно он выделяет «Категории» Аристотеля, которые, по его словам, уразумел без помощи учителя. «Какую пользу мне доставило и то, что я около того же времени, сам собою, без всякой посторонней помощи, перечитал все сочинения о так называемых свободных науках и искусствах, какие только имел возможность читать, перечитал и не затруднялся в понимании их, несмотря на то, что в то время поработен был служению постыдных страстей?.. Я подобен был человеку, стоящему спиной к свету и ко всему им освещаемому, и зрение мое... не освещаясь светом, оставалось в тени и мраке»². В это время Августин полагал, что бог — это огромное яркое тело, а сам он является частью этого тела. О взглядах манихеев Августин просто заявляет, что они ошибочны, вместо того чтобы лучше подробно рассказать, в чем они заключались.

Небезынтересно, что первыми побудительными причинами, заставившими св. Августина порвать с учением Манихея, были причины научного порядка. Он восстановил в памяти — так он сам рассказывает³ — то, чему научился по астрономии из сочинений самых лучших астрономов: «...все это сравнивал я со словами сумасбродного манихея, который премного об этих предметах писал и болтал. Но я не находил у него сколько-нибудь удовлетворяющих объяснений ни для так называемых солнцестояний или солнцеповоротов... ни для среднего между этим временем, когда бывают дни и ночи равны между собою, то есть так называемое равноденствие, ни для затмений светил, ни вообще относительно всех подобных тому вопросов, которые так удовлетворительно разрешаются в сочинениях философов. Здесь я, так сказать, против воли убеждался силою философских доводов, а там, в этих несвязных и невежественных вымыслах манихейских, проверенных имевшимся уже у меня запасом знаний, я не мог прийти ни к какому убеждению». Из осторожности Августин указывает, что научные заблуждения сами по себе не служат признаком заблуждений религиоз-

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. 1, стр. 70.

² Там же, стр. 94.

³ Там же, стр. 98—101.

ных, но становятся им только тогда, когда эти заблуждения выдаются с авторитетным видом за истины, познанные с помощью божественного вдохновения. Интересно было бы знать, чему стал бы учить Августин, если бы он жил во времена Галлилея.

В надежде разрешить сомнения Августина с ним встретился и вступил в беседу манихейский епископ по имени Фавст, почитавшийся наиболее ученым членом секты. Но «...я прежде всего заметил, что этот человек не имеет познаний в свободных науках и почти незнаком с ними, за исключением грамматики, и то по заведенному уже и обычному порядку. Но так как он читал некоторые речи Туллия Цицерона и очень немногие из сочинений Сенеки, да притом кое-какие из художественных творений поэтов и произведений своей секты, впрочем, такие только, которые написаны по-латыни языком красноречивым, и так как к тому же присоединялось ежедневное упражнение в разглагольствовании, то ничего тут не могло быть удивительного, если в нем развилась в высшей степени способность к краснобайству, которое становилось у него тем заманчивее и увлекательнее, что приправлялось некоторым остроумием, растворялось приветливостью и вежливостью, а сверх того поддерживалось величавою и благовидною от природы осанкою»¹.

Фавст оказался совершенно бессильным разрешить астрономические затруднения Августина. Книги манихеев, заявляет Августин, «..наполнены нескончаемыми баснями о небе и звездах, о Солнце и Луне», которые не согласуются с тем, что было открыто астрономами; но когда Августин предложил эти вопросы на обсуждение Фавсту, тот откровенно сознался в своем невежестве. «И я за это особенно уважал и ценил его. По-моему, сдержанная скромность и сознание в своем незнании лучше кичливой заносчивости и притязаний на знание; таким и являлся мне Фавст при всех вопросах, более трудных и утонченных»².

Нельзя не поразиться терпимости этого суждения; никак не ожидаешь встретить его в том столетии. К тому же оно совершенно не соответствует отношению Августина к еретикам в последний период его жизни.

Теперь Августин решил переехать в Рим, не потому, как он говорит, что труд учителя приносил здесь большие выгоды, чем в Карфагене, а оттого, что, как он слышал, обучение юношества было там более правильным и спокойным. В Карфагене же ученики учиняли такие беспорядки, что преподавать стало почти невозможно; зато в Риме оказалось, что, хотя тут и было

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. I, стр. 106—107

² Там же, стр. 108.

меньше беспорядков, ученики обманным путем уклонялись от внесения платы за обучение.

В Риме Августин продолжал поддерживать связи с манихеями, но у него уже не было прежней уверенности в их правоте. Он начал подумывать, что правы были академики, которые «во всем сомневались, утверждая, что человек не может постигнуть истины»¹. Августин, однако, по-прежнему соглашался с манихеями, полагая, что «когда мы грешим, то это не мы грешим, а грешит в нас не знаю какая-то другая природа», и считал, что зло является некоей субстанцией. Из этого совершенно ясно, что уже до обращения Августина, как и после его перехода в христианство, мысли его были заняты проблемой греха.

Пробыв с год в Риме, Августин был послан префектом Симмахом в Милан в ответ на просьбу этого города прислать учителя риторики. В Милане он познакомился с Амвросием, известным «в числе знаменитых мужей целому миру». Августин полюбил Амвросия за благорасположение к себе и стал отдавать предпочтение католическому учению перед учением манихеев; но его обращение было на некоторое время задержано скептицизмом, который он перенял от академиков. «Но в то же время философам, не находя у них спасительного имени Христа, не хотел и не мог я всецело верить врачевание болезненной души своей»².

В Милане к Августину присоединилась мать, которая оказала сильное влияние на ускорение последних шагов к его обращению. Она была весьма ревностной католичкой, и Августин пишет о ней неизменно в тоне благоговения. Приезд ее в это время оказался для Августина тем более кстати, что Амвросий был слишком обременен делами, чтобы вести с ним частные беседы.

Очень интересна глава³, в которой Августин сравнивает платоновскую философию с христианским учением. Господь, заявляет он, позаботился в это время о том, чтобы познакомить его «с некоторыми книгами неоплатонической школы, переведенными с греческого языка на латинский. В этих книгах я вычитал многие писания [св. Писания], хотя выраженные не теми словами, но заключающие в себе в разнообразных взаимозменениях тот самый смысл, например, что «вначале было Слово, и Слово было у Бога, и это Слово было Бог»; что «Оно было вначале у Бога»; что «все произошло чрез Него, и без Него ничто не произошло, что произошло»; что «все, что ни произошло, имеет жизнь в Нем, и жизнь эта есть свет веков»; что «свет во тьме светит, но тьма не объяла его». И хотя душа человеческая «свидетельствует о свете», но сама она не есть свет, а что «Слово Божие, Сам Бог, есть истинный

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. I, стр. 116.

² Там же, стр. 123.

³ Там же, кн. VII, гл. IX.

свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир сей»; что это «самое Слово-Бог и было в мире, что мир чрез Него произошел и что этот мир не познал Его». Но следующих слов, что «это Слово-Бог пришел к своим, и свои Его не приняли, а тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими», — этих слов не находил я там». Равным образом он не читал в этих книгах, что «Слово это стало плотию и обитало с нами»; тщетно искал он и слово, «что Он смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»; не находил и слов, «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено»¹.

Общий смысл этих слов таков, что Августин нашел в платонизме метафизическую доктрину логоса, но не нашел доктрины воплощения и вытекающей из нее доктрины человеческого спасения. Нечто подобное этим доктринам существовало и в орфизме и других мистических религиях, но последние, по-видимому, не были знакомы Августину. Во всяком случае, ни одна из этих религий не была связана со сравнительно недавним историческим событием, как было связано христианство.

Разорвав с манихеями, которые были дуалистами, Августин стал придерживаться мнения, что зло происходит не от некоей субстанции, а от извращенности воли.

Особое утешение он нашел в писаниях св. Павла².

Наконец, после страстной внутренней борьбы Августин был обращен в христианство (386); он оставил свое учительство, свою любовницу и свою невесту и после недолгого пребывания в уединении, где предавался размышлениям, был крещен св. Амвросием. Мать его ликовала, но вскоре смерть оборвала ее жизнь. В 388 году Августин возвратился в Африку, где оставался до конца своих дней, полностью посвятив себя епископальным обязанностям и сочинению полемических произведений против различных еретиков — донатистов, манихеев и пелагиан.

¹ Августин цитирует новозаветные тексты, преимущественно из евангелия от Иоанна — *Прим. перев.*

² «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. I, стр. 194.

Глава IV

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ СВ. АВГУСТИНА

Св. Августин был весьма плодовитым писателем, главным образом по вопросам богословия. Некоторые из его полемических сочинений служили злобе дня и уже благодаря этому самому своему успеху утратили интерес; но некоторые сочинения, особенно те, что были связаны с полемикой против пелагиан, сохранили влияние фактически вплоть до нового времени. Я не задаюсь целью дать исчерпывающую характеристику трудов св. Августина и ограничусь рассмотрением лишь того, что представляется мне значительным — по существу или в историческом плане. Я рассмотрю:

во-первых, его чистую философию, в частности его теорию времени;

во-вторых, его философию истории, развернутую в сочинении «О граде божьем»;

в-третьих, его теорию спасения, изложенную в полемике против пелагиан.

1. Чистая философия

Св. Августин редко занимается чистой философией, но в тех случаях, когда он это делает, он обнаруживает весьма недюжинный талант. Августин открывает собой длинный ряд мыслителей, чисто умозрительные воззрения которых оформились под влиянием необходимости согласовать их со Священным писанием. Этого нельзя сказать о более ранних христианских философах, например об Оригене; у Оригена христианство и платонизм сосуществуют бок о бок, не проникая одно в другое. Напротив, оригинальная мысль св. Августина в области чистой философии стимулируется именно тем фактом, что платонизм в некоторых отношениях не согласуется с Книгой бытия.

Лучшее из чисто философских сочинений св. Августина — книга одиннадцатая «Исповеди». Популярные издания «Исповеди» обрываются на книге десятой на том основании, что остальные три книги не представляют интереса; не представляют они интереса потому, что являются великолепным философским трактатом, а не биографией. Книга одиннадцатая посвящена следующей проблеме: если мир был сотворен действительно так, как об этом рассказывается в первой главе Книги бытия (эту библейскую версию Августин отстаивал против манихеев), то бог должен был сотворить мир при первой же воз-

возможности. Так аргументирует воображаемый Августиним оппонент.

Для того чтобы понять его ответ, мы прежде всего должны принять во внимание, что идея о сотворении мира из ничего, как учит Ветхий завет, была совершенно чужда греческой философии. Когда Платон говорит о сотворении мира, то он представляет себе первичную материю, которой бог придает форму; то же самое верно и относительно Аристотеля. Их бог не столько творец, сколько мастеровой или строитель. По их мнению, субстанция вечна и не сотворена и только форма обязана своим существованием воле бога. Выступая против этого воззрения, св. Августин, как и подобает всякому ортодоксальному христианину, утверждает, что мир был сотворен не из некоей определенной материи, а из ничего. Бог сотворил не только порядок и устройство, но и самую субстанцию

Греческое воззрение, согласно которому сотворение мира из ничего невозможно, периодически возрождалось в христианские времена, приводя к пантеизму. Пантеизм утверждает, что бог и мир неотделимы и что все существующее в мире есть частица бога. Наиболее полно это воззрение развито в учении Спинозы, но влияние его испытали на себе почти все мистики. Это и было причиной того, что на протяжении всех христианских столетий мистикам было трудно оставаться ортодоксальными, ибо они с трудом могли принять воззрение, что мир существует вне бога. Августин, однако, не видит в этом вопросе никакой трудности; Книга бытия выражает эту мысль совершенно ясно, и этого для него достаточно. Взгляд его по данному вопросу имеет существенное значение для его теории времени.

Почему мир не был сотворен раньше? Да потому, что никакого «раньше» не было. Время было сотворено тогда, когда был сотворен мир. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени; в бога нет никакого «раньше» и «позже», а только вечное настоящее. Вечность бога изъята из отношения времени; в нем сразу наличествуют все времена. Он не *предшествовал* своему собственному творению времени, ибо это предполагало бы, что он существовал во времени, тогда как в действительности он вечно пребывает вне потока времени. Это приводит св. Августина к весьма любопытной релятивистской теории времени.

«Что же такое время? — вопрошает он. — Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, несколько не затрудняясь; но как только хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик». Озадачивают его разные трудности. Прошедшее и будущее не имеют действительного *существования*, действительно *существует* только настоящее; настоящее есть только мгновение, а мы можем измерить лишь времена проходящие. Но ведь прошедшее и будущее времена действительно существуют. По-видимому, мы введены в явное противоречие. Единственный способ избежать этих противоречий, который может найти Авгу-

стин, заключается в том, чтобы заявить, что прошедшее и будущее может быть осмыслено только как настоящее: «прошедшее» должно быть отождествлено с воспоминанием, а «будущее» — с ожиданием, причем воспоминание и ожидание являются фактами, относящимися к настоящему. Существует, заявляет Августин, три времени: «настоящее прошедших предметов, настоящее настоящих предметов и настоящее будущих предметов». «Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память, или воспоминание; для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание; а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда»¹. Говорить же, что существует три времени — прошедшее, настоящее и будущее, — значит выражаться не точно.

Августин отдает себе отчет, что своей теорией он не сможет действительно разрешить все трудности. «Душа моя горит желанием проникнуть в эту необъяснимую для нее тайну», — заявляет он и молит бога просветить его, уверяя, что его интерес к проблеме проистекает не из праздного любопытства. «И еще исповеся Тебе, Господи, что я не знаю доселе, что такое время». Но суть решения, предлагаемого Августином, заключается в том, что время субъективно: время существует в человеческом уме, который ожидает, созерцает и воспоминает². Из этого следует, что не может быть времени без сотворенного существа³ и что говорить о времени до сотворения мира — сущая бессмыслица.

Я лично не согласен с теорией Августина, поскольку она делает время чем-то существующим в нашем уме. Но это, несомненно, весьма талантливая теория, заслуживающая серьезного рассмотрения. Я выражусь еще сильнее: теория Августина является значительным шагом вперед по сравнению со всем, что мы находим по этому вопросу в греческой философии. Эта теория содержит лучшую и более ясную формулировку проблемы, чем субъективная теория времени Канта — теория, которая со времени Канта получила широкое признание среди философов.

Теория, согласно которой время является только аспектом наших мыслей, представляет собой одну из самых крайних форм субъективизма, который, как мы видели, постепенно развивался в античную эпоху, начиная со времени Протагора и Сократа. Эмоциональным аспектом этого субъективизма является одержимость чувством греха, которая возникла позднее, чем его умственные аспекты. У св. Августина обнаруживаются обе разновидности субъективизма. Субъективизм привел его к предвосхищению не только теории времени Канта, но и *cogito* Де-

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч 1, стр 349

² Там же, стр. 363

³ Там же, стр. 366

карта. В своих «Монологах» св. Августин заявляет: «Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь? Знаю. Откуда же знаешь? Не знаю. Простым ли ты себя чувствуешь или сложным? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты мыслишь? Знаю». В этом содержится не только *cogito* Декарта, но и ответ Декарта на *ambulo ergo sum* Гассенди. Поэтому как философ Августин заслуживает высокого места в истории мысли.

2. Град божий

Когда в 410 году Рим был разграблен готами, язычники, вполне естественно, приписали катастрофу забвению древних богов. До тех пор пока римляне почитали Юпитера, заявляли они, Рим оставался могущественным; ныне же, когда императоры отвернулись от Юпитера, он перестал защищать своих римлян. Этот языческий аргумент требовал ответа. Труд «О граде божьем», писавшийся постепенно между 412 и 427 годами, и был ответом св. Августина; но по мере того как написание книги подвигалось вперед, он вышел далеко за рамки первоначального замысла и развернул целую христианскую схему истории — прошлой, настоящей и грядущей. Книга св. Августина пользовалась огромным влиянием на протяжении всего средневековья, особенно в той борьбе, которую церковь вела против светских государей.

Как и некоторые другие выдающиеся книги, сочинение св. Августина откладывается в памяти тех, кто читал его давно, в нечто лучшее, чем представляется на первый взгляд, когда его перечитываешь заново. Книга содержит много такого, что едва ли может быть принято кем-либо в наши дни, а ее центральный тезис несколько затемнен наслоениями, принадлежащими веку св. Августина. Но широкая концепция противоположности между градом мира сего и градом божьим осталась для многих вдохновляющей идеей и даже ныне может быть заново изложена небогословским языком.

Опустить детали при характеристике книги и сосредоточить свое внимание на ее центральной идее — значило бы представить труд св. Августина в неоправданно благоприятном свете; с другой стороны, сосредоточить свое внимание на деталях — значило бы упустить то, что является в книге лучшим и наиболее значительным. Я постараюсь избежать обеих ошибок, для чего сначала дам некоторое представление о деталях, а затем перейду к центральной идее, как она оформилась в историческом развитии.

Книга открывается соображениями, вытекающими из факта разграбления Рима и призванными показать, что в дохристианские времена случались даже худшие вещи. Многие из язычников, приписывающих катастрофу христианству, заявляет святой,

во время разграбления Рима сами искали убежища в церквах, которые готы, поскольку они были христианами, щадили. Напротив, во время разграбления Трои храм Юноны не мог предоставить никакой защиты, и боги не спасли город от разрушения. Римляне никогда не щадили храмов в побежденных городах; в данном отношении разграбление Рима было милосерднее большинства других, и это явилось результатом христианства.

Христиане, пострадавшие при разграблении, не имеют никакого права роптать по нескольким причинам. Иные нечестивые готы могли преуспеть за их счет, но они будут покараны в грядущем мире; если бы всякий грех наказывался здесь, на земле, то не нужен был бы последний суд. То, что претерпели христиане, обратится, если они были благочестивы, для них в добро, ибо святые с потерей вещей временных ничего не теряют. Неважно, если тела их лежат непогребенными, ибо пожирающие их звери не помешают воскресению тел.

Затем Августин переходит к вопросу о благочестивых девственницах, насильственно оскверненных во время разграбления. Видимо, находились люди, которые считали, что эти женщины, без всякой на то своей вины, утратили венец девственности. Святой весьма решительно выступает против этого взгляда. «Не осквернит оно (чужое сладострастие), если будет чужое». Целомудрие составляет душевную добродетель и не утрачивается от насилия, но утрачивается от намерения совершить грех, даже если оно и остается неисполненным. Августин утверждает, что бог попустил насилиям, ибо пострадавшие слишком возгордились своим воздержанием. Грех совершить самоубийство для того, чтобы избежать насильственного осквернения; этот вывод ведет к длинному разбору случая с Лукрецией, которая не имела права убивать себя. Самоубийство всегда греховно, за исключением случая с Самсоном:

Защищая добродетельных женщин, подвергшихся насилию, Августин делает одну оговорку: они не должны при этом испытывать сладострастия. В этом случае они грешницы.

Затем Августин переходит к нечестивости языческих богов. Например, «сценические игры, непотребные зрелища и суетные разгулы учреждены в Риме не благодаря порокам людей, а по повелению ваших богов»¹. Лучше бы римляне воздавали божеские почести какому-нибудь добродетельному человеку, такому, как Сципион, чем этим безнравственным богам. Что же касается разграбления Рима, то оно не должно тревожить христиан, которые располагают убежищем в «странствующем граде божием».

В настоящем мире два града — земной и небесный — взаимно перемешаны; но в грядущем мире предопределенные и от-

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. 3, стр. 56.

верженные будут разделены. В настоящей жизни нам не дано знать, кто, даже среди наших кажущихся врагов, в конце концов окажется в числе избранных.

Самую трудную часть труда, по словам св. Августина, составит опровержение теорий философов, с лучшими из которых христиане согласны относительно многих вопросов, например бессмертия и того, что мир был сотворен богом¹.

Философы не переставали воздавать божеские почести языческим богам, и, поскольку боги были злы, нравственные наставления философов не помогали добродетельной жизни. Св. Августин не допускает, что эти боги — пустая басня; он считает, что они действительно существуют, но являются демонами. Демоны желали, чтобы относительно них рассказывались постыдные вещи, ибо они хотели причинить людям зло. Большинство римлян скорее смотрит на то, что делал Юпитер, чем на то, чему учил Платон или что думал Катон. «Сравни же теперь человечность Платона, изгоняющего поэтов из государства в предупреждение развращения граждан, с божественностью богов, в честь себе требующих театральных игр»².

Рим всегда, со времени похищения сабинянок, был мерзостен и несправедлив. Много глав посвящено обличению греховности римского империализма. Неправда и то, будто Рим не терпел бедствий до того, как христианство стало государственной религией; бедствия, которые он претерпел от галлов и гражданских войн, были ничуть не меньше, а может статься, и больше, чем те, которые он претерпел от готов.

Астрология не только дурна, но и лжива; это может быть доказано различием судеб близнецов, имеющих один и тот же гороскоп³. Стоическая концепция судьбы (которая была связана с астрологией) является заблуждением, ибо ангелы и люди обладают свободной волей. Правда, богу предведомы наши грехи, но грешим мы совсем не *по причине* его предведения. Ошибочно полагать, будто добродетель приносит несчастье, даже в настоящем мире: христианские императоры, когда они держались стези добродетели, были счастливы, даже если и не были удачливы, а Константин и Феодосий были к тому же и удачливы; с другой стороны, Иудейское царство существовало до тех пор, пока евреи держались истинной религии.

Св. Августин дает весьма сочувственную характеристику Платону, которого он ставит выше всех других философов. Все другие должны уступить ему [«которые преданным телу умом видели для природы телесные начала»]: то в воде, как Фалес, то в воздухе, как Анаксимен, то в огне, как стоики, то в атомах...

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. 3, стр. 60

² Там же, стр. 81

³ Этот аргумент не оригинален, он заимствован у академического скептика Карнеада. Ср. C u m o n t, *Oriental Religions in Roman Paganism*, p. 165

как Эпикур»¹. Все они были материалистами; Платон же отвергал материализм. Платон понимал, что бог не есть некая телесная вещь, но что все существующее в мире имеет свое бытие от бога и от чего-то неизменного. Прав был Платон и тогда, когда утверждал, что чувственное восприятие не является источником истины. Платоники гораздо выше других философов в логике и этике и наиболее близки к христианству. «Плотин пользуется известностью как лучше других, по крайней мере во времена, ближайшие к нам, понявший Платона». Что же касается Аристотеля, то он уступал Платону, но намного превосходил всех остальных. Однако и Платон и Аристотель утверждали, что все боги добры и всем им нужно воздавать божеские почести.

Возражая стоикам, осуждавшим всякие страсти, св. Августин заявляет, что страсти, волнующие души христиан, могут побуждать их к добродетели; гнев или сострадание *per se*² не должны предаваться осуждению, но прежде следует выяснить, какая причина вызывает эти страсти.

Платоники придерживались правильного воззрения о боге, но заблуждались относительно богов. Заблуждались они и в том, что не признавали доктрины воплощения.

На протяжении многих страниц св. Августин в связи с проблемой неоплатонизма обсуждает вопрос об ангелах и демонах. Ангелы могут быть добрыми и злыми, но демоны всегда злы. Знание временных предметов оскверняет ангелов (хотя они обладают им). Заодно с Платоном св. Августин утверждает, что чувственный мир ниже мира вечного.

Книга одиннадцатая открывается характеристикой природы града божьего. Град божий — это сообщество избранных. Познавание бога приобретается только через Христа. Есть вещи, которые могут быть познаны при помощи разума (этим занимаются философы), но относительно всякого удаленного от нашего внутреннего чувства религиозного знания мы должны полагаться на Священное писание. Мы не должны доискиваться понимания того, как существовали время и пространство до сотворения мира: до сотворения не было никакого времени, и там, где нет мира, нет никакого пространства.

Все блаженное вечно, но не все вечное блаженно, например ад и сатана. Бог предведает грехи дьяволов, но также и то, что они будут использованы для улучшения вселенной как целого — роль, аналогичная антитезису в риторике.

Ориген заблуждается, полагая, что тела были даны душам в знак наказания. Если бы это было так, то дурные души получили бы дурные тела, однако дьяволы, даже худшие из них, имеют воздушные тела, которые лучше наших.

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч. 4, изд. 2, Киев, 1905, стр. 11.

² *Per se* (лат.) — сами по себе. — Прим. перев.

Причина, по которой мир был сотворен в шесть дней, состоит в том, что число шесть совершенно (то есть равно сумме своих множителей).

Ангелы бывают добрые и злые, но даже злые ангелы не имеют никакой сущности, противной богу. Враги божьи противятся ему не по природе, но по воле. Злая воля имеет не *производящую*, а *уничтожающую* причину; она — не *восполнение*, а *убывание*.

Миру еще нет шести тысяч лет. История не знает кругообращения, как полагают некоторые философы, «ибо Христос умер *однажды* за грехи наши»¹.

Если бы наши прародители не согрешили, они были бы бессмертны, но они согрешили, и потому все их потомки смертны. Результатом съедения яблока была не только естественная смерть, но и вечная смерть, то есть проклятие.

Порфирий заблуждается, отказываясь признавать, что святые будут пребывать на небе, облеченные в тела. У святых будут тела с лучшими свойствами, чем у Адама до грехопадения: духовные (но так, что плоть не превратится в дух) и невесомые. У мужчин будут мужские тела, у женщин — женские, а те, что умерли в младенчестве, воскреснут с телами взрослых.

Грехи Адама ввергли бы в вечную смерть (то есть проклятие) всех людей, если бы многих не спасла от нее благодать божья. Побуждение к греху возникло из души, а не из плоти. Платоники и манихеи заблуждаются, приписывая происхождение греха природе плоти, хотя платоники и более терпимы, чем манихеи. Возмездие, которому подвергся весь человеческий род за грех Адама, было справедливо, ибо через этот грех человек, который мог бы сделаться и по плоти духовным, сделался плотским и по духу².

Это ведет к пространному и дотошному разбору проблемы половой похоти, подверженность которой составляет часть того возмездия, которое ниспослано на нас за грех Адама. Этот разбор имеет очень большое значение, так как он раскрывает психологию аскетизма; поэтому мы не можем обойти эту тему, хотя святой и признается, что она оскорбляет стыдливость. Теория, выдвигаемая им, заключается в следующем.

Необходимо признать, что плотское совокупление в браке не греховно при условии, что цель брака — производство потомства. Но даже в браке благочестивый человек должен желать, чтобы его члены служили размножению потомства без всякой похоти. Даже в браке, как показывает желание к прикрытию тайною, люди стыдятся плотского совокупления, ибо «приличное по природе совершается так, что его сопровождает постыдное

¹ «Творения блаженного Августина епископа Иппонийского», ч 4, стр 258.

² Там же, ч 5, изд 2, 1907, стр. 38.

вследствие наказания». Киники проводили мысль, что люди не должны знать стыда; отвергал стыд и Диоген, желая во всем походить на собак; но даже он, после единственной попытки, оставил на практике эту крайнюю форму бесстыдства. Предмет стыда в похоти составляет то, что она не сдерживается и не управляется волей. Адам и Ева до своего грехопадения могли совершать плотское совокупление без похоти (хотя они не воспользовались этой возможностью). Мастера телесных искусств, занимаясь своим ремеслом, движут же руками без всякой похоти; так и Адам, если бы он только держался подальше от яблони, мог бы выполнять свое мужское дело без тех волнений, которых оно требует ныне. В этом случае детородные члены, как и все другие члены тела, повиновались бы воле. Надобность в похоти при половом совокуплении появилась в возмездие за грех Адама; если бы Адам не согрешил, совокупление было бы отделено от наслаждения. Изложенное выше и есть теория св. Августина по вопросу о взаимоотношениях полов, из которой я опустил лишь некоторые физиологические детали, весьма благоразумно оставленные переводчиком в стыдливой непонятности латинского оригинала ¹.

Из сказанного выше со всей очевидностью явствует, что побуждает аскета питать отвращение к половой жизни: он считает, что она не сдерживается и не управляется волей. По мнению аскета, добродетель требует полной власти воли над телом, но при такой власти половой акт невозможен. Поэтому половой акт представляется несовместимым с совершенной, добродетельной жизнью.

Со времени грехопадения мир всегда был разделен на два града, из которых один будет царствовать вечно с богом, а другой пребудет в вечной муке с сатаной. Каин принадлежит граду дьявола, Авель — граду божьему. Авель по милости и благодаря предопределению был странником на земле и гражданином на небе. Патриархи принадлежали граду божьему. Разбор смерти Мафусаила приводит св. Августина к спорному вопросу о сопоставлении «Перевода семидесяти толковников» и Вульгаты. Дата смерти Мафусаила, указанная в «Переводе семидесяти толковников», приводит к заключению, что Мафусаил пережил потоп и прожил еще четырнадцать лет, чего быть не могло, ибо он не был в ковчеге Вульгата, следуя древнееврейским рукописям, дает дату, из которой следует, что Мафусаил умер в самый год потопа. Св. Августин заявляет, что правда в этом вопросе должна быть на стороне св. Иеронима и древнееврейских рукописей. Некоторые утверждали, что евреи из злобы к христианам сознательно подделали древнееврейские рукописи; это предположение св. Августин отвергает. С другой стороны,

¹ Речь идет об английском переводе. В русском издании соответствующие главы (кн 14, гл. XVI—XXVI) переведены полностью. — *Прим. перев.*

«Перевод семидесяти толковников» должен быть признан боговдохновенным. Остается заключить одно — писцы Птолемея допустили ошибки при переписывании «Перевода семидесяти толковников». Говоря о переводах Ветхого завета, св. Августин заявляет: «Перевод Семидесяти принят Церковью так, как бы он был единственным, и находится в употреблении у греческих христианских народов, из которых весьма многие не знают даже, существует ли еще другой какой-либо. С перевода Семидесяти сделан перевод и латинский, находящийся в употреблении в латинских церквях. В наше еще время жил пресвитер Иероним, человек учнейший, сведущий во всех трех языках. переведший Священные писания на латинский язык не с греческого, а с еврейского. Но, несмотря на то, что Иудеи признают его ученый перевод правильным, а перевод Семидесяти во многих местах — погрешительным, однако церкви Христовы полагают, что никого не следует предпочитать авторитету стольких людей, избранных для этого дела тогдашним первосвященником». Св. Августин принимает предание о том, что хотя семьдесят переводчиков сидели за своей работой отдельно один от другого, в словах их было удивительное согласие, и усматривает в этом доказательство боговдохновенности «Перевода семидесяти толковников» Но древнееврейский текст тоже боговдохновен. Это заключение оставляет вопрос об авторитетности перевода Иеронима нерешенным. Может быть, св. Августин принял бы более решительно сторону Иеронима, если бы два святых не поссорились из-за вопроса о приспособленческих тенденциях в поведении св. Петра¹.

Св. Августин дает синхронизацию священной и мирской истории. Мы узнаем, что Эней прибыл в Италию в то время, когда в Израиле начальствовал судья Лабдон², а последнее гонение будет от антихриста, но когда это будет — неизвестно.

После великолепной главы, направленной против судебной пытки, св. Августин вступает в полемику с новыми академиками, считавшими все сомнительным. «Град Божий решительно отклоняет от себя такое сомнение, как безумие; ибо имеет о доступных пониманию и разуму предметах познание... достовернейшее». Мы должны верить в истинность Священного писания. Далее св. Августин разъясняет, что не может быть истинных добродетелей там, где нет истинной религии. Языческая добродетель осквернена службой «злым и нечистым демонам». То, что было бы добродетелью в христианине, в язычнике обращается в порок. «Почему и самые добродетели, которыми, по-видимому, располагает он, чрез которые повелевает телу и порокам принимать или удерживать то или иное направление, если он к Богу их не относит, скорее пороки, чем добродетели» Тем,

¹ Галат. 2, 11, 12

² О Лабдоне мы знаем только то, что он имел 40 сыновей и 30 внуков и что все они ездили на ослах (Суд 12, 14).

кто не принадлежит к этому сообществу (церкви), предстоит терпеть вечные муки. «Когда в настоящей жизни подобное столкновение происходит, то или побеждает страдание, и смерть отнимает ощущение боли; или побеждает природа, и ощущение боли устраняется выздоровлением. Но там и страдание будет оставаться, чтобы терзать; и природа будет продолжать свое существование, чтобы ощущать страдание; и то и другое не прекратится, чтобы не прекратилось наказание».

Надо различать два воскресения: воскресение души при смерти и воскресение тела на последнем суде. После разбора разных темных вопросов, относящихся к тысячелетнему царствованию и последующим деяниям Гога и Магога, св. Августин переходит к тексту из второго Послания к фессалоникийцам (2; 11, 12): «И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи. Да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду». Некоторые могут счесть несправедливым со стороны всемогущего, что он сначала вводит людей в заблуждение, а затем наказывает их за то, что они были введены в заблуждение; но св. Августину это представляется вполне правильным: «Судимые, они подвергнутся оболъщению и, оболъщенные, осудятся. Но подвергнутся оболъщению судимые теми Божиими судами, тайно праведными и праведно тайными, которыми не переставал Бог судить с самого начала греха разумной твари». Св. Августин утверждает, что бог разделил людей на избранников и проклятых не за их заслуги или грехи, а по своему произволу. Все одинаково заслуживают проклятия, и потому проклятые не вправе роптать на свою судьбу. Приведенный выше отрывок из св. Павла показывает, что, по мнению св. Августина, злые люди злы потому, что они прокляты, а не прокляты потому, что они злы.

После того как тела воскреснут, тела проклятых будут вечно гореть, не подвергаясь разрушению. В этом нет ничего невероятного; горят же так саламандра и гора Этна. Демоны, хотя и нематериальны, могут гореть в материальном огне. Муки ада не очистительны и не будут умерены заступничеством святых. Ориген заблуждался, считая, что ад не вечен. Еретики, а также грешные католики будут прокляты.

Книга кончается описанием видения, в котором взору святого предстают бог на небе и вечное блаженство града божьего.

Данное выше краткое изложение содержания книги «О граде божьем» может не дать читателю ясного представления о значении книги. Влиянием своим она была обязана идее о разделении церкви и государства, ясно подразумевавшей, что государство могло стать частью града божьего, лишь подчинившись церкви во всех религиозных вопросах. С тех пор как эта идея была возведена св. Августином, она всегда была элементом учения церкви. В течение всех средних веков, в период постепенного роста власти папства и на всем протяжении конфликта

между папством и империей, св. Августин поставлял западной церкви доктрины, служившие теоретическим оправданием ее политики. Иудейское государство в легендарные времена судей и в историческую эпоху после возвращения из вавилонского пленения было теократией; христианское государство должно подражать ему в этом отношении. Нemoщность императоров и большинства средневековых монархов дала возможность церкви в значительной мере претворить в жизнь идеал града божьего. На Востоке, где император был могущественным владыкой, историческое развитие никогда не шло в этом направлении и церковь осталась в значительно большем подчинении государству, чем это было на Западе.

Реформация, возродившая доктрину св. Августина о спасении, отбросила его теократическое учение и встала на платформу эрастианизма¹; это было вызвано в основном практическими надобностями борьбы против католицизма. Однако протестантскому эрастианизму недоставало убежденности, и те протестанты, которые проявляли наибольшее рвение в делах веры, остались по-прежнему под влиянием св. Августина. Часть его доктрины переняли также анабаптисты, «люди пятой монархии» и квакеры, но они придавали меньше значения церкви. Св. Августин придерживался точки зрения предопределения и вместе с тем настаивал на необходимости крещения для спасения; эти две доктрины плохо согласуются между собой, и представители крайних направлений в протестантизме последнюю доктрину отбросили. Но эсхатология их осталась августинианской.

«О граде божьем» содержит не много принципиально оригинального. Эсхатология имеет еврейское происхождение и проникла в христианство в основном через Апокалипсис. Доктрина предопределения и избрания является паулинистской, хотя по сравнению с тем, что мы находим в Посланиях св. Павла, св. Августин придал ей гораздо более полное и логическое развитие. Идея о различии между священной и мирской историей совершенно ясно выражена в Ветхом завете. Заслуга св. Августина заключалась в том, что он свел эти элементы воедино и соотнес их с историей своего собственного времени таким образом, что христиане смогли принять факт крушения Западной империи и последующий период хаоса, не подвергая чересчур суровому испытанию свои религиозные верования.

Еврейский образец истории, прошлой и грядущей, характеризуется чертами, позволяющими ему во все времена находить могучий отклик в сердцах угнетенных и несчастных. Св. Августин приспособил этот образец к христианству.

Концепции нацистов носят больше чисто ветхозаветный и менее христианский характер, а мессия нацистов напоминает не столько Христа, сколько Маккавеев.

¹ Эрастианизм — учение о подчинении церкви государству.

3. Полемика с Пелагием

Часть богословского учения св. Августина, пользовавшаяся наибольшим влиянием, в значительной мере была связана с его борьбой против пелагианской ереси. Пелагий был валлийцем; настоящее его имя было Морган, что значит (как и «Пелагий» по-гречески) «человек моря». Он был просвещенным и добросердечным церковником, менее фанатичным по сравнению с большинством своих современников. Пелагий считал, что воля свободна, подвергал сомнению доктрину первородного греха и полагал, что когда люди поступают добродетельно, то это является результатом их же собственных нравственных усилий. Если люди поступают праведно и держатся ортодоксии, то в награду за свои добродетели они попадают на небо.

Эти взгляды, хотя ныне они и могут показаться банальными, в свое время вызвали великое смятение и в значительной мере благодаря усилиям св. Августина были объявлены еретическими. Однако они имели большой временный успех. Августину пришлось послать письмо патриарху Иерусалимскому, чтобы предупредить его против коварного ересиарха, взгляды которого были приняты многими восточными богословами, поддавшимися его убеждениям. Даже после осуждения Пелагия находились люди (их называли полупелагианами), которые защищали его учение в более смягченной форме. И много воды утекло, прежде чем более чистое учение святого одержало полную победу, особенно во Франции, где полупелагианская ересь была окончательно осуждена на соборе в Оранже в 529 году.

Св. Августин учил, что до грехопадения Адам обладал свободной волей и мог бы воздержаться от греха. Но когда он и Ева вкусили яблока, в них вошла порча, передавшаяся всем их потомкам, никто из которых не может своими собственными силами воздержаться от греха. Только божья благодать дает людям возможность держаться стези добродетели. Так как все мы наследуем грех Адама, то все мы заслуживаем вечного проклятия. Все умирающие некрещеными, даже младенцы, попадут в ад и будут терпеть нескончаемые муки. Мы не вправе роптать на это, ибо все мы злы. (В «Исповеди» святой перечисляет те преступления, в которых он был повинен, еще будучи в колыбели.) Однако благодаря свободной благодати бога отдельные люди из числа тех, что были крещены, избраны попасть на небо; они — избранники. Они попадают на небо не потому, что они добры — все мы совершенно погрязли в пороке и можем быть праведными лишь в той мере, в какой это позволяет нам божья благодать, которой одаряются одни лишь избранники. Объяснить, почему одни спасены, а остальные прокляты — невозможно; этим человечество обязано немотиви-

рованному решению бога. Проклятие доказывает божье правосудие; спасение — его милосердие. В обоих случаях равным образом раскрывается его благодать

Доводы в пользу этой жестокой доктрины — которая была возрождена Кальвином и с того времени не принималась католической церковью — Августин находит в писаниях св. Павла, в первую очередь в Послании к римлянам. Августин трактует их, как юрист трактует законы: голкование остроумно, а из текстов выжимается все, что они могут сказать. В конце концов начинаешь верить, что не св. Павел придерживался тех взглядов, которые из его писаний выводит Августин, а что если брать отдельные тексты изолированно, то они подразумевают именно то, что он им приписывает. Может показаться странным, что Августин не считал ужасным предание проклятию некрещеных младенцев, а приписал это благому богу. Однако убеждение в греховности людей настолько владело Августином, что он действительно верил, будто новорожденные младенцы — это отродья сатаны. К владевшему им мрачному чувству виновности всего человеческого рода может восходить многое из того, что было наиболее жестоким в средневековой церкви.

Только в одном случае св. Августин оказывается действительно озадаченным теоретическим затруднением. Его не беспокоит, по-видимому, мысль о том, что самый факт, сотворения человека (поскольку огромное большинство человеческого рода предопределено к вечным мукам) может вызвать сожаление. Озадачивает его другое: если первородный грех наследуется от Адама, как учит св. Павел, то родители должны порождать не только тело, но и души, ибо грешит-то ведь душа, а не тело. Августин чувствует, что в этой доктрине не все благополучно, но заявляет, что раз Священное писание молчит, то правильное решение этого вопроса не может быть обязательным для спасения. Поэтому он оставляет вопрос нерешенным.

Поразительно, что мысли последних выдающихся в интеллектуальном отношении людей, подвизавшихся до наступления веков мрака, были заняты не спасением цивилизации, не изгнанием варваров, не исправлением злоупотреблений администрации, а проповедью достоинств девственности и проблемой проклятия некрещеных младенцев. Если учесть, что именно эти заботы церковь передала обращенным в христианство варварам, то приходится ли удивляться тому, что последующая эпоха превзошла по жестокости и суевериям почти все другие законченные исторические периоды?

Глава V

V и VI столетия

V столетие было столетием варварских нашествий и падения Западной империи. После смерти Августина (430 год) философская мысль почти совершенно угасла; это было столетие разрушительных действий, которые, однако, в значительной мере определили те пути, по которым предстояло развиваться Европе. Именно в этом столетии англы вторглись в Британию, в результате чего она превратилась в Англию; в этом же столетии франкское вторжение превратило Галлию во Францию, а вандалы вторглись в Испанию, дав свое имя Андалузии. В середине того же столетия св. Патрик обратил ирландцев в христианство. Во всем западном мире на смену централизованной бюрократии империи пришли рыхлые германские королевства. Имперская почта прекратила свое существование, большие дороги пришли в запустение, войны положили конец крупной торговле, и жизнь вновь, как в политическом, так и в экономическом отношении, замкнулась в местных рамках. Центральный аппарат управления сохранился только в церкви, да и здесь с большим трудом.

Из германских племен, которые вторглись на территорию империи в V столетии, наиболее значительным были готы. На Запад их толкнули гунны, которые напали на них с Востока. Сначала готы предприняли попытку завоевать Восточную империю, но потерпели поражение; тогда они повернули в Италию. Еще со времени Диоклетиана готы использовались на службе Рима в качестве военных наемников, это дало им возможность приобрести большее знакомство с военным искусством, чем то, которое могли получить варвары в других условиях. Аларих, король готов¹, в 410 году разграбил Рим, но в том же году умер. Одоакр, король остготов, в 476 году положил конец существованию Западной империи; он правил до 493 года, когда был предательски убит другим остготом, Теодорихом, остававшимся королем Италии до 526 года. О нем мне вскоре представится повод рассказать подробнее. Теодорих оставил заметный след как в истории, так и в легендарных сказаниях; в цикле о Нибелунгах он выведен под именем «Дитриха Бернского» (под «Берном» имеется в виду Верона).

Тем временем вандалы утвердились в Африке, вестготы — на юге, а франки — на севере Франции.

В самый разгар вторжения германцев империя подверглась

¹ Аларих был королем вестготов — *Прим. перев.*

нападениям гуннов, которыми предводительствовал Атила. Гунны принадлежали к монгольской расе, но, несмотря на это, часто выступали в союзе с готами. Однако в критический момент, когда в 451 году гунны вторглись в Галлию, они находились в конфликте с готами; готы и римляне совместно нанесли им поражение в том же году в битве при Шалоне¹. Тогда Атила повернул против Италии и подумывал о походе на Рим, но был отговорен от этого папой Львом, который указал на то, что Аларих умер после того, как разграбил Рим. Однако снисходительность Атилы не пошла ему впрок, ибо в следующем году он все равно умер. После его смерти держава гуннов распалась.

На протяжении этого периода хаоса церковь была взволнована запутанным спором по вопросу о воплощении. Главными противниками в полемике были два церковника — Кирилл и Несторий, из которых, более или менее в силу случая, первый был провозглашен святым, а второй — еретиком. Св. Кирилл был патриархом Александрийским (этот пост он занял около 412 года и удерживал до самой своей смерти, последовавшей в 444 году); Несторий был патриархом Константинопольским. Спор разгорелся из-за вопроса о том, как относятся друг к другу божественное и человеческое естества Христа. Не воплотились ли в нем два лица — одно человеческое и другое божественное? Такова была точка зрения, которой придерживался Несторий. Если нет, то воплотилось ли в Христе лишь одно естество или в одном лице воплотились два естества — человеческое естество и божественное естество? В V столетии эти вопросы вызвали такие страсти и ярость, которые могут показаться почти невероятными. «Тайный и непримиримый раздор разъединил тех, кто выходил из себя от ужаса, что божественность и человечность Христа окажутся смешанными, и тех, кто страшился мысли о том, что они будут разделены»²

Св. Кирилл, поборник единства, был человеком фанатического рвения. Он использовал свое положение патриарха, чтобы вызвать погромы весьма значительной еврейской колонии в Александрии. Главное же, благодаря чему он может приписывать на славу, — это линчевание Гипатии, выдающейся женщины, которая в свой изуверский век придерживалась неоплатоновской философии и посвятила свои таланты математике. «Гипатию стащили с ее колесницы, раздели догола и потащили к церкви; отец Петр вместе с кучкой диких и бесчеловечных фанатиков безжалостно били ее, сдирали с ее костей мясо устричными раковинами и бросили ее трепещущее тело в огонь. Благовременная раздача денежных подарков приоста-

¹ Имеется в виду Шалон-на-Марне, в окрестностях которого произошла битва на так называемых Каталаунских полях — *Прим. перев.*

² Э. Гиббон, История упадка и разрушения Римской империи, М., 1885, гл. XLVII

новила производство следствия и избавила виновных от заслуженного наказания»¹. После этого философы больше не документировали Александрии.

Св. Кирилл пришел в великую скорбь, узнав, что Константинополь был соращен с пути истинного учениями своего патриарха Нестория, утверждавшего, что в Христе воплощены два лица — одно человеческое, а другое божественное. На этом основании Несторий осудил новый обычай называть богородицу «матерью божией»; богородица, заявлял он, была матерью лишь человеческого лица, божественное же лицо, которое и было богом, вообще не имело матери. По этому вопросу церковь раскололась: грубо говоря, епископы к востоку от Суэца поддерживали Нестория, а епископы к западу от Суэца поддерживали св. Кирилла. Для решения вопроса был созван собор, заседания которого должны были происходить в Эфесе в 431 году. Западные епископы явились первыми, заперли двери для опоздавших и второпях вынесли решение в пользу св. Кирилла, председательствовавшего на заседаниях собора. Это «шумное собрание епископов... представляется нам теперь, по прошествии тринадцати столетий, в почтенном виде Третьего вселенского собора»².

Результатом этого собора явилось то, что Несторий был осужден как еретик. Но он не покался, а основал секту несториан, которая приобрела многочисленных последователей в Сирии, да и на всем Востоке. Несколькими столетиями позднее несторианство оказалось настолько сильным в Китае, что, казалось, могло стать государственной религией. В Индии испанские и португальские миссионеры находили несториан даже в XVI столетии. Преследования, которым католическое правительство Константинополя подвергало несториан, имели своим результатом недовольство, облегчившее мусульманам завоевание Сирии.

Язык Нестория, своим красноречием совратившего столь многих людей, был выеден червями — так по крайней мере нас уверяют.

Эфес смирился с тем, что культ Артемиды был заменен культом богородицы, но продолжал питать к своей богине такое же безудержное рвение, как и во времена св. Павла. Говорили, что именно здесь, в Эфесе, богородица была погребена. В 449 году, уже после смерти св. Кирилла, синод, собравшийся в Эфесе, попытался пойти еще дальше в своем торжестве и благодаря этому впал в противоположную несторианству ересь, которая называется монофизитской ересью; она утверждает, что Христос имеет лишь одно естество. Если бы св. Кирилл дожил до времени Эфесского синода, он, несомненно, поддержал бы это воззрение и стал бы еретиком. Импе-

¹ Э. Гиббон, История упадка и разрушения Римской империи, М., 1885, гл. XLVII (стр. 230).

² Там же, стр. 239.

ратор поддержал синод, но папа наотрез отказался признать его решение. Дело кончилось тем, что папа Лев — тот самый, что отвратил от Рима удар Атиллы, — в год битвы при Шалоне (451 год) добился созыва вселенского собора в Халкедоне, который осудил монофизитов и окончательно установил ортодоксальную доктрину воплощения. Эфесский собор решил, что в Христе воплощено только одно *лицо*, Халкедонский же собор решил, что он существует в двух *естествах*: одном — человеческом и другом — божественном. Влияние папы было решающим фактором, обеспечивавшим принятие этого решения.

Монофизиты, как и несториане, отказались смириться. Египет почти поголовно принял их ересь, которая распространилась до Нила и проникла даже в Абиссинию. Ересь Египта, как и противоположная ересь Сирии, облегчила арабское завоевание. Ересь абиссинцев была использована Муссолини в качестве одного из предлогов завоевания их страны.

VI столетие дало четырех деятелей, сыгравших значительную роль в истории культуры: Боэция, Юстиниана, Бенедикта и Григория Великого. Им будут посвящены в основном оставшаяся часть данной главы и вся следующая глава.

Готское завоевание Италии не уничтожило полностью римской цивилизации. При Теодорихе, короле Италии и готов, гражданская администрация Италии состояла из одних римлян; Италия наслаждалась миром и религиозной терпимостью (почти до самого конца его правления); король сочетал в себе мудрость и силу. Он назначал консулов, сохранил римское право и поддерживал существование сената; во время своих поездок в Рим он прежде всего посещал здание сената.

Несмотря на то, что Теодорих был арианнином, до последних лет своего правления он поддерживал хорошие отношения с церковью. Но в 523 году император Юстин объявил арианство вне закона, и это привело Теодориха в ярость. Он имел основания для страха, ибо Италия придерживалась католицизма и вероисповедные симпатии побуждали ее принять сторону императора. Теодорих уверовал — основательно или безосновательно, — что против него составлен заговор, в который вовлечены и члены его собственного правительства. Это вызвало арест и казнь его министра — сенатора Боэция, книга которого «Об утешении философией» была написана как раз тогда, когда он находился в тюремном заключении.

Боэций является весьма своеобразной фигурой. На протяжении всего средневековья его читали и восторженно чтили, неизменно считая благочестивым христианином и относясь к нему почти так, как если бы он был одним из отцов церкви. На самом же деле книга Боэция «Об утешении философией», написанная в 524 году, когда он ожидал казни, проникнута чисто платоновским духом; она не доказывает, что Боэций не был христианином, но явно свидетельствует о том, что языче-

ская философия оказала на него гораздо большее влияние, чем христианская теология. Ряд богословских сочинений, приписываемых Боэцию, из которых наиболее значительным является труд о догмате троичности, многие авторитеты признают поддельными; но, по-видимому, именно благодаря этим сочинениям средние века смогли считать Боэция ортодоксальным мыслителем и перенять у него многие элементы платонизма, которые иначе вызвали бы подозрительное отношение.

Книга представляет собой чередование стихотворных и прозаических отрывков. Боэций от своего имени говорит прозой, а философия отвечает ему стихами. В какой-то мере это напоминает Данте, на которого Боэций, несомненно, оказал влияние в «*Vita Nuova*»¹.

Сочинение «Об утешении философией», которое Гиббон справедливо называет «неоценимым произведением», открывается утверждением, что Сократ, Платон и Аристотель — это истинные философы; стоики же, эпикурейцы и прочие — узурпаторы, которых невежественная толпа ложно приняла за друзей философии. Боэций заявляет, что он повиновался пифагорейской заповеди «следовать Богу» (заметьте, что он не говорит — *христианской* заповеди). Счастье, совпадающее с блаженством, является благом, а не наслаждением. Дружба признается «самым святым достоянием». Многие в нравственных наставлениях Боэция находятся в полном соответствии с учением стоиков, а в значительной мере и фактически заимствовано у Сенеки. В стихотворной форме дан краткий пересказ начальных разделов «Тимея». За этим следует пространное изложение чисто платоновской метафизики. Несовершенство, заявляет Боэций, есть недостаток, предполагающий существование совершенного образца. Боэций принимает отрицательную теорию зла, согласно которой зло заключается в отсутствии положительного начала. Затем он переходит к пантеизму, который должен был бы привести христиан в ужас, но почему-то никого не ужасает. Блаженство и бог, заявляет Боэций, являются двумя высочайшими благами и потому тождественны. «Люди обретают счастья, достигая свойств Божеских». — «Те, кто достигает свойств Божеских, становятся богами. Посему каждый счастливый есть Бог; правда, по природе Бог только один существует, чрез сопричастие же ничто не препятствует быть богами очень многим существам». «Совокупность, происхождение и причину всего того, к чему стремятся люди, справедливо полагают в добродетели». Может ли бог творить зло? Нет. Поэтому зло есть ничто, ибо бог может творить все. Добродетельные люди всегда могучи, а дурные — всегда немощны, ибо те и другие жаждут блага, но достигнуть его дано только людям добродетельным. Люди, погрязшие в пороках,

¹ «Новая жизнь» — Прим. перев

более несчастливы, когда они избегают кары, чем когда несут ее. (Заметьте, что это не могло быть сказано о каре в аду.) «В мудрых людях нет места для ненависти».

Тон книги обнаруживает большее сходство с тоном сочинений Платона, чем Плотина. У Бозция нет и следа суеверных представлений или болезненной впечатлительности своей эпохи, он не одержим чувством греха, не напрягает сверх меры свои силы, стремясь достигнуть недостижимого. Книгу проникает полнейшее философское спокойствие — такое безмятежное, что если бы она была написана на вершине благополучия, то мы могли бы почти упрекнуть Бозция в самодовольстве. Но написанная в тех условиях, в каких она действительно была создана, — в тюрьме, человеком, осужденным на смерть, — книга Бозция так же прекрасна, как последние минуты Сократа.

Сходные взгляды можно найти в литературе не раньше послеплютоновского времени. Я приведу *in extenso*¹ одну поэму, которая по своей философии не столь уж непохожа на «Опыт о человеке» Попа:

Если хочешь мира законы,
Громовержца² разум постигнуть,
В неба самую высь взгляни ты
Не мешает ведь Феб³ огнекрылый
И луны колеснице льдистой,
И медведица, что в зените
Изогнулась в прыжке внезапном,
Не желает в закатном звезды
Утопить глубочайшем море,
Погрузить их не хочет в пламя
Каждый раз ведь вечера тени
Возвещает нам Веспер⁴, за ним же
Люцифер⁵ — свой день благодатный
Так любовь взаимная правит
Всей вселенной вечным порядком,
Нет раздоров средь звезд небесных
Все стихии живут согласно —
Суша с морем, тепло и холод, —
Уступая поочередно
То одной, то другой дорогу
К небу пламя легко уходит,
А земля тяжело садится
Потому же весной душистой

¹ *In extenso* (лат.) — в пространном извлечении — *Прим перев*

² Громовержца, то есть Юпитера — *Прим перев*

³ Феб, он же Аполлон или Гелиос, то есть Солнце — *Прим перев*

⁴ Веспер — вечерняя звезда, Венера

⁵ Люцифер — носитель света, одно из прежних названий Венеры, утренняя звезда, в христианской мифологии — сатана, повелитель ада, бог зла — *Прим перев*

Дышит все кругом ароматом,
 Сушит лето зноем Цереру¹,
 Осень платит сполна плодами,
 Хлещут ливни зимой за нею.
 Все живет, что и дышит в мире —
 Этой мерой разумной живо.
 И все то, что нам жизнь рождает, —
 Все уносит смерть напоследок.
 Но бразды между тем рукою
 Держит крепко Творец всевышний,
 Царь, владыка, источник жизни —
 Он судья всего справедливый,
 Возбудитель движенья, опора
 Заблуждающихся и нестойких.
 Если он на путь не направит
 Верный снова тела по орбитам,
 То тогда этот стойкий порядок
 Вмиг расщеплется в самой основе
 Всем твореньям любовь присуща,
 Все к добру они тянутся вечно,
 Как к единственной мыслимой цели
 Не иначе жить они могут,
 Как прийти к бытия основаниям².

Боэций до конца оставался другом Теодориха. Отец его был консулом, сам он был консулом, и консулами были два его сына. Тесть Боэция, Симмах (приходившийся, вероятно, внуком тому Симмаху, который столкнулся с Амвросием из-за статуи Победы), играл важную роль при дворе готского короля. Теодорих использовал Боэция для реформы монетной системы, а также для того, чтобы поражать менее искушенных варварских королей такими штуками, как солнечные и водяные часы. Вполне возможно, что свобода от суеверий не была таким исключительным явлением в римских аристократических родах, каким она была во всякой иной среде; но сочетание этой свободы с большой ученостью и рвением ради общественного блага были в этот век явлением из ряда вон выходящим. На протяжении огромного периода, охватывающего два преды-

¹ Церера, дочь Сатурна и Опы, сестра Юпитера и Плутона, мать Прозерпины, богиня земледелия и хлебных плодов, празднества которой отличались таинственными обрядами. — *Прим. перев.*

² Приведенное стихотворение взято из книги IV произведения Боэция «Об утешении философией» («De consolatione philosophiae»). Все произведение Боэция (пять книг) состоит из 39 стихотворных и 39 прозаических глав, чередующихся между собой. В книге IV — семь стихотворных глав. Приведенное стихотворение по порядку шестое. В подлиннике стихотворение написано неправильным пиндаровским размером: VV — / VV — / — VV / — V — *Прим. перев.*

Перевод этого стихотворного отрывка из Боэция с латинского подлинника и примечания к нему выполнены *М. Н. Цетлиным* — *Прим. ред.*

душих и десять последующих столетий, я не могу назвать ни одного европейского ученого мужа, который был бы в такой же мере свободен от суеверия и фанатизма, как Боэций. Заслуги его были не только негативного порядка; его взгляд на мир был величественным, беспристрастным и возвышенным. Боэций составил бы украшение любого века, но для того века, когда он жил, он является особенно поразительной фигурой.

Средневековая репутация Боэция частично была обязана своим существованием тому, что его считали мучеником, пострадавшим от преследования ариан, — взгляд, который возникнет через двести или триста после его смерти. В Павии Боэция даже считали святым, но в действительности он не был канонизирован. Какая ирония: Кирилл был святой, для Боэция же места в сонме святых не нашлось!

Два года спустя после казни Боэция умер и Теодорих. В следующем году императором стал Юстиниан. Он правил до 565 года и за это долгое время сумел наделать много зла и лишь кое-что хорошее. Славой своей Юстиниан обязан главным образом, конечно, своим «Дигестам». Но я не решаюсь касаться этой темы, являющейся компетенцией юристов. Юстиниан был человеком глубокого благочестия, которое он ознаменовал тем, что два года спустя после своего вступления на престол закрыл философские школы в Афинах, в которых продолжало господствовать язычество. Изгнанные философы отправились в Персию, где они встретили милостивый прием со стороны шаха. Но их ужаснули — в большей мере, заявляет Гиббон, чем это приличествовало философам, — персидские обычаи многоженства и кровосмешения, и поэтому они возвратились обратно на родину, где канули в Лету. Через три года после совершения этого подвига (532 год) Юстиниан предпринял другой, более достойный похвалы: строительство собора св. Софии. Собора св. Софии мне видеть не доводилось, но я видел относящиеся к тому же времени изумительные мозаики в Равенне, среди которых имеются портреты Юстиниана и его жены, императрицы Феодоры. Оба они отличались отменным благочестием, хотя Феодора была женщиной легкого поведения, которую Юстиниан подобрал в цирке. Еще хуже было то, что она склонялась к монофизитству.

Но довольно сплетен. Сам император, я счастлив заявить, отличался безупречной ортодоксией, если не считать дела о «трех главах». Это был каверзный спор. Халкедонский собор признал ортодоксальными взгляды трех отцов церкви, которых подозревали в несторианстве; Феодора, как и многие другие, приняв все постановления собора, это постановление отказалась принять. Западная церковь непреклонно поддерживала все постановления собора, и императрице пришлось вступить в борьбу с папой. Юстиниан не чаял души в своей Феодоре, и после ее смерти, последовавшей в 548 году, она стала для

него тем же, чем был для королевы Виктории ее покойный супруг. В конце концов это даже привело Юстиниана к ереси. Его современник, историк Евагрий, пишет: «Получив к концу жизни возмездие за свои злодеяния, он отправился искать заслуженную им справедливость пред судилище ада».

Юстиниан задался целью вернуть под власть империи все те территории Западной империи, какие удастся отвоевать у варваров. В 535 году он вторгся в Италию и на первых порах добился в войне против готов быстрых успехов. Католическое население радостно приветствовало Юстиниана, и он вступил в Италию как представитель Рима против варваров. Но готы собрались с силами, и война затянулась на 18 лет, в течение которых Рим, да и Италия в целом пострадали гораздо больше, чем за весь период варварских нашествий.

Рим пять раз переходил из рук в руки — трижды его брали византийцы и дважды готы — и был низведен до положения захудалого городка. Та же картина наблюдалась в Африке, которую Юстиниану тоже удалось более или менее отвоевать у варваров. На первых порах его армии встретили радостный прием, но затем населению пришлось убедиться в продажности византийской администрации и разорительности византийского налогообложения. В конце концов многие жители уже жаждали возвращения готов и вандалов. Церковь, однако, до последних лет правления Юстиниана непоколебимо поддерживала императора как представителя ортодоксии. Попыток отвоевания Галлии Юстиниан даже не предпринимал, частично из-за дальности расстояния, но частично и потому, что франки сами держались ортодоксии.

В 568 году, три года спустя после смерти Юстиниана, Италия подверглась вторжению нового, необычайно свирепого германского племени — лангобардов. Войны между ними и византийцами продолжались с перерывами двести лет, почти до времени Карла Великого. Постепенно византийцы утрачивали одно свое владение в Италии за другим; на юге, кроме того, им пришлось столкнуться с сарацинами. Рим формально оставался в зависимости от Византии, и папы относились к восточным императорам с должным почтением. Но на большей части территории Италии, после того как она подверглась вторжению лангобардов, императоры сохранили очень мало власти или вовсе утратили ее. Именно этот период погубил итальянскую цивилизацию. Венеция была основана беглецами с территорий, занятых лангобардами, а не беженцами, спасавшимися от Аттилы, как утверждает традиция.

Глава VI

СВ. БЕНЕДИКТ И ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ

То немногое, что уцелело от культуры древнего Рима в обстановке всеобщего упадка цивилизации, наступившего во время нескончаемых войн VI и последующих столетий, было сохранено в первую очередь церковью. Но роль эту церковь выполняла весьма несовершенно, ибо даже крупнейшие церковники того времени находились во власти фанатизма и суеверия, и светское знание пользовалось дурной славой. Тем не менее церковные учреждения образовали прочный остов, в рамках которого в более поздний период стало возможно возрождение знания и цивилизованных искусств.

Для того периода, который мы рассматриваем в настоящей главе, особого внимания заслуживают три направления деятельности церкви: во-первых, монашеское движение; во-вторых, рост влияния папства, особенно в правление Григория Великого; и, в-третьих, обращение варваров из язычества в христианство при помощи миссий. Каждого из этих моментов я вкратце коснусь в той последовательности, в какой они были названы.

Монашеское движение зародилось одновременно в Египте и Сирии примерно в начале IV столетия. Оно приняло двоякую форму — отшельников-одиночек и монастырей. Св. Антоний, первый отшельник, родился в Египте около 250 года и удалился от мира около 270 года. Целых 15 лет он прожил в одиночестве в хижине близ своих родных мест; затем еще 20 лет — в отдаленном уединенном месте в пустыне. Но слава св. Антония распространилась, и толпы людей жаждали услышать его пастырское слово. Это привело к тому, что около 305 года он оставил свое уединение, чтобы учить людей и побуждать их принять отшельнический образ жизни. Св. Антоний придерживался строжайшего аскетизма, сократив пищу, питье и сон до минимума, необходимого для поддержания жизни. Дьявол беспрестанно осаждал его похотливыми видениями, но он мужественно противостоял злонамеренным проискам сатаны. В последние годы жизни св. Антония Фиваиду¹ наводнили отшельники, которые были вдохновлены его примером и его наставлениями.

Несколько лет спустя — около 315 или 320 года — другой египтянин, Пахомий, основал первый монастырь. Монахи вели здесь совместную жизнь, без частной собственности, с общими

¹ Пустыня близ египетских Фив

трапезами и общими религиозными ритуалами. Именно в этой форме, а не в той, начало которой положил св. Антоний, монашество завоевало христианский мир. В монастырях, происхождение которых связано с именем Пахомия, монахи много трудились, преимущественно на сельскохозяйственных работах, вместо того чтобы убивать все свое время на борьбу с искушениями плоти.

Примерно в то же время монашество возникло в Сирии и Месопотамии. Здесь аскетизм принял даже еще более крайние формы, чем в Египте. Св. Симеон Столпник и другие столпы отшельничества были сирийцами. Именно с Востока монашество проникло в страны греческого языка, в чем главная заслуга принадлежала св. Василию (ок. 360 года.) Основанные им монастыри придерживались менее строгого аскетизма; при них имелись сиротские приюты и школы для мальчиков (причем не только для тех, кто намеревался стать монахом).

На первых порах монашество было стихийным движением, которое находилось совершенно вне церковной организации. Примирил церковников с монашеством св. Афанасий. Частично благодаря его влиянию установилось правило, что монахи должны быть священниками. Он же во время своего пребывания в Риме в 339 году перенес движение на Запад. Много сделал для развития монашеского движения св. Иероним, а св. Августин перенес его в Африку. Св. Мартин Турский основал первые монастыри в Галлии, св. Патрик — в Ирландии. В 566 году св. Колумбан основал Ионский монастырь. Первое время, пока монахи не были включены в церковную организацию, они были источником смуты. Прежде всего нельзя было отличить истинных аскетов от тех людей, которые, будучи лишены средств к существованию, нашли монашескую жизнь относительно привольной. Другим источником затруднений было то, что монахи оказывали сильную поддержку своему любимому епископу, вынуждая синоды (и почти вынуждая соборы) впадать в ересь. Эфесский синод (не собор), вынесший решение в пользу монофизитов, был во власти терроризировавших его монахов. Если бы папа не выступил против этого решения, победа монофизитов могла бы оказаться долговечной. Позднее такие смуты больше не возникали.

По-видимому, монахини появились раньше, чем монахи: не позднее середины III столетия. Некоторые из них замуровывали себя в гробницах.

На чистоту смотрели с отвращением. Вшей называли «божьими жемчужинами» и считали признаком святости. Святые, как мужского, так и женского пола, обычно кичились тем, что вода никогда не касалась их ног, за исключением тех случаев, когда им приходилось переходить вброд реки. В более поздние столетия монахи служили многим полезным целям: они были искусными земледельцами, а некоторые из них поддерживали или

возрождали традицию знания. Но в начале монашеского движения, особенно в отшельнической его ветви, ничего этого не было. Большинство монахов совершенно не трудились, никогда ничего не читало, кроме того, что предписывала религия, а добродетель понимали исключительно в отрицательном смысле, как воздержание от греха, в первую очередь от грехов плоти. Правда, св. Иероним взял с собой в пустыню свою библиотеку, но позднее и он признал это грехом.

Наиболее значительной фигурой западного монашества является св. Бенедикт, основатель бенедиктинского ордена. Он родился около 480 года близ Сполето, в знатной умбрийской семье; в возрасте 20 лет он бежал от роскоши и наслаждений Рима в уединенную пещеру, где прожил три года. В дальнейшем св. Бенедикт вел менее уединенную жизнь, а около 520 года основал знаменитый монастырь Монте Кассино, для которого составил «бенедиктинский устав». Этот устав был приурочен к западным условиям и не требовал такого строгого аскетизма, какой был обычным среди монахов Египта и Сирии. Монахи того времени старались превзойти друг друга в аскетических крайностях, и тот, кто превосходил всех в подобном никчемном соревновании, почитался столпом святости. Св. Бенедикт положил этому конец, предписав, что аскетические лишения, выходящие за рамки устава, можно исполнять только с разрешения аббата. Аббат был наделен большой властью: он выбирался пожизненно и (в пределах устава и в рамках ортодоксии) пользовался правом почти деспотической власти над своими монахами, которым уже не разрешалось, как прежде, переходить из своего монастыря в другой, когда они того желали. В более поздние времена бенедиктинцы прославились ученостью, но на первых порах все их чтение ограничивалось религиозно-служебной литературой.

Организации живут своей собственной жизнью, независимой от целей, установленных их основателями. Наиболее разительным примером этого факта служит католическая церковь, которая повергла бы в изумление не только Иисуса, но даже Павла. Другим, хотя и менее значительным примером того же факта является бенедиктинский орден. Монахи принимают обеты бедности, послушания и целомудрия. По этому поводу Гиббон замечает: «Я где-то слышал или читал, что один бенедиктинский аббат сделал следующее признание: «Мой обет бедности доставил мне ежегодный доход в сто тысяч крон; мой обет повиновения возвысил меня до положения самодержавного государя». Не помню, что доставил ему обет целомудрия»¹. Но отход ордена от целей своего основателя заслуживал сожаления отнюдь не во всем. Это верно, в частности, относительно

¹ Э Гиббон, История упадка и разрушения Римской империи, ч. IV, М., 1884, стр. 131, третье примечание.

знания. Библиотека Монте Кассино пользуется всеобщей славой, и в различных отношениях мир многим обязан ученым вкусам позднейших бенедиктинцев.

Св. Бенедикт жил в Монте Кассино с момента основания монастыря и до самой своей смерти, последовавшей в 543 году. Незадолго до того, как Григорий Великий (сам принадлежавший к бенедиктинскому ордену) стал папой, монастырь был разграблен лангобардами. Монахи бежали в Рим; но когда ярость лангобардов улеглась, они возвратились в Монте Кассино.

Из диалогов папы Григория Великого, написанных в 593 году, мы узнаем многое и о св. Бенедикте. Он «был воспитан в Риме в изучении свободных наук. Но так как он видел, что многие от того знания впадают в распущенную и развращенную жизнь, он извлек свою стопу, которой, так сказать, уже ступил в мир, дабы, погрязнув без меры в знакомство с его наукой, и самому не пасть в эту опасную и безбожную пропасть. Посему, презревши занятие науками, он оставил дом и отцовское достояние и с непоколебимым решением угождать единому Богу устремился на поиски такого места, где он мог бы достичь исполнения своего святого желания. С этими мыслями он направился в путь, наставляемый ученым невежеством и наделенный неученой мудростью»

Св. Бенедикт сразу обрел дар творить чудеса. Первым из совершенных им чудес была починка рваного сита при помощи молитвы. Жители того места, где это произошло, повесили сито над церковной дверью, и оно «много лет оставалось там пред глазами всех и даже до настоящего нашествия лангобардов висело у церковных дверей». Оставив сито, св. Бенедикт удалился в свою пещеру, о существовании которой никто не знал, кроме одного друга, тайно снабжавшего его едой; последний спускал еду на веревке, к которой был привязан колокольчик, звоном своим дававший знать святому, когда ему приносили трапезу. Но сатана бросил в веревку камень, оборвав ее вместе с колокольчиком. Тем не менее замысел врага человечества, надеявшегося прервать снабжение святого едой, был расстроен.

Когда Бенедикт пробыл в пещере столько, сколько входило в расчеты бога, господь наш явился в видении в день воскресения Христова одному священнику, раскрыл ему местопребывание отшельника и повелел разделить свое пасхальное пиршество со святым. В то же самое время св. Бенедикта нашли пастухи. «Сначала, когда они увидели его между кустарниками, одетого кожей, они воистинно сочли его за зверя; но потом, узнав поближе служителя Божия, многие благодаря ему оставили свои зверские мысли и обратились к милосердию, благочестию и вере».

Как и другие отшельники, Бенедикт мучился от искушений плоти. «Во время оно видел он женщину, которую злой дух

привел пред очи его ума и видом ее так распалил похотью душу служителя Божия, что пламень страсти едва уместился в его сердце и, увлекаемый страстию, он почти желал уже оставить пустыню. Но вдруг, по благодати Божией, он опомнился и, узрев неподалеку густые заросли шиповника и кусты крапивы, сорвал с себя одежду и бросился в самую их гущу; долго валялся он среди кустов, а когда поднялся, вся кожа и мясо на нем были изодраны до ужаса. Но через раны тела он исцелил в себе раны души».

Слава св. Бенедикта широко распространилась, и монахи одного монастыря, аббат которого незадолго перед тем умер, стали усердно просить его быть у них новым аббатом. Он внял их мольбе, но стал требовать от них соблюдения строжайшей добродетели; это привело монахов в такую ярость, что они решили отравить его, примешав в вино яд. Но св. Бенедикт совершил над стаканом крестное знамение — и стакан разлетелся в куски, после чего св. Бенедикт возвратился в пустыню.

Чудо с ситом было не единственным практически полезным чудом, сотворенным св. Бенедиктом. Однажды благочестивый гот расчищал садовыми ножницами кусты шиповника, вдруг железка слетела с рукояти и упала в глубокую воду. Когда гот рассказал о случившемся святому, тот бросил рукоять в воду, после чего железо выплыло на поверхность и само собой прекрепилось к рукояти.

Соседний священник, завидуя славе святого мужа, послал ему хлеб, испеченный с ядом. Но Бенедикт чудесным образом распознал, что хлеб отравлен. У него было обыкновение кормить хлебом одного ворона, и, когда в тот день ворон прилетел, святой обратился к нему со словами: «Во имя Иисуса Христа, Господа нашего, возьми этот хлеб и унеси в такое место, где бы никто из людей не мог найти его». Ворон повиновался, а по возвращении получил обычную часть хлеба. Дурной священник, видя, что он не смог убить тело Бенедикта, решил погубить его душу и послал в монастырь семь обнаженных девиц. Святой испугался, как бы это искушение не склонило к греху кого-нибудь из его еще молодых монахов, и потому сам покинул монастырь, чтобы ничто более не могло побуждать священника к подобным поступкам. Но в комнате священника обвалился потолок и задавил его насмерть. Один из монахов на радостях поспешил вслед за Бенедиктом, чтобы сообщить ему об этом происшествии и просить возвратиться в монастырь. Бенедикт оплакал смерть грешника, а за то, что монах радовался гибели грешника, наложил на этого монаха епитимью.

Григорий повествует не только о чудесах, но время от времени рассказывает и о фактах из жизни св. Бенедикта. Основав двенадцать монастырей, он прибыл в конце концов в Монте Кассино; здесь было капище, в котором жители окрестных мест продолжали, по обычаю язычников, воздавать божеские

почести Аполлону. «Даже в то время безумная толпа неверных приносила мерзкие жертвы». Бенедикт ниспроверг жертвенник, капище превратил в церковь, а окрестных язычников обратил в христианство. Сатана был разъярен:

«Но древний враг рода человеческого не мог спокойно перенести сего: он не тайно, не во сне, но открыто уже явился пред очами сего святого отца и громкими стенаниями оплакивал свою потерю, так что шум, им производимый, слышали и монахи, хотя и не видели образа его. Но этот враг, как сказывал достоуважаемый отец своим ученикам, явился телесным очам его страшный и свирепый; казалось, что он хочет своим огненным ртом и пылающими глазами растерзать его в клочья. Что же говорил дьявол, все монахи и сами слышали. Прежде всего он назвал его по имени; когда же святой муж не ответил врагу, дьявол тотчас стал изрыгать хулы на него. Ибо, крича: «Бенедикт, Бенедикт!» — и не слыша от него никакого ответа, тотчас закричал: «Проклятый, а не благословенный!»¹ Чго я тебе дался? Почему ты преследуешь меня?» На этом рассказ обрывается; надо думать, что сатана в отчаянии капитулировал.

Я привел довольно пространные выдержки из диалогов Григория, потому что они имеют тройное значение. Во-первых, они являются нашим главным источником для изучения биографии св. Бенедикта, устав которого стал образцом для всех западных монастырей (кроме ирландских или тех, что были основаны ирландцами). Во-вторых, диалоги Григория дают живую картину духовной атмосферы, царившей среди наиболее культурных людей конца VI столетия. В-третьих, автором этих диалогов был папа Григорий Великий — четвертый и последний доктор западной церкви и в политическом отношении один из наиболее выдающихся пап. К нему мы и должны теперь обратить свое внимание.

Преподобный У. Х. Хаттон, архидиакон Нортгемптона², настаивает на том, что Григорий был величайшей личностью VI столетия; единственными претендентами, которые могли бы, по его словам, оспаривать это положение у Григория, являются Юстиниан и св. Бенедикт. Нельзя не согласиться с тем, что все эти три деятеля оказали глубокое влияние на последующие столетия: Юстиниан — своим кодексом (но не своими завоеваниями, оказавшимися эфемерными); Бенедикт — своим монастырским уставом; и, наконец, Григорий — увеличением власти папства, что явилось результатом его политики. В цитированных мною диалогах Григорий предстает глуповатым и легковверным, но как политик он был проницателен, деспотичен и от-

¹ В оригинале игра слов — «maledicte, non benedicte!», основанная на этимологической связи слов Benedictus (Бенедикт) и benedictus (благословенный) — *Прим. перев.*

² «Cambridge Medieval History», Vol. II, ch. VIII.

лично отдавал себе отчет, чего можно достичь в том сложном и переменчивом мире, в котором ему приходилось действовать. Этот контраст поразителен; но наиболее выдающиеся люди действия зачастую не блещут особым умом.

Григорий Великий, первый папа, носивший это имя, родился в Риме около 540 года в богатой и знатной семье. Есть основания предполагать, что дед его, после того как стал вдовцом, занимал папский престол. Сам Григорий в молодости владел дворцом и огромными богатствами. Он получил образование, которое по тем временам считалось хорошим, хотя оно не включало знания греческого языка; языком этим он так никогда и не овладел, несмотря на то, что прожил шесть лет в Константинополе. В 573 году Григорий занимал пост префекта города Рима. Но религия предъявила на него свои права: он отказался от своего поста, роздал богатство на основание монастырей и благотворительные цели, а дворец свой превратил в монашескую обитель, сам вступив в орден бенедиктинцев. Григорий предавался религиозным размышлениям, а также аскетическим лишениям, которые постоянно ставили под угрозу его здоровье. Однако папа Пелагий II прослышал о политических талантах Григория и послал его в качестве своего посла в Константинополь, в формальной зависимости от которого Рим находился со времени Юстиниана. Григорий прожил в Константинополе с 579 до 585 года, представляя папские интересы при императорском дворе и папскую теологию в спорах с восточными церковниками, которые всегда были более склонны к ереси, чем церковники Запада. Как раз в это время Константинопольский патриарх придерживался ошибочного мнения, согласно которому при воскресении наши тела будут неосязаемыми; но Григорий спас императора от принятия этого воззрения, представлявшего собой явное отклонение от истинной веры. Однако ему не удалось убедить императора предпринять военный поход против лангобардов, что было главной задачей его миссии.

Пять лет (585—590) Григорий провел в качестве главы своего монастыря. Затем папа скончался, а Григорий стал его преемником. Времена были трудные, но именно благодаря царившему тогда хаосу они открывали большие возможности перед талантливым политиком. Лангобарды опустошали Италию, Испания и Африка пребывали в состоянии анархии, вызванной немощностью византийцев, упадком государства вестготов и грабительскими набегами мавров. Франция была ареной войны между Севером и Югом. Британия, которая под властью римлян придерживалась христианства, со времени вторжения саксов вернулась в лоно язычества. Продолжали существовать остатки арианства, да и ересь «трех глав» отнюдь не исчезла бесследно. Бурные времена заражали даже епископов, многие из которых вели далеко не примерный образ жизни.

Симония была обыденным делом и оставалась кричащим злом вплоть до второй половины XI столетия.

Все эти источники неурядиц встретили в лице Григория энергичного и проницательного врага. До его понтификата епископ Римский, хотя за ним и признавалось первенство в церковной иерархии, не пользовался никакой юрисдикцией за пределами своей епархии. Например, св. Амвросий, который находился в наилучших отношениях с папами своего времени, безусловно, никогда не считал себя в какой бы то ни было мере подчиненным их власти. Григорию частично благодаря его личным качествам, частично же благодаря царившей в те времена анархии удалось успешно утвердить власть епископа Римского, которая была признана церковниками на всем Западе и даже, хотя и в меньшей мере, на Востоке. Григорий осуществлял эту власть в основном посредством писем, которые он направлял епископам и светским правителям во все концы римского мира, но также и другими методами. Его книга «Правило пастырское», содержащая наставления епископам, пользовалась огромным влиянием на протяжении всего раннего средневековья. Она была задумана как руководство в том, как должны исполнять свои обязанности епископы, и именно в качестве такого руководства получила признание. Первоначально Григорий написал свою книгу для епископа Равеннского и послал ее также епископу Севильскому. В правление Карла Великого она вручалась всем епископам, когда их посвящали в сан. Альфред Великий перевел книгу Григория на англосаксонский язык. На Востоке она распространялась в греческом переводе. В своем руководстве Григорий дает епископам здравые, чтобы не сказать поразительные, наставления, вроде того, что они не должны пренебрегать своими обязанностями. Он указывает им также, что они не должны осуждать своих правителей, но должны беспрестанно напоминать им об опасностях адского огня, если они не будут следовать наставлениям церкви.

Необычайный интерес представляют письма Григория, ибо они не только раскрывают его личность, но и дают картину века, в который он жил. К корреспондентам своим (кроме писем, адресованных императору и придворным византийским дамам) Григорий обращается в тоне директора школы: иногда наставительно, часто порицательно и никогда не обнаруживая ни малейшего сомнения относительно своего права отдавать повеления.

Возьмем в качестве примера письма, относящиеся к одному году (599). Первое письмо обращено к епископу Кальяри (в Сардинии), который, несмотря на свои преклонные годы, был дурным пастырем. В письме, в частности, говорится: «Мне было поведано, что в воскресный день, прежде чем отслужить праздничную мессу, ты отправился в поле, дабы вспахать жниво подателя сего письма... А также, что после окончания

праздничной мессы ты не убоялся вырвать межевые знаки сего владения... Мы желаем пощадить твои седые волосы, а потому упреждаем: одумайся, наконец, старе, воздержись от столь легкомысленного поведения и столь злонамеренных деяний». Одновременно Григорий обращается по тому же вопросу к светским властям Сардинии. Упомянутый епископ заслуживает, далее, укора за то, что он взимает налог за проведение похорон, и еще за то, что с его разрешения новообращенный еврей поместил крест и икону богоматери в синагоге. Кроме того, о нем и других сардинских епископах стало известно, что они путешествовали без соизволения своего архиепископа; с этим надо покончить. Затем следует необычайно резкое письмо проконсулу Далмации, в котором, среди прочего, говорится: «Мы не усматриваем, в чем ты выполняешь свой долг перед Богом или людьми»; и далее: «Когда ты бы действительно искал нашего расположения, как в том уверяешь, то ты должен был бы всем сердцем и всею душою, со слезами на очах, подобающим образом выполнять свой долг перед Спасителем в таких делах, как эти». Не знаю уж, в чем провинился несчастный.

Следующее письмо обращено к Каллинику, экзарху Италии, которого Григорий поздравляет с победой над славянами и наставляет, как вести себя по отношению к еретикам Истрии, совратившимся с пути истинного в вопросе о «трех главах». По этому же вопросу Григорий обращается к епископу Равеннского. Один-единственный раз, в порядке исключения, мы обнаруживаем письмо епископу Сиракузскому, в котором Григорий защищается от нападок, вместо того чтобы нападать самому. Спор разгорелся по вопросу первостепенной важности, а именно — следует ли в известный момент мессы произносить «аллилуйя». Григорий заявляет, что установленный им обычай принят не из раболепия перед византийцами, как намекает епископ Сиракузский, а заимствован у самого св. Иакова через посредство блаженного Иеронима. Те же, кто думал, будто Григорий безмерно раболепствовал перед греческим обычаем, были поэтому неправы. (Подобный вопрос явился одной из причин схизмы старообрядцев в России.)

Ряд писем обращен к варварским королям мужского и женского пола. Брунгильда, франкская королева, выразила желание, чтобы одному французскому епископу был передан паллий¹, и Григорий от всей души готов был удовлетворить ее просьбу; но, на несчастье, посланный ею эмиссар оказался схизматиком. Агилульф, лангобардскому королю, Григорий

¹ Паллий — составная часть облачения Римского епископа; позднее стал вручаться папой всем архиепископам, а в виде особой милости — и отдельным епископам. — *Прим. перев.*

шлет поздравительное письмо по случаю заключения мира. «Ибо если бы, к несчастью, мир не был заключен, что иное могло бы последовать с грехом и уроном для обеих сторон, кроме пролития крови несчастных земледельцев, трудом которых кормимся и мы и вы?» Одновременно Григорий пишет жене Агилульфа, королеве Теодолинде, увещевая ее воздействовать на своего супруга, чтобы он твердо держался пути добра. Григорий снова обращается к Брунгильде, чтобы осудить две вещи в ее королевстве: во-первых, миряне сразу возводятся в сан епископа, без испытательного срока в качестве рядового священника; во-вторых, евреям разрешают иметь рабов-христиан. К Теодориху и Теодоберту, франкским королям, Григорий пишет, что ему хотелось бы, учитывая примерное благочестие франков, говорить им одни лишь приятные вещи, но он не может молчать по поводу того, что в их королевстве царит симония. В новом письме Григорий указывает на несправедливость, учиненную епископу Туринскому.

Одно письмо к варварскому королю выдержано от начала до конца в тоне похвалы; оно обращено к Рихарду, королю вестготов, который был арианином, но в 587 году перешел в католичество. За это папа шлет ему в награду «вместе со своим благословением маленький ключик с преосвященнейшего тела блаженного апостола Петра, еще хранящий следы железа от его цепей; и пусть то, что сковывало выю апостола, причиняя ему муки, освободит твою выю от всех грехов». Я надеюсь, что подарок Григория понравился его величеству.

Епископа Антиохийского Григорий предупреждает против решений еретического синода в Эфесе; далее он сообщает ему, что «слуха нашего достигло, что в церквах Востока никто не может получить духовного сана, не дав взятки»; епископ обязан исправить это положение, используя все, что имеется в его распоряжении. Епископа Марсельского Григорий корит за то, что он уничтожил иконы, которым поклонялись верующие: правда, поклоняться иконам дурно, но тем не менее иконы — вещь полезная, и относиться к ним нужно уважительно. Двух галльских епископов Григорий корит за то, что женщину, ставшую монахиней, позднее силой заставили выйти замуж. «Когда вы будете так вести себя... вас надо будет назвать не пастырями, а наемниками».

Приведенное выше — лишь небольшая часть писем, относящихся к одному году. Не удивительно, что Григорий не находил времени для религиозных размышлений, на что он сетует в одном письме (СХХI), относящемся к тому же году.

Григорий не питал никакой симпатии к светскому знанию. Обращаясь к Дезидерию, епископу Вьенна (во Франции), он пишет:

«Слуха нашего достигло, что мы и выговорить не можем без стыда, будто твое Братство имеет (то есть что ты имеешь)

обыкновение разъяснять грамматику отдельным лицам. Дело сие представляется нам столь неподобающим и предосудительным, что чувства, которые мы выразили прежде, обратились в нас в стоны и скорбь, ибо нельзя одними и теми же устами воздавать хвалу Христу и воздавать хвалу Юпитеру... И поелику особенно отвратительно это, когда в том упрекают священника, нужно точно и правдиво разузнать, воистину ли дело было так или нет».

Этой враждебности к языческому знанию церковь придерживалась по меньшей мере четыре столетия, до времени Герберта (Сильвестра II). И только начиная с XI столетия церковь сменила в отношении знания свой гнев на милость.

К императору Григорий относится гораздо более почтительно, чем к варварским королям. Обращаясь к одному из своих константинопольских корреспондентов, он заявляет: «Что бы ни пожелал благочестивый император, что бы он ни повелел исполнить, — все в его власти. Как он решает, так и быть должно. Только пусть он не понуждает нас впутываться в дело о низложении [ортодоксального епископа] Мы будем следовать всем его решениям, когда они согласны с церковным правом. Когда же решения императора не согласны с церковным правом, мы будем терпеть их, насколько это возможно, чтобы не впасть самим в грех». Когда в результате мятежа, предводительствуемого неизвестным сотником Фокой, император Маврикий был свергнут с престола, этот выскочка захватил трон, на глазах отца убил пять сыновей Маврикия, а затем казнил и самого старого императора. Фока, конечно, был коронован Константинопольским патриархом, у которого не было иного выбора, кроме смерти. Более поразительно то, что Григорий из своей относительно безопасной римской дали писал узурпатору и его супруге письма, полные самой низкой лести. «Между королями варваров, — пишет он, — и императорами Римской империи существует та разница, что короли варваров властвуют над рабами, императоры же Римской империи — над свободными... Да хранит Всемогущий Бог во всех мыслях и делах сердце вашего благочестия (то есть вас) в руцех Своей благодати; и да направляет все, что вершится справедливо и милосердно, Святой Дух, обитающий в вашей груди». А супруге Фоки, императрице Леонтии, Григорий пишет: «Какие уста в состоянии выговорить, какой ум — осмыслить ту великую благодарность, коей мы обязаны Всемогущему Богу за блаженство вашего правления, освободившего наши выи от невыносимо сурового и долгого бремени и сызнова сделавшего ярмо императорской власти мягким и легким». Можно подумать, что Маврикий был извергом; на самом деле он был добросердечным старцем. Апологеты оправдывают Григория тем, что он ничего не знал о зверствах, совершенных Фокой; но ведь ему, безусловно, было известно, как обычно вели себя византийские

узурпаторы, и он не дождался, чтобы удостовериться, составлял ли Фока исключение.

Важной составной частью процесса роста влияния церкви являлось обращение язычников в христианство. Готы были обращены еще до конца IV столетия Ульфилем, или Ульфилой, к несчастью — в арианство; арианство было также религией вандалов. Однако после смерти Теодориха готы постепенно перешли в католичество; как мы уже видели, еще при жизни Григория король вестготов принял ортодоксальное вероучение. Франки стали придерживаться католицизма со времени Хлодвига. Ирландцы были обращены в христианство еще до падения Западной империи св. Патриком, провинциальным дворянином из Сомерсетшира¹, который жил среди них с 432 года до самой своей смерти, последовавшей в 461 году. В свою очередь ирландцы сделали многое для христианизации Шотландии и северной Англии. Крупнейшим миссионером на этом поприще был св. Колумба; велики были заслуги и св. Колумбана, который писал Григорию длинные письма о сроке наступления пасхи и по другим столь же важным вопросам. Обращение в христианство Англии, не считая Нортумбрии, было предметом особых забот Григория. Общеизвестен рассказ о том, как еще до своего вступления на папский престол Григорий увидел на рынке рабов в Риме двух юношей с прекрасными волосами и голубыми глазами; когда ему сказали, что это англы, он ответил: «Нет, ангелы». Когда же Григорий стал папой, он направил в Кент для обращения англов св. Августина. В переписке Григория имеется много писем к св. Августину, королю англов Этельберту и другим лицам, касающихся деятельности миссии. Григорий предписывает не разрушать в Англии языческие храмы, а разрушать лишь идолов и затем освящать храмы в церкви. Св. Августин засыпает папу вопросами, вроде того, могут ли вступать в брак двоюродные братья и сестры, могут ли посещать церковь супруги, имевшие совокупление предыдущей ночью (могут, если они омылись, заявляет святой), и т. д. Миссия, как мы знаем, увенчалась полным успехом, чему мы и обязаны тем, что все являемся ныне христианами.

Своеобразие рассмотренного нами периода заключается в том, что хотя великие люди этого периода и уступают великим людям многих других эпох, они оказали более сильное влияние на последующие столетия. Римское право, монашество и папство обязаны своим долгим и глубоким влиянием в весьма значительной мере Юстиниану, Бенедикту и Григорию. Деятели VI столетия, хотя они и уступали по культуре своим предшественникам, значительно превосходили по культуре деятелей последующих четырех столетий, и именно им удалось создать те учреждения, которые в конце концов позволили смирить вар-

¹ Так по крайней мере утверждает Бэри в своей биографии святого.

варов. Примечательно, что из трех деятелей, упомянутых выше, два были по рождению выходцами из аристократических кругов Рима, а третий — римским императором. Григорий в самом истинном смысле является последним из римлян. Повелительный тон Григория, хотя он и оправдывался его саном, по существу своему коренился в римской аристократической гордыне. После Григория на протяжении многих столетий Рим утратил способность рождать великих людей. Но в своем падении Рим сумел покорить души своих завоевателей: благоговение, которое они питали к престолу Петра, было результатом того страха, который они питали к трону Цезарей.

На Востоке ход истории принял совершенно иное направление. Магомет родился, когда Григорию было уже около тридцати лет.

СХОЛАСТЫ

Глава VII

ПАПСТВО В ВЕКА МРАКА

За четыре столетия, которые отделяют Григория Великого от Сильвестра II, папство претерпело удивительные превращения судьбы. То оно оказывалось в зависимости от греческого императора, то — от западного императора, то — от местной римской аристократии; несмотря на это, энергичные папы, занимавшие римский престол в VIII и IX столетиях, используя благоприятные моменты, заложили традицию папской власти. Период с 600 до 1000 года н. э. имеет первостепенное значение для понимания средневековой церкви и ее взаимоотношений с государством.

Папы достигли независимости от греческих императоров не столько благодаря собственным усилиям, сколько при помощи оружия лангобардов, к которым они, однако, не питали никакого чувства благодарности. Греческая церковь всегда оставалась в значительной мере подчиненной власти императора, который считал себя правомочным решать вероисповедные вопросы, а также назначать и низлагать епископов и даже патриархов. Монашество домогалось независимости от императора и потому временами выступало на стороне папы. Однако константинопольские патриархи, соглашаясь подчиняться императору, отказались считать себя в какой бы то ни было мере зависимыми от папской власти. Иногда, когда император нуждался в помощи папы против варваров в Италии, он был в лучших отношениях с папой, чем Константинопольский патриарх. Главной причиной, приведшей к тому, что в конце концов восточная и западная церковь разделились, был отказ первой подчиниться папской юрисдикции.

После поражения, понесенного византийцами от лангобардов, папы не без основания опасались того, что и они будут покорены этими могущественными варварами. Спасение они нашли в союзе с франками, которые при Карле Великом покорили Италию и Германию. Плодом этого союза явилась Священная

Римская империя, система организации которой предполагала гармонию между папой и императором. Однако власть Каролингской династии быстро пришла в упадок. На первых порах папство пожало плоды этого упадка и Николай I возвысил папскую власть на небывалую до тех пор высоту. Однако всеобщая анархия привела к фактической независимости римской аристократии; в X столетии она подчинила папство своему контролю, что имело ужасающие последствия. Каким образом папство и церковь вообще были спасены от подчинения феодальной аристократии благодаря великому движению за реформу, мы расскажем в одной из последующих глав.

В VII столетии Рим все еще находился в зависимости от военной власти императоров и уделом пап были либо покорность, либо страдания. Одни, например Гонорий, покорялись, даже переходя ту границу, за которой начиналась ересь; другие, например Мартин I, вступали в борьбу и заточались императором в тюрьму. Большинство пап, занимавших римский престол с 685 до 752 года, были сирийцами или греками. Однако постепенно, по мере того как лангобарды завоевывали одну часть Италии за другой, власть Византии приходила в упадок. Император Лев Исавр в 726 году издал свой иконоборческий указ, объявленный еретическим не только на всем Западе, но и значительной партией на Востоке. Папы оказали иконоборчеству яростное и успешное сопротивление; дело кончилось тем, что в 787 году, при императрице Ирине (правившей на первых порах в качестве регентши), Восток отсекся от иконоборческой ереси. Однако тем временем ход событий на Западе навсегда положил конец контролю Византии над папством.

Приблизительно в 751 году лангобарды захватили Равенну, столицу византийской Италии. Это событие, хотя и подвергало пап большой опасности со стороны лангобардов, освободило их от всякой зависимости по отношению к греческим императорам. Было несколько причин, побудивших пап предпочесть греков лангобардам. Во-первых, императоры правили на законных основаниях, а варварские короли, если только их власть не была признана императорами, считались узурпаторами. Во-вторых, греки были народом цивилизованным. В-третьих, лангобарды были националистами, в то время как церковь сохраняла римский интернационализм. В-четвертых, лангобарды придерживались арианства и даже после своего обращения в христианство продолжали в какой-то мере пользоваться дурной славой.

В 739 году, при короле Лиутпранде, лангобарды предприняли попытку завоевать Рим, но встретили решительный отпор со стороны папы Григория III, который обратился за помощью к франкам. Меровингские короли, потомки Хлодвига, утратили всякую реальную власть во Франкском королевстве, которым правили «майордомы». В это время майордомом был Карл

Мартел, человек исключительно энергичный и даровитый; как и Вильгельм Завоеватель, он был внебрачным ребенком. В 732 году Карл Мартел выиграл решающее сражение против мавров при Туре и тем самым спас Францию для христианского мира. Это должно было бы снискать Карлу Мартелу благодарность церкви, но нужда в деньгах вынудила его наложить руку на часть церковных земель, что значительно уменьшило его заслуги в глазах церкви. Однако Карл Мартел и Григорий III умерли в 741 году, преемник же первого, Пипин, вполне устраивал церковь. Папа Стефан III в 754 году, спасаясь от лангобардов, пересек Альпы и посетил Пипина; они заключили сделку, оказавшуюся в высшей степени выгодной для обеих сторон. Папа нуждался в военной защите, Пипин же нуждался в том, что мог дать один лишь папа: он хотел узаконить свой титул короля вместо последнего Меровинга. Взамен за эту услугу Пипин даровал папе Равенну и всю территорию бывшего экзархата в Италии. Рассчитывать на то, что Константинополь признает такой дар, не приходилось, и это делало неизбежным политический разрыв с Восточной империей.

Если бы папы остались зависимыми от греческих императоров, развитие католической церкви приняло бы совершенно иное направление. В восточной церкви Константинопольский патриарх никогда не мог добиться той независимости от светской власти или того превосходства над другими представителями церкви, которые были достигнуты папой. Первоначально все епископы считались равными, и на Востоке этот взгляд в значительной мере удержался. К тому же на Востоке было еще три патриарха — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, в то время как на Западе папа был единственным патриархом. (Этот факт, однако, утратил свое значение после мусульманских завоеваний.) На Западе, в отличие от Востока, подавляющее большинство мирян на протяжении многих столетий было неграмотным, и это дало церкви на Западе преимущество, которого она была лишена на Востоке. Ни один восточный город не мог сравниться по престижу с Римом, ибо престиж последнего соединял имперскую традицию с легендами о мученичестве Петра и Павла и о том, что Петр был первым папой. Император еще мог бы оспаривать престиж папы, но ни один из западных монархов не был на это способен. Императоры Священной Римской империи часто не имели никакой реальной власти; к тому же императорами они становились лишь после того, как их короновали папы. В силу всего этого освобождение папства от господства Византии имело первостепенное значение как для завоевания церковью независимости по отношению к светским монархам, так и для конечного утверждения монархической власти пап в системе управления западной церкви.

К этому периоду относятся два документа огромной важности. Константинов дар и Лжедекреталии Лжедекреталии

нас не интересуют, но о Константиновом даре нужно сказать несколько слов. Чтобы придать дару Пипина вид законности, уходящей в глубь веков, церковники подделали документ — мнимый эдикт императора Константина, по которому он якобы при основании нового Рима даровал папе древний Рим и все его западные территории. Эта дарственная грамота, которой папство обосновывало свое право на светскую власть, признавалась подлинной на протяжении всех последующих столетий средневековья. Впервые она была отвергнута как подделка в эпоху Возрождения, в 1439 году, Лоренцо Валлой (ок. 1406—1457 годов). Валла был автором книги «Об изяществе латинского языка»; понятно, что в документе, сочиненном в VIII столетии, этого изящества не было и в помине. Удивительнее всего, что уже после издания книги против Константинова дара, а также трактата, восхваляющего Эпикура, Лоренцо Валла был назначен на пост апостолического секретаря папой Николаем V, в глазах которого латынь значила больше, чем церковь. Впрочем, Николай V вовсе не предлагал отказаться от церковных государств, хотя право папства на них и обосновывалось мнимым Константиновым даром.

Краткое изложение содержания этого замечательного документа мы находим у С. Делисла Бернса:

«Константин начинает с краткого изложения никейского символа веры и библейских рассказов о грехопадении Адама и рождении Христа; затем он заявляет, что был болен проказой, что доктора оказались бессильными и потому он обратился к «жрецам Капитолия». Они посоветовали Константину принести в жертву нескольких младенцев и омыться в их крови, но, тронутый слезами их матерей, он сохранил им жизнь. В ту же ночь ему явились Петр и Павел и заявили, что он будет исцелен папой Сильвестром, укрывающимся в пещере на горе Соракт. Константин отправился к горе Соракт, где «вселенский папа» рассказал ему, что Петр и Павел были апостолами, а не богами, и показал их изображения, в которых он узнал тех самых лиц, что явились ему в видении; император признал их превосходство над всеми своими «сатрапами». Тогда папа Сильвестр назначил ему в течение известного срока нести покаяние во власнице; затем, увидев, что с неба протянулась рука и коснулась Константина, он окрестил его. Константин исцелился от проказы и отрекся от почитания идолов. Затем «со всеми своими сатрапами, сенатом, своей знатью и всем римским народом он счел за благо предоставить престолу Петра верховную власть», а также главенство в отношении Антиохии, Александрии, Иерусалима и Константинополя. Затем Константин выстроил церковь в своем Латеранском дворце. Папе он даровал свою корону, тиару и императорские одеяния. Он собственными руками надел тиару на голову папы и держал повод его лошади. Константин оставил «Сильвестру и его преемникам Рим и все

провинции, округа и города Италии и Запада, дабы они вечно подчинялись власти римской церкви»; сам же он затем переехал на Восток, «ибо несправедливо, дабы земной император имел власть там, где небесный император утвердил господство епископов и главы христианской религии»¹.

Лангобарды не обнаружили покорного смирения перед Пипином и папой, но в нескольких войнах с франками они были разбиты. Наконец в 774 году сын Пипина, Карл Великий, двинулся в Италию, нанес лангобардам сокрушительное поражение, заставил их признать себя своим королем, а затем занял Рим, где подтвердил дар Пипина. Папы, занимавшие римский престол при Карле Великом — Адриан и Лев III, — считали, что в их интересах всячески поддерживать его планы. Он покорил большую часть Германии, при помощи жесточайших преследований обратил в христианство саксов и в конце концов, когда на рождество 800 года папа короновал его в Риме императором, в своем собственном лице возродил Западную империю.

Основание Священной Римской империи, знаменуя собой эпоху в развитии средневековой теории, имело гораздо меньшее значение для развития средневековой практики. Средние века были необычайно привержены к юридическим фикциям; до времени Карла Великого умами людей продолжала владеть фикция, что западные провинции бывшей Римской империи все еще подвластны *de jure* константинопольскому императору, который считался единственным источником *законной* власти. Карл Великий, понимавший толк в юридических фикциях, настаивал на том, что трон империи был свободным, ибо правящая восточная государыня Ирина (которая сама себя величала не императрицей, а императором) узурпировала власть, поскольку женщина не имеет права быть императором. Признание законности своих притязаний на императорский титул Карл получил от папы. Таким образом, с самого начала установилась любопытная взаимозависимость папы и императора. Императором нельзя было стать без акта коронации, совершаемого папой в Риме; с другой стороны, на протяжении ряда столетий любой сильный император притязал на право назначать и низлагать пап. Средневековая теория законной власти устанавливала ее зависимость и от императора и от папы; их взаимная зависимость тяготила обе стороны, но на протяжении ряда столетий была неизбежной. На этой почве возникали постоянные столкновения, в которых перевес был то на одной, то на другой стороне. Наконец в XIII столетии конфликт стал непримиримым. Папа вышел из этой борьбы победителем, но вскоре после того утратил моральный авторитет. Оба они — и папа и император Священной Римской империи — уцелели: папа — до сегодняшнего

¹ Я цитирую из еще не опубликованной книги «Ранняя Европа» («The First Europe»).

дня, император — до времен Наполеона. Однако тщательно разработанная средневековая теория, определявшая соотношение их власти, утратила силу уже в XV столетии. Единство христианского мира, которое утверждала эта теория, было разрушено могуществом французской, испанской и английской монархий в светской сфере и Реформацией — в сфере религии.

Д-р Герхард Зеелигер следующим образом подытоживает характеристику личности Карла Великого и его окружения¹:

«Жизнь была ключом при дворе Карла. Этот двор являет нам зрелище, с одной стороны, великолепия и гения, с другой — развращенности нравов. Ибо Карл не был особенно разборчив в подборе тех людей, которые составляли его окружение. Сам Карл отнюдь не был образцом добродетели и весьма снисходительно относился к величайшей распущенности тех, кого любил и находил полезным и для себя. Хотя образ жизни Карла обнаруживал мало святости, в обращениях его титуловали «святым императором». Так к нему обращается Алкуин, который также расточает хвалу прекрасной дочери императора, Ротруде, знаменитой своей добродетелью, несмотря на то, что она родила сына графу Родерику Мэнскому, не будучи его женой. Карл не хотел расстаться со своими дочерьми, не разрешал им вступать в брак и потому обязан был мириться со всем, что могло из этого последовать. Другая его дочь, Берта, также имела двух сыновей от благочестивого Ангильберта, аббата Сент-Рикье. В действительности двор Карла был средоточием весьма распущенной жизни».

Карл Великий был энергичным варваром; из политических расчетов он поддерживал союз с церковью, но лично не был обременен чересчур большим благочестием. Карл не умел ни читать, ни писать, но он явился инициатором литературного возрождения. Карл вел распущенный образ жизни и был совершенно безрассуден в своей любви к дочерям, но он делал все, что было в его власти, чтобы распространить святой образ жизни среди своих подданных. Карл, как и его отец Пипин, умело использовал рвение миссионеров, чтобы распространить свое влияние в Германии, но следил за тем, чтобы папы повиновались его приказам. Они делали это с тем большей охотой потому, что Рим стал варварским городом, в котором папа не чувствовал себя в безопасности без чужестранной защиты, а папские выборы выродились в буйные побоища враждующих партий. В 799 году местные враги захватили папу, посадили его в тюрьму и угрожали ему ослеплением. Пока Карл был жив, казалось, что зачинается заря нового порядка, но после его смерти от всего этого мало что уцелело, кроме теории.

Приобретения, сделанные церковью, и в первую очередь папством, оказались более прочными, чем приобретения Западной

¹ В «Cambridge Medieval History», Vol. II, p. 663.

империи. Монахи-миссионеры, посланные по приказу Григория Великого, обратили в христианство Англию; последняя оставалась в большей зависимости от Рима, чем страны, в которых епископы издавна пользовались местной автономией. Обращение Германии было в основном делом св. Бонифация (680—754), английского миссионера, бывшего другом Карла Мартела и Пипина и рабски преданного папе. Бонифаций основал в Германии много монастырей; друг его, св. Галл, основал в Швейцарии монастырь, носящий его имя. Согласно некоторым свидетельствам, Бонифаций помазал Пипина на царство, заимствовав ритуал из первой Книги царств.

Св. Бонифаций был родом из Девоншира, образование он получил в Эксетере и Винчестере. В 716 году он отправился во Фризию, но вскоре вынужден был возвратиться. В 717 году он совершил поездку в Рим, а в 719 году папа Григорий II послал его в Германию с миссией обратить ее жителей в христианство и противоборствовать влиянию ирландских миссионеров (которые, следует напомнить, не могли даже правильно определить дату пасхи и форму тонзуры). Добившись значительных успехов, св. Бонифаций в 722 году вернулся в Рим, где был произведен в сан епископа папой Григорием II, которому принес клятву послушания. Папа дал Бонифацию письмо к Карлу Мартелу и вменил ему в обязанность, помимо обращения язычников в христианство, истреблять ересь. В 732 году он стал архиепископом, а в 738 году в третий раз посетил Рим. В 741 году папа Захарий назначил Бонифация легатом и поручил ему реформировать франкскую церковь. Он основал Фульдское аббатство, которому дал устав более строгий, чем устав бенедиктинцев. Затем Бонифаций ввязался в полемику с ирландским епископом Зальцбурга по имени Виргилий, который утверждал, что существуют и иные миры, помимо нашего, но был тем не менее возведен в лик святых. В 754 году, после возвращения во Фризию, Бонифаций и его сподвижники были убиты язычниками. Именно благодаря ему христианизированная Германия оказалась включенной в орбиту влияния папства, а не Ирландии.

Большое значение в это время приобрели английские монастыри, особенно монастыри Йоркшира. От цивилизации, существовавшей в римской Британии, ничего не осталось, а новая цивилизация, принесенная христианскими миссионерами, сосредоточивалась почти исключительно вокруг бенедиктинских аббатов, которые всем своим существованием были обязаны непосредственно Риму. Беда Достопочтенный был монахом в Джарроу. Его ученик Эгберт, первый архиепископ Йоркский, основал соборную школу, в которой получил образование Алкуин.

Алкуин является значительной фигурой в культуре этого времени. В 780 году он совершил поездку в Рим и по пути,

в Парме, повстречался с Карлом Великим. Император принял его к себе на службу, чтобы он учил латыни франков и был наставником королевской семьи. Значительную часть жизни Алкуин провел при дворе Карла Великого, занимаясь преподаванием и основанием школ. В последние годы жизни он был аббатом монастыря св. Мартина в Туре. Алкуин написал много книг, в том числе стихотворную историю Йоркской церкви. Хотя сам император являлся человеком необразованным, он был глубоко убежден в ценности культуры и на короткое время уменьшил мрак, характерный для веков мрака. Однако деятельность его в этом направлении была эфемерной. Культура Йоркшира была на некоторое время уничтожена датчанами, культура Франции пострадала от норманнов. Сарацины опустошили Южную Италию, завоевали Сицилию, а в 846 году даже напали на Рим. В целом X столетие было едва ли не самой мрачной эпохой в истории западного христианского мира; тогда как IX столетие скрашивают английские деятели церкви и поразительная фигура Иоанна Скота, о котором мне вскоре предстоит рассказать подробнее.

Упадок власти Каролингов после смерти Карла Великого и раздел его империи на первых порах пошли на пользу папству. Папа Николай I (858—867) поднял власть папства на значительно большую высоту по сравнению со всеми своими предшественниками. Он вступал в столкновение с императорами Востока и Запада, с королем Франции Карлом Лысым и королем Лотарингии Лотарем II, а также с епископатам чуть ли не всех христианских стран; но почти во всех своих столкновениях папа добивался успеха. Во многих областях духовенство попало в зависимость от местных государей, и Николай I приложил много усилий, чтобы исправить это положение вещей. Два самых крупных спора, которые он затеял, касались развода Лотаря II и низложения Константинопольского патриарха Игнатия, совершенного с нарушением канонического права. Церковным властям в течение всего средневековья приходилось часто иметь дело с королевскими разводами. Короли были людьми необузданных страстей; нерасторжимость брака они считали доктриной, обязательной лишь для подданных. Но заключать браки могла одна лишь церковь, а если церковь объявляла брак недействительным, то почти наверняка надо было ждать распри и династической войны из-за наследования престола. Поэтому позиции церкви в деле противодействия королевским разводам и незаконным бракам были очень сильны. В Англии она утратила эти позиции при Генрихе VIII, но вернула их при Эдуарде VIII.

Когда Лотарь II потребовал развода, духовенство его королевства дало согласие. Однако папа Николай низложил епископов, потворствовавших этому решению, и наотрез отказался удовлетворить просьбу короля о разводе. Тогда брат Лотаря,

император Людовик II, двинулся на Рим, чтобы припугнуть папу; однако суеверные страхи оказались сильнее, и он повернул назад. Дело кончилось тем, что воля папы восторжествовала.

Большой интерес представляет дело Игнатия, ибо оно показывает, что папа все еще мог отстаивать свои права на Востоке. Игнатий, навлекший на себя ненависть регента Бардаса, был низложен, а на его место поставлен Фотий, до того бывший мирянином. Византийское правительство обратилось к папе с просьбой санкционировать эту перемену. Папа от себя послал для расследования дела двух легатов; когда они прибыли в Константинополь, то подверглись угрозам и дали свое согласие. До поры до времени все эти факты удавалось скрывать от папы, но когда они стали ему известны, он повел себя очень круто. По повелению папы в Риме был созван собор для рассмотрения вопроса; папа отрешил от должности одного из легатов, бывшего епископом, а также архиепископа Сиракузского, возведшего в сан Фотия; папа предал анафеме Фотия, отрешил от церковных должностей всех тех, кого он назначил, и восстановил в церковных должностях всех тех, кого отрешили за выступления против Фотия. Император Михаил III был взбешен и послал папе гневное письмо, но папа ответил: «Пора королей-жрецов и императоров-первосвященников минула, христианство разделило эти обязанности; и если христианские императоры нуждаются в папе, ибо нам предстоит вечная жизнь, то папы совершенно не нуждаются в императорах, за исключением лишь того, что касается мирских дел». В ответ Фотий и император создали собор, который отлучил папу от церкви и объявил римскую церковь еретической. Однако вскоре после того Михаил III был убит, а его преемник Василий восстановил Игнатия, молчаливо признав тем самым папскую юрисдикцию в этом вопросе. Это торжество произошло сразу после смерти Николая и должно быть приписано почти исключительно случайностям дворцовых переворотов. После того как Игнатий умер, Фотий снова стал патриархом, и трещина между восточной и западной церквями углубилась. Таким образом, нельзя сказать, что в конечном счете политика Николая в этом вопросе увенчалась победой.

Пожалуй, с еще большими трудностями, чем в своих отношениях с королями, Николай столкнулся, когда пытался диктовать свою волю епископам. Архиепископы стали считать себя весьма могущественными особами и вовсе не желали смиренно склоняться перед волей церковного монарха. Однако Николай настаивал на том, что епископы обязаны своим существованием папе, и при жизни ему в целом удавалось добиваться признания этого взгляда. На протяжении всех этих столетий большие сомнения вызывал вопрос о порядке назначения епископов. Первоначально епископы избирались возгласами одобрения ве-

рующих соборных городов; затем обычно выборы проводились синодом епископов близлежащих городов; еще позднее — порою королем, порою папой. Епископов можно было низлагать за серьезные прегрешения, но кому принадлежало право суда над ними — папе или провинциальному синоду, — оставалось неясным. В силу всей этой неопределенности реальная епископская власть зависела от энергии и изворотливости самих епископов. Николай возвысил папскую власть до крайнего предела, до которого она вообще могла подняться в те времена; при его преемниках она снова пала до весьма низкого уровня.

На протяжении X столетия папство находилось под полным контролем местной римской аристократии. Твердых правил избрания папы еще не существовало; порою они были обязаны своим возвышением одобрению населения, порою — императорам или королям, порою же (как было в X столетии) — обладателям местной городской власти в Риме. Рим не являлся в это время городом порядка, каким он еще был во времена Григория Великого. Временами разгорались настоящие побоища враждующих партий; в другие времена какому-либо богатому роду удавалось, сочетая насилие с подкупом, захватить власть в свои руки. Беспорядок и бессилие Западной Европы достигли в этот период таких размеров, что можно было подумать, что христианскому миру грозило полное крушение. Император и король Франции были бессильны обуздать ту анархию, которую создавали в их владениях феодальные магнаты, номинально считавшиеся их вассалами. Венгры совершали грабительские набеги на Северную Италию. Норманны совершали грабительские набеги на французское побережье, пока в 911 году им не отдали Нормандию, взамен чего они приняли христианство. Однако самая большая опасность для Италии и Южной Франции исходила от сарацин, которые не могли быть обращены в христианство и не питали никакого почтения к церкви. К концу IX столетия сарадины завершили завоевание Сицилии; они утвердились на реке Гарильяно, близ Неаполя; они разрушили Монте Кассино и другие крупные монастыри; поселение их имело даже на побережье Прованса, откуда они совершали грабительские набеги на Италию и альпийские долины, прерывая торговлю между Римом и Севером.

Завоевание Италии сарацинами было предотвращено Восточной империей, которая в 915 году нанесла сокрушительное поражение сарацинам Гарильяно. Тем не менее Восточная империя была недостаточно сильной, чтобы подчинить себе Рим, как это было после завоевания Юстиниана, и на целое столетие папство оказалось добычей римской аристократии, или графов Тускулума. Самыми могущественными римлянами в начале X века были «сенатор» Теофилакт и его дочь Мароция, в роде которых титул папы стал почти наследственным. Мароция сменила нескольких мужей подряд и неведомое количество

любовников. Одного из любовников она сделала папой под именем Сергия II (904—911). Сын ее от этой связи был папой Иоанном XI (931—936); внуком ее был Иоанн XII (955—964), который стал папой в шестнадцатилетнем возрасте и «своей беспутной жизнью и оргиями, местом которых вскоре стал Латеранский дворец, окончательно подорвал авторитет папства»¹. По-видимому, история Мароции легла в основу легенды о «папессе Иоанне»².

Естественно, что папы этого периода растеряли последние остатки того влияния, которое их предшественники еще сохраняли на Востоке. К северу от Альп от власти пап над епископами, которую успешно отстаивал Николай I, также ничего не осталось. Провинциальные соборы утвердили свою полную независимость от папы, но не смогли добиться независимости от светских государей и крупных феодальных землевладельцев. Епископы все более и более ассимилируются, чтобы превратиться в феодальных магнатов. «Таким образом, церковь предстает перед нами жертвой той же анархии, которая раздирает светское общество; все дурные наклонности получили полную свободу, и никогда еще духовенство, сохранившее некоторую заботу о религии и спасении душ вверенной ему паствы, не оплакивало столь прискорбно всеобщее разложение и не направляло взор верующих на призрак конца мира и последнего суда»³.

И все же ошибочно мнение, будто в это время царил особый страх перед наступлением конца мира в 1000 году. Христиане всегда, со времени св. Павла, полагали, что вот-вот должен наступить конец мира, но это не мешало им продолжать заниматься своими обычными делами.

1000 год удобно принять как веку, знаменующую завершение процесса упадка цивилизации Западной Европы, которая достигла к этому времени самой низшей точки. С этого момента началось движение по восходящей линии, которое продолжалось вплоть до 1914 года. На первых порах прогресс был обязан главным образом реформаторскому движению, исходившему от монастырей. Что же касается духовенства, стоявшего вне монашеских орденов, то оно в большинстве своем одичало, обмиршилось и вело безнравственный образ жизни; оно было развра-

¹ «Cambridge Medieval History», vol. III, p. 455.

² Не вдаваясь в обсуждение вопроса о «папессе Иоанне», следует указать на тот исторический факт, что Ян Гус, защищая на Констанцком соборе 1415 года свое положение о возможности существования церкви без видимого главы — папы, сослался на папессу Иоанну. «Без главы и без руководителя, — заявил Гус, — была церковь, когда в течение двух лет и пяти месяцев папствовала женщина». И в другой раз: «Церковь должна быть безупречна и незапятнана, но можно ли считать безупречным и незапятнанным папу Иоанна, оказавшегося женщиной, которая публично родила ребенка?» Ни один из 22 кардиналов, 49 епископов и 272 богословов, присутствовавших на заседаниях Констанцкого собора, не протестовал против этой ссылки, подтвердив своим молчанием существование этой легендарной личности — *Прим. перев.*

³ «Cambridge Medieval History», Vol. III, p. 455.

щено богатством и властью, которыми было обязано жертвованиям верной паствы. Тому же процессу непрестанно подвергались даже и монашеские ордена; но реформаторы с новым рвением возрождали их моральную силу, как только она приходила в упадок.

Другой причиной, делающей 1000 год поворотным пунктом, является то, что примерно в это время прекратились завоевания мусульман и северных варваров, по крайней мере поскольку речь идет о Западной Европе. Последовательными волнами на ее территорию вторгались готы, лангобарды, венгры и норманны; каждая орда по очереди была христианизирована, но каждая по очереди ослабляла традицию цивилизации. Западная империя распалась на множество варварских королевств; короли утратили власть над своими вассалами; наступила всеобщая анархия, состояние нескончаемого насилия в крупном и малом масштабе. В конце концов все расы могущественных северных завоевателей были обращены в христианство и обрели постоянные места обитания. Норманны, вторгшиеся последними, оказались особенно восприимчивыми к цивилизации. Именно они отвоевали Сицилию у сарацин и обезопасили Италию от мусульман. Именно они вернули Англию римскому миру, от которого она была в значительной мере отрезана датчанами. Как только норманны обосновались в Нормандии, они дали возможность Франции возродиться и сами материально способствовали этому процессу.

Термин «века мрака», которым мы пользуемся для обозначения периода от 600 до 1000 года, свидетельствует о совершенно излишней концентрации нашего внимания на Западной Европе. Между тем в Китае на этот период приходится правление династии Тан. Это великая эпоха китайской поэзии и во многих других отношениях замечательнейшая эпоха. На огромной территории от Индии до Испании расцвела блестящая цивилизация ислама. Не надо думать, будто то, что в это время было потеряно для христианского мира, было потерей для цивилизации; дело обстояло совсем наоборот. По тогдашнему положению Западной Европы никто не мог бы сказать, что позднее она займет главенствующее положение в мире по могуществу и культуре. Нам кажется, что понятие цивилизации исчерпывается понятием западноевропейской цивилизации, но это ограниченная точка зрения. Большую часть культурного содержания нашей цивилизации мы получили от народов восточного Средиземноморья — греков и евреев. А вот как обстоит дело с могуществом: Западная Европа занимала главенствующее положение в мире со времени Пунических войн до падения Рима — грубо говоря, на протяжении шести столетий, с 200 года до н. э. до 400 года н. э. После этого ни одно государство Западной Европы не могло сравниться по могуществу с Китаем, Японией или халифатом.

Превосходством, достигнутым после Возрождения, мы обязаны отчасти науке и научной технике, отчасти тем политическим учреждениям, которые были постепенно созданы в период средневековья. Но если исходить из природы вещей, то нет никаких оснований считать, что это превосходство должно сохраниться и в будущем. В настоящей войне¹ Россия, Китай и Япония показали себя великими военными державами. Ничего невероятного в предположении, что на протяжении нескольких ближайших столетий цивилизация, если она только уцелеет, будет более многообразной, чем она была со времени Возрождения. Существует империализм культуры, который еще труднее преодолеть, чем империализм силы. После того как Западная империя пала, вся европейская культура еще долго — по существу, вплоть до Реформации — сохраняла окраску римского империализма. Ныне она для нас отдает западноевропейским империализмом. Мне думается, что если нам суждено дышать полной грудью в том мире, который установится после настоящей войны, то мы вынуждены будем в своих мыслях признать равенство Азии, причем не только в политическом, но и в культурном отношении. Не знаю, какие изменения это вызовет, но в одном я уверен: изменения эти будут глубокими и имеющими величайшее значение.

¹ Следует иметь в виду, как уже упоминалось, что данная книга писалась во время второй мировой войны — *Прим ред*

Глава VIII

ИОАНН СКОТ

Иоанн Скот (или по-латыни Иоганн Скотус), к имени которого иногда еще прибавляют Эриугена или Эригена¹, является самой изумительной личностью IX столетия; если бы он жил в V или даже в XV столетии, он поражал бы нас в меньшей мере. Иоанн Скот был ирландцем, неоплатоником, блестящим знатоком греческого языка, пелагианцем, пантеистом. Значительную часть своей жизни Иоанн Скот провел под покровительством Карла Лысого, короля Франции, и хотя он придерживался далеко не ортодоксальных взглядов, он сумел, насколько нам известно, избежать преследований. Разум он ставил выше веры, а авторитет церковников ни во что не ставил; тем не менее они сами, чтобы разрешить свои споры, обращались к его авторитетному мнению.

Чтобы понять появление такого человека, мы должны предварительно обратить свое внимание на развитие ирландской культуры в столетия, следовавшие за смертью св. Патрика. Помимо того в высшей степени досадного факта, что св. Патрик был англичанином, надо отметить еще два обстоятельства, едва ли менее досадные: во-первых, христиане имелись в Ирландии еще до прибытия сюда св. Патрика; во-вторых, что бы он ни сделал для ирландского христианства, ирландская культура ему ничем не была обязана. Когда Галлия (рассказывает один галльский писатель) подверглась нашествию варваров, сначала Аттилы, а затем готов, вандалов и Алариха, «все ученые мужи по эту сторону моря бежали, причем в страны, расположенные по ту сторону моря, особенно в Ирландию, и куда бы они затем ни прибывали, приносили жителям тех мест огромное преуспеяние в науках»². Если кто-либо из этих ученых искал убежища в Англии, то их должна была ждать неминуемая смерть от англов, саксов и ютов; тем же, кто бежал в Ирландию, удалось, действуя совместно с миссионерами, перенести сюда значительную часть тех знаний и цивилизации, которые исчезли на континенте. Есть все основания полагать, что на протяжении VI, VII и VIII столетий среди ирландцев сохранялось знание

¹ Прибавление это совершенно ни к чему: с ним его имя звучало бы «Ирландец Иоанн из Ирландии». В IX столетии слово «скот» означало «ирландец» [а не «шотландец», как в современном английском языке. — *Прим. перев.*].

² «Cambridge Medieval History», Vol. III, p. 501.

греческого языка, а также основательное знакомство с латинскими классиками¹. В Англии греческий язык был известен со времени Теодора, архиепископа Кентерберийского (669—690), который сам был греком и образование получил в Афинах; на севере знание греческого языка могло быть приобретено также через посредство ирландских миссионеров. «В конце VII столетия, — говорит Монтегю Джемс, — Ирландия была страной, которая превосходила все другие по жажде знаний, и преподавательская деятельность была здесь ключом. Латинский язык (и в меньшей мере греческий) изучался с научной точки зрения... И когда, гонимые сначала фанатизмом миссионеров, а позднее тревожной обстановкой на родине, они [ученые-беженцы. — *Ред.*] устремились целыми толпами на континент, они сыграли большую роль в спасении остатков литературы, которую они уже научились ценить»². Гейрик Оксеррский примерно в 876 году следующим образом описывает наплыв ирландских ученых: «Ирландия, пренебрегая опасностями моря, переселяет на наши берега почти *en masse*³ великое множество философов, и все столпы учености обрекают себя на добровольное изгнание ради милостей Соломона премудрого», сиречь короля Карла Лысого⁴.

Вынужденное бродяжничество было уделом ученых во многие эпохи. В начальный период греческой философии многие философы были беглецами из Персии; в последний ее период они стали беглецами в Персию. В V столетии, как мы только что видели, ученые бежали из Галлии на острова, к западу от Шотландии, чтобы спастись от германцев. В IX веке они бежали из Англии и Ирландии обратно, чтобы спастись от скандинавов. В наши дни философам Германии приходится бежать даже еще дальше на Запад, чтобы спастись от своих же собственных соотечественников. И кто знает, пройдет ли такой же долгий срок, пока они побегут в обратном направлении.

Мы располагаем весьма скудными сведениями об ирландцах той поры, когда они спасали для Европы традицию классической культуры. Наука эта была связана с монастырями и насильственно проникнута благочестием, как свидетельствуют покаяния ирландцев; однако маловероятно, чтобы она была особенно поглощена теологическими тонкостями. Сосредоточиваясь в основном вокруг монастырей, а не вокруг епископских дворцов, наука эта была свободна от того административного духа, который неизменно был характерен для духовенства континента, начиная с Григория Великого. А поскольку эффективные связи этой науки с Римом были в основном прерваны, в ней удерж-

¹ Этот вопрос тщательно разбирается в «Cambridge Medieval History», Vol. III, ch. XIX, где делается заключение в пользу знания греческого языка в Ирландии.

² «Cambridge Medieval History», Vol. III, pp. 507—508

³ *En masse* (франц.) — в массе, целиком. — *Прим. перев.*

⁴ «Cambridge Medieval History», Vol. III, p. 524.

жался тот взгляд на папу, который существовал во времена св. Амвросия, а не тот, что утвердился позднее. Некоторые полагают, что Пелагий был ирландцем (хотя скорее всего он был бриттом). Вполне вероятно, что его ересь уцелела в Ирландии, где власти не смогли истребить ее, как это им удалось, хотя и с трудом, в Галлии. Эти обстоятельства в некоторой мере объясняют ту необычайную свободу и свежесть, которые отличают теоретические воззрения Иоанна Скота.

Начало и конец жизни Иоанна Скота неизвестны; мы располагаем сведениями лишь о среднем периоде, когда он состоял на службе у французского короля. Принято считать, что Иоанн Скот родился около 800 года, а умер около 877 года, но обе эти даты чисто предположительны. Его пребывание во Франции приходится на понтификат Николая I, и в биографии Иоанна Скота мы вновь встречаемся с теми лицами, которые упоминались в связи с этим папой: Карлом Лысым, императором Михаилом и самим папой.

Иоанн был приглашен во Францию Карлом Лысым около 843 года и поставлен им во главе придворной школы. Между монахом Готтшальком и видным церковным сановником Реймским архиепископом Гинкмаром разгорелся спор по вопросу о предопределении и свободе воли. Монах был сторонником предопределения, архиепископ стоял за свободу воли. Иоанн поддержал архиепископа в трактате «О божественном предопределении», но в этой поддержке он зашел чересчур далеко за рамки благоразумия. Тема была щекотливой; ее касался Августин в своих сочинениях против Пелагия; но было опасно соглашаться с Августином и еще опаснее — открыто выступать против него. Иоанн выступил в поддержку принципа свободы воли, и это могло бы пройти безнаказанно, но тот факт, что аргументация его носила чисто философский характер, вызвал негодование. Это не значит, что Иоанн открыто выступал против чего-либо принятого в теологии; но он отстаивал мнение, что философия является равным или даже высшим авторитетом, независимым от откровения. Иоанн настаивал, что разум и откровение — это два источника истины и потому не могут противоречить друг другу; но если иной раз они *по видимости* противоречат друг другу, то предпочтение должно быть отдано разуму. Истинная религия, заявляет Иоанн, является и истинной философией; но и обратно — истинная философия является и истинной религией. Сочинение Иоанна дважды, в 855 и 859 годах, было осуждено церковными соборами; первый из них назвал его в своем приговоре «Скотовой бурдой».

Однако Иоанн Скот избежал наказания благодаря поддержке короля, с которым он, видимо, был на дружеской ноге. Если можно доверять сообщению Уильяма Малмсберийского, то однажды король, когда Иоанн обедал с ним, спросил: «Что отделяет Скота от скота», на что Иоанн ответил: «Только

ширина обеденного стола». В 877 году король умер, и после этой даты об Иоанне ничего не известно. Некоторые полагают, что он также умер в этом году. Существуют легенды, что Альфред Великий пригласил его в Англию, что он стал аббатом Малмсбери или Ателни и был убит монахами. Однако, по-видимому, это несчастье приключилось с каким-то другим Иоанном.

Следующим трудом Иоанна был перевод с греческого из псевдо-Дионисия. Это произведение пользовалось огромной славой в период раннего средневековья. Когда св. Павел проповедовал в Афинах, то «некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит» (Деян. 17; 34). Это все, что известно об этом человеке ныне, но в средние века о нем знали куда больше. Он совершил поездку во Францию и основал аббатство Сен-Дени; так по крайней мере уверял Гильдуин, бывший его аббатом как раз накануне прибытия Иоанна во Францию. Кроме того, Дионисию приписывали авторство важного сочинения, целью которого было примирить неоплатонизм с христианством. Дата написания этого сочинения неизвестна; это было, безусловно, до V века и после Плотина. На Востоке оно пользовалось широкой известностью и славой, но на Западе было известно лишь немногим, пока в 827 году греческий император Михаил не послал экземпляр этого сочинения Людовику Благочестивому, который передал его вышеупомянутому аббату Гильдуину. Гильдуин, полагая, что оно и в самом деле написано учеником св. Павла — мнимым основателем аббатства, сгорал от любопытства узнать, что в нем рассказывается, но никто не мог перевести его с греческого языка, пока не появился Иоанн. И Иоанн выполнил перевод, что должно было доставить ему истинную радость, ибо его собственные взгляды оказались очень близкими взглядам псевдо-Дионисия; последний начиная с этого времени оказывал значительное влияние на развитие католической философии на Западе.

В 860 году перевод Иоанна был послан папе Николаю. Папа разгневался на то, что труд опубликовали, не испросив у него предварительного разрешения, и приказал Карлу послать Иоанна в Рим, — приказ, который был пропущен мимо ушей. Что же касается содержания, и особенно учености, обнаруженной в переводе, то папе не к чему было придраться. Его библиотекарь Анастасий, блестящий знаток греческого языка, которому папа передал перевод Иоанна на заключение, пришел в изумление, что человек из далекой и варварской страны мог обладать такими глубокими познаниями в греческом языке.

Наиболее значительное сочинение Иоанна называлось (по-гречески) «О разделении природы». Книга эта представляет собой то, что в схоластические времена подпало бы под определение «реализма», то есть в ней, в соответствии с учением Платона, отстаивалось воззрение, что универсалии существуют до

конкретных вещей. В понятие «природы» Иоанн включает не только сущее, но и то, что не существует. Вся природа разделяется на четыре вида: 1) творящая, но не сотворенная, 2) творящая и вместе с тем сотворенная, 3) сотворенная, но не творящая, 4) нетворящая и несотворенная. Первая природа — это очевидно, бог. Вторая природа — (платоновские) идеи, существующие в боге. Третья природа — вещи, существующие в пространстве и времени. Четвертая природа — неожиданно снова бог, но уже не как творец, а как конец и цель всех вещей. Все, что обязано богу своим возникновением, стремится вернуться к нему; таким образом, конец всех вещей совпадает с их началом. Соединительное звено между единым и многим образует логос

В область небытия Иоанн включает различные вещи, например физические предметы, не принадлежащие к умопостижаемому миру, и грех, поскольку он означает утрату божественного образа. Поистине существует только творящая, но несотворенная природа; она является сущностью всех вещей. Бог — это начало, середина и конец вещей. Сущность бога непознаваема ни для людей, ни даже для ангелов. В известном смысле бог непознаваем даже для самого себя: «Бог не знает о самом себе, что он есть, так как он не есть *ничто*; в известном отношении он непостижим ни для самого себя, ни для чьего бы то ни было разума»¹. Но бытие бога может быть обнаружено из бытия вещей; его мудрость — из их порядка; его жизнь — из их движения. Его бытие есть отец, его мудрость — сын, его жизнь — дух святой. Однако Дионисий прав, утверждая, что никакие определения не приложимы к богу. Существует положительное богословие, в котором он определяется категориями истины, добра, существования и т. д.; но подобные определения верны лишь как символы, ибо все эти предикаты имеют противоположное значение, представляющее их отрицание, бог же не имеет противоположного значения, представляющего его отрицание.

Вид вещей, которые творят и вместе с тем сотворены, охватывает все первопричины, или первообразы, или платоновские идеи. Совокупность этих первопричин составляет логос. Мир идей вечен, но тем не менее сотворен. Под влиянием святого духа эти первопричины дают начало миру отдельных вещей, материальность которого призрачна. Когда говорят, что бог сотворил вещи из «ничто», то под этим «ничто» надо понимать самого бога — в том смысле, в котором он трансцендентен для всякого познания.

Процесс творения вечен субстанцией всех конечных вещей является бог. Творение не является вещью, отличной от бога. Творение существует в боге, а бог являет себя в творении

¹ Ср. Брэдли о недостоверности всякого познания. Брэдли утверждает, что нет такой истины, которая была бы совершенно истинной, но лучшая из доступных нам истин не может быть проверена разумом.

невыразимым образом. «Святая троица любит себя в нас и в себе¹; она видит и приводит в движение сама себя».

Источником греха является свобода; грех возникает оттого, что человек, вместо того чтобы обращаться к богу, обратился к самому себе. Зло не имеет своего основания в боге, ибо в боге нет никакой идеи зла. Зло принадлежит к области небытия и не имеет основания, ибо если бы оно имело основание, то было бы необходимо. Зло — это отсутствие добра.

Логос — это принцип, возвращающий многое к единому, а человека — к богу; это, таким образом, — спаситель мира. Соединяясь с богом, та часть человека, которая осуществляет соединение, становится божественной.

Иоанн расходится с аристотеликами, отвергая реальное существование отдельных вещей. Платона он называет толпом философов. И все-таки первые три из его видов бытия косвенно выведены из аристотелевских движется-недвижимо, движется-и движимо, движимо, но не движется. Четвертый вид бытия в системе Иоанна — не творящий и несотворенный — выведен из учения Дионисия о возвращении всех вещей к богу.

Из данного выше краткого изложения ясно предстает неортодоксальность взглядов Иоанна Скота. Его пантеизм, отвергающий субстанциальную реальность творений, имеющую основание в самих себе, противоречит христианскому учению. Ни один благоразумный теолог не мог бы принять также и толкования процесса творения из «ничто», которое дал Иоанн. В его понятии триничности, обнаруживающем большое сходство с понятием Плотина, три ипостаси оказываются неравными, хотя Иоанн и тщится оградить себя по этому вопросу от критики. Все эти еретические воззрения свидетельствуют о независимости ума, поразительной в IX столетии. Возможно, что неоплатоновский характер учения Иоанна мог быть обычным явлением в Ирландии, как это было среди греческих отцов церкви IV и V столетий. Может быть, если бы мы располагали более полными сведениями о развитии ирландского христианства с V по IX столетие, Иоанн не казался бы нам столь удивительным феноменом. С другой стороны, возможно, что большая часть еретических элементов в воззрениях Иоанна должна быть приписана влиянию псевдо-Дионисия, которого в силу его предполагаемой связи со св. Павлом ошибочно считали ортодоксальным мыслителем.

Еретическим является, конечно, и взгляд Иоанна на творение как на процесс, не имеющий начала во времени, — взгляд, вынуждающий его утверждать, что история творения, рассказанная в Книге бытия, является иносказанием. Рай и грехопадение человека нельзя понимать в буквальном смысле. Подобно всем пантеистам, Иоанн сталкивается с трудностями в вопросе о грехе. Он утверждает, что первоначально человек

¹ Ср. Спинноза.

не знал греха, и когда он не знал греха, не было и разделения полов. Это, конечно, противоречит тексту: «Мужчину и женщину сотворил их». По мнению Иоанна, грех был единственной причиной разделения человеческих существ на чуждин и женщин. Женщина воплощает чувственную и падшую природу человека. В конце концов различие полов снова исчезнет, и мы будем иметь чисто духовные тела¹. Грех заключается в злонамеренности воли, в ложном приписывании добра тому, что им не является. Грех наказывается естественным путем; это наказание заключается в разоблачении суетности греховных вожделений. Однако наказание греха не вечно. Как и Ориген, Иоанн утверждает, что в конце концов даже дьяволы будут спасены, хотя и позднее, чем другие люди.

Перевод псевдо-Дионисия, выполненный Иоанном, оказал большое влияние на развитие средневековой мысли; напротив, его *magnum opus*² о разделении природы оказал весьма незначительное влияние. Это сочинение неоднократно предавалось осуждению как еретическое, и в конце концов в 1225 году папа Гочорий III приказал сжечь все его экземпляры. К счастью, приказ этот не был выполнен с должным тщанием.

¹ Вопреки мнению св. Августина

² *Magnum opus* (лат.) — великий труд — Прим. перев.

Глава IX

ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА XI СТОЛЕТИЯ

В XI столетии Европа впервые после падения Западной империи пережила быстрый прогресс, результаты которого не были утрачены для будущего. Своеобразный прогресс имел место уже во время каролингского возрождения, но он оказался непрочным. В XI столетии прогресс был непрерывным и многогранным. Он начался с монастырской реформы, затем захватил папство и аппарат церковного управления, а к концу столетия привел к появлению первых схоластических философов. Норманны изгнали сарацин из Сицилии; венгры, став христианами, прекратили грабительские набеги; завоевания норманнов во Франции и Англии избавили эти страны от дальнейших вторжений скандинавов. Архитектура, носившая (кроме тех стран, где преобладало византийское влияние) варварский характер, как-то сразу обрела величие и возвышенность. Уровень образования очень сильно поднялся среди духовенства и значительно — среди светской аристократии.

Движение за реформу на своих ранних стадиях было вызвано к жизни в умах его вдохновителей исключительно нравственными побуждениями. Все духовенство — как белое, так и черное — погрязло в грехах, и ревнители благочестия задались целью привести его образ жизни в большее соответствие с принципами церкви. Однако за этим чисто нравственным побуждением скрывалось и другое, на первых порах, возможно, неосознанное, но постепенно становившееся все более и более явным. Побуждение это заключалось в стремлении довести до конца отделение духовенства от мирян и этим умножить власть духовенства. Поэтому было вполне естественно, что непосредственным результатом победы движения за реформу в церкви должен был явиться ожесточенный конфликт между императором и папой.

Жрецы составляли обособленную и могущественную касту в Египте, Вавилоне и Персии, но не в Греции или Риме. В первоначальной христианской церкви различие между духовенством и мирянами возникло не сразу; когда мы читаем в Новом завете о «епископах», то слово это имеет совсем не то значение, которое оно приобрело для нас. Отделение духовенства от остального населения имело два аспекта — доктринальный и политический; политический аспект зависел от доктринального. Духовенство было наделено известной сверхъестественной силой, особенно в связи с таинствами, кроме крещения, которое могло быть со-

вершено и мирянами. Без помощи духовенства нельзя было совершить бракосочетание, получить отпущение грехов и осуществить соборование. Еще большее значение для периода средневековья имело пресуществление: только священник мог совершить чудо мессы. Лишь в XI столетии, в 1079 году, доктрина пресуществления стала догматом веры, хотя она уже задолго до этого получила всеобщее признание.

Благодаря обладанию сверхъестественной силой, священники могли определять, суждено ли человеку провести вечную жизнь на небе или в аду. Если человек умирал отлученным от церкви, он отправлялся в ад; если же он умирал после того, как священник совершал все необходимые церемонии, он должен был в конце концов попасть на небо, при условии, что должным образом покается и исповедался в своих грехах. Но прежде чем попасть на небо, ему предстояло провести некоторое время — может быть, весьма значительное — в муках чистилища. Во власти священника было сократить это время, произнося мессы за упокой его души, что они охотно были готовы исполнять за подходящую денежную мзду.

Нужно иметь в виду, что и священники и миряне искренне и непоколебимо верили всему этому; это не было только верованием, исповедовавшимся по обязанности. Сверхъестественная сила, которой было наделено духовенство, не раз обеспечивала ему победу над могущественными государями, выступавшими во главе своих армий. Но эта сила ограничивалась двумя обстоятельствами: дикими взрывами страстей со стороны неистовых мирян и раздорами среди самого духовенства. Жители Рима, вплоть до времени Григория VII, обнаруживали весьма слабое почтение к особе папы. Они могли похитить его, засадить в тюрьму, отравить или открыто выступить против него всякий раз, когда буйные распри клика, на которые распадался Рим, побуждали их к таким действиям. Как это совмещалось с их верованиями? Частично, несомненно, дело объяснялось просто отсутствием сдерживающих начал, но частично и убеждением, что в содеянных грехах можно будет покаяться на смертном одре. Была еще одна причина, действие которой в Риме сказывалось меньше, чем в других местах; она заключалась в том, что короли могли подчинять своей воле епископов в своих владениях и таким образом обеспечивать достаточное количество сверхъестественной силы, чтобы спасти себя от вечного проклятия. Поэтому наличие церковной дисциплины и единого аппарата церковного управления составляло необходимую предпосылку могущества духовенства. Эти цели были достигнуты в XI столетии как неотъемлемая часть движения за моральную реформу духовенства.

Могущество духовенства как целого могло быть обеспечено только ценой весьма значительных жертв со стороны отдельных представителей клира. Два огромных зла, против которых направляли свою энергию все церковные реформаторы, были симо-

ния и внебрачное сожительство. Каждому из этих моментов нужно уделить несколько слов.

Благодаря пожертвованиям верной паствы церковь стала богатой. Многие епископы владели огромными поместьями, и даже приходские священники, как правило, вели по тем временам весьма привольный образ жизни. Право назначать епископов обычно на практике находилось в руках королей, но иногда и в руках отдельных представителей феодальной знати — вассалов короля. Король обычно продавал епископские должности; это даже было источником значительной доли его доходов. В свою очередь епископ продавал те церковные бенефиции, которые находились в его власти. Тайны это ни для кого не составляло. Герберт (Сильвестр II), описывая епископа, вложил в уста последнего следующие слова: «Я дал золото и получил епископство; и я не боюсь получить свое золото обратно, если я веду себя должным образом. Я посвящаю в сан священника и получаю золото; я назначаю диакона и получаю кучу серебра. Видишь — то золото, что я дал, я вернул в свой кошелек умноженным»¹. Петр Дамиани в 1059 году обнаружил, что в Милане не было ни одного представителя клира, от архиепископа до низшего служителя церкви, который не был бы повинен в симонии. А то, что было в Неаполе, никоим образом не составляло исключения.

Симония, конечно, являлась грехом, но это было еще не все, что можно было сказать против нее. Симония приводила к тому, что церковные бенефиции раздавались не за заслуги, а за богатство; она закрепляла право светских владык на назначение епископов и полную зависимость епископов от светских правителей; симония превращала епископат в часть феодальной системы. Кроме того, когда человек покупал бенефицию, он, естественно, жаждал возместить свои расходы, и потому, по всей видимости, мирские заботы должны были взять в нем верх над заботами духовными. Вот почему кампания против симонии была необходимой частью борьбы за власть церкви.

Весьма сходные соображения приложимы к вопросу о целибате духовенства. Реформаторы XI столетия часто говорили о «внебрачном сожительстве», когда правильнее было бы говорить о «браке». Монахам, конечно, мешал вступить в брак данный ими обет целомудрия, но для вступления в брак белого духовенства не было никакого ясного запрета. В восточной церкви приходские священники вплоть до сего дня имеют право жениться. На Западе в XI столетии большинство приходских священников было людьми женатыми. Епископы в свою очередь обращались к словам св. Павла: «Но епископ должен быть непорочен, одной жены муж»². В моральном отношении этот вопрос

¹ «Cambridge Medieval History», Vol. V, ch. 10.

² I Тимоф. 3; 2.

не был столь же бесспорным, как вопрос о симонии, но политические побуждения, диктовавшие требование celibата духовенства, были весьма сходны с теми, которые действовали в кампании против симонии¹.

Когда священники были женаты, они, естественно, пытались передать церковную собственность своим сыновьям. Они имели возможность сделать это на законном основании, если их сыновья становились священниками; поэтому одним из первых шагов партии реформы, когда она пришла к власти, было запретить принятие сана сыновьями священников². Однако при царившей в те времена сумятице всегда оставалась опасность, что священники, если они имели сыновей, найдут способы незаконным путем отторгнуть в их пользу часть церковных земель. К этому экономическому соображению прибавлялся и тот факт, что если священник, подобно своим соседям, был человеком семейным, то он казался им менее далеким от них самих. Начиная по крайней мере с V столетия неизменно раздавались пылкие панегирики в пользу celibата, и если духовенству нужно было, чтобы оно было окружено в глазах верующих ореолом благоговения (на котором покоилась его собственная власть), то в высшей степени было выгодно, чтобы оно явным образом было отделено от других людей установлением воздержания от брака. Сами реформаторы, несомненно, искренне верили, что женатое состояние, хотя и не греховно, ниже состояния celibата. Правда, св. Павел говорит: «Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак»³, — но ведь истинно святой человек должен уметь воздержаться. Поэтому celibат духовенства является неотъемлемым элементом морального авторитета церкви.

Сделав эти общие предварительные замечания, обратимся к фактической истории реформаторского движения в церкви XI столетия.

Начало движения восходит к более раннему времени — к основанию Ключийского аббатства в 910 году Вильгельмом Благочестивым, герцогом Аквитанским. С самого начала это аббатство было совершенно независимо от всех внешних властей и подчинено непосредственно папе; более того, его аббат был наделен властью над другими монастырями, обязанными Ключи своим возникновением. Большинство монастырей в те времена владело огромными богатствами и отличалось распутным образом жизни своих обитателей: Ключийский монастырь, хотя и избежал крайностей аскетизма, ревниво следил за сохранением благопристойности и приличия. Второй аббат, Одон, выехал в Италию, где был поставлен во главе нескольких римских

¹ См. Henry C. Lea, *The History of Sacerdotal Celibacy*.

² В 1046 году было предписано, что сын священника не может быть епископом. Позднее было предписано, что он вообще не может быть духовным лицом.

³ I Коринф. 7; 9.

монастырей. Успех не всегда сопутствовал ему: «Фарфский монастырь, расколотый распрей между двумя соперничавшими аббатами, которые убили своего предшественника, воспротивился попытке Одона насадить клюнийских монахов и при помощи яда отделался от аббата, навязанного им Альбериком военной силой»¹. (Альберик был правителем Рима, который пригласил Одона.) В XII столетии реформаторское рвение Ключи остыло. Св. Бернар осуждал красивую архитектуру монастыря; как и все ревнители благочестия своего времени, он видел в великолепии церковных построек признак греховной гордыни.

На протяжении XI столетия реформаторы основали различные другие ордена. Ромуальд, аскет-отшельник, в 1012 году основал орден камальдулов; Петр Дамиани, о котором нам вскоре предстоит говорить, был последователем Ромуальда. Орден картезианцев, которые никогда не отказывались от аскетизма, был основан в 1084 году Бруно Кельнским. В 1098 году был основан орден цистерцианцев, а в 1113 году к нему присоединился св. Бернар. Этот орден строго придерживался бенедиктинского устава. Он запрещал даже окна из цветного стекла. Для исполнения трудовых обязанностей в ордене использовались *conversi*, или светские братья. Эти люди приносили монашеские обеты, но не имели права учиться читать и писать; они использовались главным образом на сельскохозяйственных, а также и на других работах, таких, как зодчество. Фаунтинское аббатство в Йоркшире является делом рук цистерцианцев — изумительное творение для людей, полагавших, что всякая красота — это дьявольское наваждение.

Пример Фарфы, который никоим образом не был единственным в своем роде, свидетельствует о том, что от деятелей монастырской реформы требовались недюжинная храбрость и энергия. Там, где они добивались успеха, они были поддержаны светскими властями. Именно эти люди и их последователи сделали возможной реформу сначала папства, а затем и церкви в целом.

Однако на первых порах реформа церкви была в основном делом рук императора. Последним династическим папой был Бенедикт IX, избранный в 1032 году; говорили, что в это время ему было всего 12 лет. Он был сыном Альберика Тускулумского, с которым мы уже встречались в связи с историей аббата Одона. По мере того как папа становился старше, он вел все более и более распущенный образ жизни, приводивший в ужас даже римлян. В конце концов развращенность его достигла таких пределов, что он решил отречься от папского престола, чтобы иметь возможность жениться. Он продал титул папы своему крестному отцу, принявшему имя Григория VI. Хотя Григорий приобрел титул папы при помощи симонии, сам он был реформатором; он

¹ «Cambridge Medieval History», Vol. V, p. 662.

был другом Гильдебранда (Григория VII). Однако способ, при помощи которого он приобрел титул папы, был чересчур скандальным, чтобы это могло сойти ему с рук. Юный император Генрих III (1039—1056) был благочестивым реформатором; он отказался от практики симонии, несмотря на то, что это означало чувствительный урон для доходов его казны, но удержал за собой право назначать епископов. В 1046 году, когда ему было 22 года, он прибыл в Италию и низложил Григория VI, обвинив его в симонии.

На протяжении всего своего правления Генрих III властно назначал и низлагал пап; но этой властью он пользовался благоразумно, в интересах реформы. Отделавшись от Григория VI, он назначил его преемником немецкого епископа Суидгера Бамбергского; римляне отказались от права избирать папу, которого они домогались и которым часто действительно пользовались, почти всегда всуе. Новый папа умер в следующем году; очередной ставленник императора также умер почти сразу после своего вступления на престол, — как говорили, от яда. Тогда выбор Генриха III пал на своего родственника, Бруно Тульского, который принял имя Льва IX (1049—1054). Этот папа был ревностным реформатором, много путешествовал, любил созывать соборы; заветным его желанием было разбить норманнов в Южной Италии, но в этом он успеха не имел. Гильдебранд был другом и, пожалуй, можно сказать, учеником Льва IX. После его смерти император в 1055 году назначил еще одного папу — Гебхарда Эйхштадского, который принял имя Виктора II. Однако император умер в следующем году, а папа — через год после него. Начиная с этого момента, отношения между императорами и папами стали менее дружественными. После того как папа с помощью Генриха III приобрел моральный авторитет, он стал домогаться сначала независимости от императора, а затем и главенства над ним. Так начался великий конфликт, длившийся двести лет и закончившийся поражением императора. Поэтому в плане исторической перспективы политика реформирования папства, проводившаяся Генрихом III, пожалуй, была нецелесообразной.

Следующий император, Генрих IV, правил пятьдесят лет (1056—1106). Пока он был несовершеннолетним, регентская власть находилась в руках его матери императрицы Агнесы. Стефан IX был папой только один год; после его смерти кардиналы избрали одного папу, а римляне, вновь заявив о притязаниях на право, от которого они одно время отказались, избрали другого. Императрица приняла сторону кардиналов, избранник которых принял имя Николая II. Хотя его правление длилось всего три года, оно было полно значительных событий. Николай II заключил мир с норманнами, ослабив тем самым зависимость папства от императора. Именно при Николае II был издан декрет, определивший порядок избрания пап; согласно

этому декрету, выборы производились сначала кардиналами-епископами, затем остальными епископами и, наконец, духовенством и населением Рима, участие которого, понятно, должно было быть голой проформой. В действительности право избрания папы принадлежало кардиналам-епископам. Местом выборов должен был быть по возможности Рим, но если обстоятельства делали проведение выборов в Риме затруднительным или нежелательным, то они могли происходить и в любом другом месте. Императору в выборах не отводилось совершенно никакой роли. Декрет этот, принятый только после упорной борьбы, явился важным шагом на пути освобождения папства от светского контроля.

Николай II провел в жизнь и другой декрет, согласно которому впредь посвящения в сан, произведенные людьми, повинными в симонии, должны были считаться недействительными. Декрету не была придана обратная сила, ибо в этом случае пришлось бы признать недействительным подавляющее большинство посвящений в сан священников, продолжающих оставаться на службе.

В годы пребывания Николая II на папском престоле в Милане началась интересная борьба. Архиепископ, следуя традиции Амвросия, стал притязать на известную независимость от папы. Архиепископ и подчиненное ему духовенство выступали в союзе с аристократией и были ярыми противниками реформы. Напротив, торговый и низший классы требовали, чтобы духовенство держалось стези благочестия; на этой почве возникали бунты в поддержку требования celibата духовенства и мощное реформаторское движение, получившее название движения «патариев», которое направлялось против архиепископа и его приверженцев. В 1059 году папа, чтобы оказать поддержку реформе, послал в Милан в качестве своего легата знаменитого св. Петра Дамиани. Дамиани был автором трактата «О божественном всемогуществе», в котором утверждалось, что бог может вершить деяния, противные закону противоречия, и может уничтожить прошлое. (Это воззрение было отвергнуто св. Фомой и с той поры почиталось неортодоксальным.) Дамиани отвергал диалектику, а философию называл служанкой теологии. Он был, как мы уже видели, последователем отшельника Ромуальда и с большой неохотой участвовал в ведении практических дел. Слава его святости, однако, была таким козырем в руках папства, что в ход были пущены все средства убеждения, лишь бы уговорить его помочь реформаторской кампании, и он уступил представлениям папы. В 1059 году Дамиани выступил в Милане перед собравшимися церковниками с речью против симонии. Сначала это привело их в такую ярость, что жизнь Дамиани была в опасности, но в конце концов он завоевал их своим красноречием, и со слезами все они как один покаялись в своей вине. Больше того, они обещали во всем подчиняться Риму. При следующем папе возник конфликт с императором из-за Миланской епархии, в котором в конце концов с помощью патариев папа одержал победу.

После смерти Николая II, последовавшей в 1061 году, возник конфликт между Генрихом IV, достигшим к этому времени совершеннолетия, и кардиналами о порядке избрания нового папы. Император не признал декрета о выборах и не намеревался отказываться от своих прав в деле избрания папы. Конфликт растянулся на целых три года, но в конце концов восторжествовал избранник кардиналов без решительной попытки помериться силами между императором и курией. Решили дело очевидные достоинства папы, избранного кардиналами, который соединял в себе добродетель с жизненным опытом; он был учеником Ланфранка (будущего архиепископа Кентерберийского). После смерти папы, Александра II, в 1073 году был избран Гильдебранд (Григорий VII).

Григорий VII (1073—1085) является одним из наиболее выдающихся пап. Он задолго до этого уже играл видную роль и оказывал большое влияние на политику папства. Именно благодаря Гильдебранду папа Александр II благословил английское предприятие Вильгельма Завоевателя; как в Италии, так и на Севере он покровительствовал норманнам. Гильдебранд был протеже Григория VI — того самого, который купил титул папы, чтобы бороться против симонии; после того как этот папа был низложен, Гильдебранд находился два года в изгнании. Остаток своей жизни он провел в основном в Риме. Гильдебранд не мог похвастаться особым образованием, но главной духовной пищей его был св. Августин, с доктринами которого он познакомился из вторых рук — по сочинениям своего кумира Григория Великого. Став папой, Гильдебранд уверовал, что устами его глаголет сам св. Петр. Это преисполнило его такой самоуверенностью, которая в глазах мирян не имела никакого оправдания. Гильдебранд соглашался с тем, что власть императора также божественного происхождения: сначала он уподоблял папу и императора двум глазам; позднее, уже во время конфликта с императором, — солнцу и луне; роль солнца, понятно, отводилась папе. Папа должен быть верховным судьей в вопросах нравственности и потому ему должно принадлежать право низлагать императора, если император вел себя безнравственно. И ничего не могло быть более безнравственного, чем перечить папе. Во всем этом Гильдебранд был искренне и глубоко убежден.

Ни один из предшествующих пап не сделал так много для утверждения celibата духовенства, как Григорий VII. В Германии духовенство возропало и как по этой причине, так и по многим другим склонно было принять сторону императора. Однако миряне повсюду оказывали предпочтение неженатым священникам. Григорий подстрекал мирян к бунтам против женатых священников и их жен; во время таких бунтов священники и их жены часто испытывали самое жестокое обращение. Григорий призывал мирян не посещать те мессы, которые служили непокорные священники. Он предписал, что таинства, совершаемые

женатым духовенством, недействительны и что таким клирикам запрещено вступать в пределы церкви. Все это вызывало оппозицию духовенства и поддержку мирян; даже в Риме, где папы обычно жили, дрожа за свою шкуру, Григорий был популярен среди городского населения.

При Григории начался великий конфликт из-за «инвеституры». При посвящении в сан епископа последнему вручались кольцо и посох как символы его должности. Вручались они императором или королем (в зависимости от того, в какой стране происходило дело) в качестве феодального сюзерена епископа. Григорий настаивал на том, что кольцо и посох должны вручаться папой. Конфликт был составной частью движения, направленного на то, чтобы вырвать духовенство из феодальной иерархии. Длился он долго, но в конце концов завершился полной победой папства.

Распря, приведшая к Каноссе, началась из-за миланского архиепископства. В 1075 году император, заручившись согласием викарных епископов, назначил нового архиепископа; папа усмотрел в этом посягательство на свою прерогативу и пригрозил императору отлучением от церкви и низложением с престола. Император ответил тем, что созвал собор епископов в Вормсе, где епископы заявили, что не признают больше власти папы. Они послали папе письмо, в котором обвиняли его в блуде, клятвопреступлении и (тягчайшее прегрешение) дурном обращении с епископами. Послал письмо и император, заявивший, что он стоит выше всякого земного суда. Император и его епископы провозгласили Григория низложенным; Григорий же отлучил от церкви императора и его епископов и объявил их низложенными. Словом, спектакль начался.

В первом действии победа склонилась на сторону папы. Саксонцы, которые перед тем восстали против Генриха IV, но потом заключили с ним мир, снова восстали; напротив, немецкие епископы примирились с Григорием. Весь мир был возмущен поведением императора по отношению к папе. В итоге в следующем году (1077) Генрих решил просить у папы отпущения грехов. В самый разгар зимы в сопровождении жены, малютки-сына и немногих слуг он пересек Мон-Сениский перевал и предстал с повинной перед Каносским дворцом, где находился папа. Три дня папа заставлял его ждать разутым и в одежде кающегося грешника. Наконец императора выпустили. Приняв покаяние и поклявшись впредь следовать указаниям папы в отношениях со своими противниками в Германии, император получил прощение и был возвращен в лоно церкви.

Победа папы, однако, была призрачной. Стубили папу правила его же собственной теологии, одно из которых предписывало отпускать грехи кающимся грешникам. Как ни странно, Генрих его обманывал, а папа считал покаяние императора искренним. Он скоро понял, какую допустил ошибку. Он лишил себя возможности поддерживать врагов Генриха, которые чувствовали, что

он их предал. С этого момента события начали развиваться против папы.

Немецкие враги Генриха избрали антиимператора, которого звали Рудольфом. Первое время папа, хотя он и утверждал, что именно ему принадлежит право решать, кто из них, Генрих или Рудольф, является императором, никак не мог решиться сделать выбор. Наконец в 1080 году, когда факты убедили его в том, что покаяние Генриха было притворным, он высказался в пользу Рудольфа. Но к этому времени Генрих справился с большинством своих противников в Германии. По указанию Генриха поддерживавшие его церковники избрали антипапу, и в 1084 году Генрих вступил с ним в Рим. Антипапа короновал Генриха по всей форме, но вскоре им обоим пришлось уносить ноги от норманнов, которые двинулись на помощь Григорию. Норманны жестоко разграбили Рим и увезли Григория с собой. Фактически он оставался их пленником до самой своей смерти, последовавшей в следующем году.

Таким образом, внешне политика Григория закончилась катастрофой. В действительности же она была продолжена, хотя и с большей умеренностью, его преемниками. На время конфликт был улажен при помощи компромисса, благоприятного для папства, но по существу конфликт был непримиримым. О позднейших его стадиях речь пойдет в одной из последующих глав.

Нам остается сказать несколько слов об интеллектуальном возрождении в XI столетии. X столетие не дало ни одного философа, кроме Герберта (папы Сильвестра II, 999—1003), да и он был не столько философом, сколько математиком. Но с течением времени в XI столетии начали появляться мыслители, которые заслуженно могут претендовать на философскую славу. Наиболее значительными из них были Ансельм и Росцелин, но заслуживают упоминания и некоторые другие. Все они были монахами, связанными с реформаторским движением.

Самый старший из них — Петр Дамини (о нем уже говорилось). Интересной фигурой является Беренгар Турский (ум. в 1088 году); он был до некоторой степени рационалистом. Он утверждал, что разум выше авторитета, ссылаясь в подтверждение своего взгляда на Иоанна Скота, что и явилось причиной посмертного осуждения последнего. Беренгар отвергал пресуществление и дважды был принужден отречься от своего учения. Против ереси Беренгара выступил Ланфранк в книге «*De corpore et sanguine Domini*»¹. Ланфранк родился в Павии, изучал право в Болонье и стал превосходным диалектиком². Однако он бросил диалектику ради теологии и вступил в Бекский монастырь в Нормандии, где был главой школы. В 1070 году Вильгельм Завоеватель назначил его архиепископом Кентерберийским.

¹ «О теле и крови Господа». — *Прим. перев.*

² Имеется в виду средневековая диалектика — одно из «семи свободных искусств». — *Прим. перев.*

Св. Ансельм имел много общего с Ланфранком: был итальянцем, монахом в Беке и архиепископом Кентерберийским (1093—1109); на последнем посту он следовал принципам Григория VII и выступал против короля. Ансельм знаменит больше всего как изобретатель «онтологического доказательства» существования бога. В формулировке самого Ансельма это доказательство выглядит следующим образом. Под «богом» мы понимаем наибольший, какой только возможен, объект мысли. Но если объект мысли не существует, то он меньше другого, точно такого же действительно существующего объекта мысли. Поэтому наибольший из всех объектов мысли должен существовать, ибо иначе был бы возможен другой, еще больший объект мысли. Поэтому бог существует.

Теологи никогда не принимали этого доказательства. Современники встретили его в штыки; потом оно было и вовсе забыто до второй половины XIII столетия. Фома Аквинский объявил это доказательство ложным, и среди теологов его приговор всегда почитался непрекаемым. Но среди философов доказательство Ансельма имело лучшую судьбу. Декарт возродил его в несколько улучшенной форме. Лейбниц полагал, что оно может быть сделано состоятельным, если его дополнить доказательством того, что бог *возможен*. Кант считал, что он разделился с этим доказательством раз и навсегда. Тем не менее в известном смысле оно лежит в основе системы Гегеля и его последователей и вновь обнаруживается в принципе Брэдли: «То, что может существовать и должно существовать, — существует».

Ясно, что доказательство с такой славной историей достойно уважения независимо от того, состоятельно оно или нет. Суть вопроса заключается в следующем. Есть ли нечто, о чем мы можем составить мысленное представление, для которого (этого нечто) одно то, что мы можем составить о нем мысленное представление, является доказательством существования вне наших мыслей? Каждый философ *хотел бы* ответить на такой вопрос утвердительно, ибо дело философа достигать знания фактов о мире не столько при помощи наблюдения, сколько при помощи мышления. Если утвердительный ответ правилен, то мы можем перебросить мост от чистой мысли к фактам; если неправилен — не можем. В такой общей форме Платон использует своего рода онтологическое доказательство, чтобы подтвердить объективную реальность идей. Но до Ансельма никто не сформулировал этого доказательства в его обнаженной логической чистоте. Выиграв в чистоте, оно проиграло в силе; но это тоже делает честь Ансельму.

В остальном философское учение Ансельма заимствовано главным образом у св. Августина, через посредство которого в него перешли многие элементы платонизма. Ансельм верит в платоновские идеи, в которых он усматривает еще одно дока-

зательство существования бога. Ансельм заявляет, что при помощи неоплатоновских аргументов он смог доказать не только существование бога, но и понятие троичности. (Не забудем, что в учении Плотина было понятие троичности, хотя и неортодоксальное с точки зрения христианина.) Ансельм считает разум подчиненным вере. «Я верую, дабы понимать», — заявляет он; идя по стопам Августина, он утверждает, что без веры понимание невозможно. Бог, заявляет Ансельм, — не *справедлив*, а *справедливость*. Не забудем, что сходные мысли высказывает и Иоанн Скот. Общим источником их происхождения является Платон.

Св. Ансельм, как и его предшественники в области христианской философии, следует скорее платоновской, чем аристотелевской традиции. В этом причина того, что его учение не имеет характерных черт той философии, которая носит название «схоластической» и достигла наивысшей точки своего развития в Фоме Аквинском. Первым представителем этой философии можно считать Росцелина — современника Ансельма, хотя он и был на семнадцать лет моложе последнего. Росцелин знаменует собой начало нового периода, и речь о нем пойдет в одной из последующих глав.

Когда говорят, что вплоть до XIII столетия средневековая философия носила в основном платоновский характер, то нельзя забывать, что сочинения Платона, за исключением одного фрагмента из «Тимея», были известны только из вторых или третьих рук. Иоанн Скот, например, без Платона не мог бы придерживаться тех взглядов, которых он придерживался, но большая часть платоновских элементов перешла в его учение от псевдо-Дионисия. Даты жизни этого автора точно неизвестны, но возможно, что он был учеником неоплатоника Прокла. Возможно и то, что сам Иоанн Скот никогда не слышал о Прокле или не читал даже и строчки из сочинений Плотина. Кроме псевдо-Дионисия, другим источником неоплатонизма в средние века был Боэций. Платонизм этот во многих отношениях отличался от того, который современный исследователь находит в сочинениях самого Платона. Средневековый платонизм вышвырнул за борт почти все, что не имело отношения к религии, а в области религиозной философии одни аспекты расширил и подчеркнул за счет других. Эта переработка Платона была совершена уже Плотиним. Знание Аристотеля также было отрывочным, но в противоположном направлении: вплоть до XII столетия из сочинений его были известны только «Категории» и «Об истолковании» в переводах Боэция. В результате Аристотель считался всего лишь диалектиком, а Платон — только религиозным философом и автором теории идей. На протяжении позднего средневековья оба этих неполных представления постепенно были исправлены, особенно представление об Аристотеле. В отношении же Платона этот процесс не был завершен вплоть до Возрождения.

Глава X

МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Нападения, которым подверглись Восточная империя, Африка и Испания, в двух отношениях отличались от нападений северных варваров на Западную империю: во-первых, Восточная империя просуществовала до 1453 года, почти на тысячу лет больше, чем Западная; во-вторых, главные удары по Восточной империи были нанесены мусульманами, которые после завоевания не перешли в христианство, а создали свою собственную значительную цивилизацию.

Хиджра¹, открывающая мусульманскую эру, произошла в 622 году н. э.; десять лет спустя умер Магомет. Сразу после его смерти арабы начали свои завоевания, которые развивались с необычайной быстротой. На Востоке Сирия подверглась вторжению в 634 году и уже через два года была полностью покорена. В 637 году жертвой вторжения стала Персия; в 650 году ее завоевание было закончено. В 664 году арабы вторглись в Индию. В 669 году (и еще раз в 716—717 годах) они осадили Константинополь. Движение в западном направлении было несколько менее стремительным. Египет они завоевали в 642 году, но Карфаген — только в 697 году. Испания, за исключением небольшого угла на северо-западе страны, была присоединена к арабским владениям в 711—712 годах. Продвижение мусульман на запад (кроме Сицилии и Южной Италии) было приостановлено в результате их поражения в битве при Туре, происшедшей в 732 году, ровно через сто лет после смерти пророка. (Оттоманские турки, которые в конце концов завоевали Константинополь, относятся к более позднему периоду, чем тот, который мы сейчас рассматриваем.)

Различные обстоятельства облегчили продвижение мусульман. Персия и Восточная империя были истощены долгими междоусобными войнами. Сирийцы, державшиеся в большинстве своем несторианства, преследовались католиками, в то время как мусульмане относились терпимо ко всем сектам христиан, требуя взамен уплаты дани. В Египте монофизиты, составлявшие основную массу населения, также приветствовали завоевателей. В Африке арабы объединились с берберами, которых римлянам так и не удалось никогда покорить полностью. Арабы и берберы совместно вторглись в Испанию,

¹ Хиджра — бегство Магомета из Мекки в Медину.

где им на помощь пришли еще евреи, терпевшие жестокие преследования со стороны вестготов.

Религия пророка представляла собой простой монотеизм, не опутанный сложной теологией доктрин о троичности и пресуществлении. Пророк не притязал на божественность; не выдвигали подобных притязаний в его пользу и его последователи. Пророк возродил еврейский запрет идолов и воспретил употребление вина. Долг правоверных — завоевать во славу ислама столько стран, сколько удастся, но не следует преследовать христиан, евреев или зороастрианцев, «народов Книги», как называет их коран, то есть тех, кто следует учению священного писания.

Большая часть Аравии представляла собой пустыню, и она все менее и менее могла обеспечивать пропитание ее обитателям. Первые завоевания арабов начались как простые набеги с целью грабежа, и только после того, как опыт показал слабость врага, завоевания превратились в постоянное занятие. Внезапно, на протяжении каких-нибудь двадцати лет, люди, привыкшие ко всем лишениям скудного существования на краю пустыни, оказались господами ряда богатейших стран мира, где к их услугам были любые наслаждения и вся утонченность древней цивилизации. Арабы противостояли искушениям этого перелома более стойко, чем северные варвары. Так как они завоевали свою империю без чрезвычайно жестокой борьбы, разрушений было мало и прежняя гражданская администрация сохранилась почти без изменений. И в Персии и в Восточной империи организация гражданского управления находилась на высоком уровне. Члены арабских племен на первых порах ничего не смыслили в ее тонкостях и поневоле прибегали к услугам тех вышколенных чиновников, которых они нашли во главе соответствующих ведомств. Большинство этих чиновников весьма охотно перешли на службу к новым господам. В самом деле, перемена даже облегчила их службу, ибо налоговое обложение было весьма значительно сокращено. К тому же очень многие жители, чтобы не платить дани, переходили из христианства в ислам.

Арабская империя представляла собой абсолютную монархию: она находилась под властью халифа, который считался преемником пророка и унаследовал многое от его святости. Формально власть халифа была выборной, но уже скоро она стала наследственной. Первая династия — Омейядов, правившая до 750 года, — была основана людьми, принявшими учение Магомета из чисто политических соображений; эта династия всегда находилась в оппозиции к более фанатическим элементам среди правоверных. Хотя арабы и завоевали огромную часть мира во имя новой религии, но все же они не были особенно религиозной расой: силой, двигавшей ими в завоеваниях, была не религия, а жажда грабежа и богатства. И только благодаря

тому, что арабы были свободны от фанатизма, горстке воинов удавалось без особых затруднений управлять огромным населением, стоявшим на более высокой ступени цивилизации и придерживавшимся чуждой религии.

Напротив, персы с древнейших времен отличались глубокой религиозностью и необычайной склонностью к умозрительному мышлению. После их обращения в ислам они превратили его в нечто гораздо более интересное, более религиозное и более философское, чем то, что замышлялось пророком и его сородичами. После 661 года, когда умер зять Магомета, Алия, мусульмане разделились на две секты — суннитов и шиитов. Сунниты составляли большинство; шииты являются последователями Алия, а династию Омейядов считают узурпаторской. Персы всегда принадлежали к секте шиитов. В конце концов, в основном благодаря персидскому влиянию, Омейяды были свергнуты и Аббасидам удалось установить свою власть; они представляли интересы Персии. Смена династий ознаменовалась перенесением столицы из Дамаска в Багдад.

Аббасиды в политическом отношении в большей мере, чем Омейяды, поддерживали фанатиков. Однако им не удалось подчинить своей власти всю империю. Один член дома Омейядов сумел спастись от всеобщего истребления, бежал в Испанию и был признан здесь законным правителем. Начиная с этого времени Испания являлась независимой от остального мусульманского мира.

При первых Аббасидах халифат достиг вершины своего величия. Самым известным из них является Харун-аль-Рашид (ум. в 809 году), современник Карла Великого и императрицы Ирины; его легендарный образ известен всем и каждому по книге «Тысяча и одна ночь». Двор Харун-аль-Рашида представлял собой блестящий центр роскоши, поэзии и учености; доходы его казны были колоссальны; империя его простиралась от Гибралтарского пролива до Инда. Воля Харун-аль-Рашида была неограниченной; обычно его сопровождал палач, который по одному кивку халифа приступал к исполнению своих обязанностей. Однако это величие оказалось недолговечным. Преемник Харун-аль-Рашида допустил ошибку, составив свою армию главным образом из турок, которые оказались непокорными и вскоре низвели халифа до положения марионетки; как только халиф надоедал солдатне, его ослепляли или убивали. Тем не менее халифат продолжал влачить жалкое существование; последний халиф из династии Аббасидов был убит монголами в 1256 году вместе с 800 000 жителями Багдада¹.

Политическая и социальная система арабов страдала недостатками, сходными с недостатками Римской империи, а также еще и рядом других. Абсолютная монархия, соединенная с по-

¹ Багдад был взят монголами в 1258 году — *Прим. перев.*

лигамией, приводила, как это обычно бывает в таких случаях, к династическим войнам всякий раз, когда умирал правитель; эти войны кончались победой одного из сыновей правителя и смертью всех остальных. В халифате было очень много рабов, пополнявшихся главным образом за счет успешных войн; временами рабы поднимали опасные восстания. Сильно развита была торговля, чему способствовало центральное положение халифата между Востоком и Западом. «Помимо того, что обладание громадными богатствами вызывало потребность в дорогостоящих предметах роскоши, вроде шелков из Китая и мехов из Северной Европы, развитию торговли благоприятствовал ряд особых условий, таких, как огромная протяженность мусульманской империи, распространение арабского языка в качестве мирового языка и высокий ореол, которым в мусульманской системе этики была окружена личность купца; не надо забывать, что сам пророк был купцом и воздал хвалу торговле во время паломничества в Мекку»¹. Торговля эта, как и военные коммуникации, зависела от состояния больших дорог, которые арабы получили в наследство от римлян и персов и которым они, в отличие от северных завоевателей, не дали прийти в запустение. Однако постепенно империя распалась на части; Испании, Персии, Северной Африке и Египту удалось отколоться и добиться полной или почти полной независимости.

Одну из лучших сторон арабской экономики составляло сельское хозяйство, особенно искусное применение орошения, которому они научились, живя в таких местах, где вода является редкостью. По сей день в испанском сельском хозяйстве используются ирригационные сооружения, возведенные еще арабами.

Хотя культура, характерная для мусульманского мира, зародилась в Сирии, но тем не менее расцвета своего она вскоре достигла в основном на восточной и западной окраинах этого мира — в Персии и Испании. Сирийцы в период завоеваний были восторженными поклонниками Аристотеля, которого несториане ставили выше Платона, любимого философа католиков. Арабы впервые познакомились с греческой философией благодаря сирийцам и потому с самого начала считали Аристотеля более значительным мыслителем, чем Платона. Тем не менее арабский Аристотель носил неоплатоновские одежды. Кинди (ум. ок. 873 года), первый, кто стал писать по философии на арабском языке, и единственный выдающийся философ, который сам был арабом, перевел фрагменты из «Эннеад» Плотина, опубликовав свой перевод под названием «Теология Аристотеля». Это внесло большую путаницу в представления арабов об Аристотеле, для устранения которой арабской философии потребовались столетия.

¹ «Cambridge Medieval History», Vol. IV, p. 286

Тем временем в Персии мусульмане вступили в соприкосновение с Индией. Именно из санскритских сочинений они в VIII столетии впервые приобрели свои первые познания в астрономии. Около 830 года Мухамед ибн-Муса аль-Хорезми, переводчик санскритских математических и астрономических трактатов, опубликовал трактат, который в XII столетии был переведен на латинский язык под названием «*Algoritmi de numero Indorum*». Именно из этого трактата Запад впервые узнал о том, что мы называем «арабскими» цифрами, но что следовало бы назвать «индийскими» цифрами. Тот же автор написал трактат об алгебре, который на Западе использовался в качестве учебника вплоть до XVI столетия.

Персидская цивилизация сохраняла как умственное, так и художественное очарование вплоть до вторжения монголов в XIII столетии, от которого она никогда не смогла оправиться. Омар Хайям, единственный известный мне человек, соединявший в себе поэта и математика, в 1079 году реформировал календарь. Лучшим его другом, как ни странно, был основатель секты асасинов — прославленный в легендах «горный старец»¹. Персы являлись великими поэтами: те, кто читали Фирдоуси (ок. 941 года), автора «Шахнаме», утверждают, что он стоит на одном уровне с Гомером. Они были также замечательными мистиками, в отличие от других мусульман. Секта суфитов, существующая и по сей день, позволяла себе большие вольности в мистическом и иносказательном толковании ортодоксальной догмы; это толкование носило более или менее неоплагоновский характер.

Несториане, через посредство которых греческое влияние впервые проникло в мусульманский мир, отнюдь не придерживались чисто греческих воззрений. Их школа, существовавшая в Эдессе, была закрыта императором Зеноном в 481 году; после этого ученые данной школы эмигрировали в Персию, где продолжали свою деятельность, но не смогли избежать персидского влияния. Несториане ценили Аристотеля исключительно как логику, и арабские философы на первых порах придавали значение в основном именно логике Аристотеля. Однако позднее они стали изучать также его «Метафизику» и «О душе». Общей чертой, отличающей арабских философов, является энциклопедичность: они интересуются алхимией, астрологией, астрономией и зоологией, а также тем, что мы называли бы философией. Простой люд, проникнутый фанатизмом и изуверством, относился к философам с подозрением; своей безопасностью (когда их жизнь была в безопасности) философы были обязаны покровительству относительно вольнодумствующих государей.

¹ См. «Книга Марко Поло», Географиздат, М., 1956, стр. 70—72. — *Прим. перев.*

Особого внимания заслуживают два мусульманских философа — один из Персии, другой из Испании: это Авиценна и Аверроэс. Из них первый пользуется наибольшей славой среди мусульман, второй — среди христиан.

Жизнь Авиценны (Ибн-Сина; 980—1037) прошла в таких местах, о которых обычно думают, что они существуют только в поэзии. Он родился в Бухарской провинции; когда ему исполнилось 24 года, переехал в Хиву — «уединенную Хиву в пустыне»; затем в Хорасан — «к уединенным Хорезмийским берегам». Некоторое время Авиценна преподавал медицину и философию в Исфахане; затем обосновался в Тегеране. В области медицины Авиценна был даже более знаменит, чем в области философии, хотя он мало что добавил к Галену. С XII и до XVII столетия врачебный трактат Авиценны служил в Европе руководящим пособием медиков. Авиценна не был безгрешным: если говорить начистоту, то он питал страсть к вину и женщинам. В глазах правоверных Авиценна был сомнительной личностью, но врачебное искусство снискало ему дружбу государей. Временами Авиценна попадал в передраги из-за своей враждебности к турецким военным наемникам: ему приходилось скрываться, иногда он попадал в тюрьму. Авиценна был автором энциклопедии, на Востоке оставшейся почти неизвестной ввиду враждебного отношения теологов, но на Западе оказавшей влияние благодаря ее переводам на латинский язык. Психологическое учение Авиценны характеризуется эмпирической тенденцией.

Философия Авиценны ближе к Аристотелю и содержит меньше элементов неоплатонизма, чем философия его мусульманских предшественников. Как и позднейших христианских схоластов, Авиценну занимала проблема универсалий. Платон утверждал, что они существовали до вещей. Аристотель выдвигает по этому вопросу две точки зрения: одна — когда он сам размышляет, другая — когда полемизирует с Платоном. Это делает Аристотеля идеальным источником для комментатора.

Авиценна изобрел формулу, которую потом повторили Аверроэс и Альберт Великий: «Мышление выводит всеобщее из отдельных вещей». На этом основании можно подумать, что Авиценна не верил в существование универсалий вне мышления. Однако такой взгляд был бы недопустимым упрощением. Авиценна утверждает, что геппега, то есть универсалии, существуют одновременно до вещей, в вещах и после вещей. Он объясняет это следующим образом. Универсалии существуют *до* вещей в божественном разуме. (Например, бог решает сотворить кошек. Для этого требуется, чтобы он имел идею «кошки», которая тем самым в данном отношении предшествует конкретным кошкам.) Геппега существуют *в* вещах, в естественных предметах. (Когда кошки сотворены, в каждой из них заключено кошачье.) Геппега существуют *после* вещей в нашем мышлении.

(Рассматривая многих кошек, мы подмечаем, что они похожи друг на друга, и приходим к общей идее «кошки».) Это воззрение, очевидно, предназначено для того, чтобы примирить различные теории.

Аверроэс (Ибн-Рошд; 1126—1198) жил в противоположном по отношению к Авиценне конце мусульманского мира. Он родился в Кордове, где и отец и дед его являлись кади¹; он и сам был кади — сначала в Севилье, а затем в Кордове. Аверроэс изучал сначала теологию и юриспруденцию, затем медицину, математику и философию. Его порекомендовали «халифу» Абу Якубу Юсуфу как человека, способного дать анализ сочинений Аристотеля. (Греческого языка, однако, Аверроэс, по-видимому, не знал.) Этот правитель принял его под свое покровительство. В 1184 году он сделал Аверроэса своим врачом; но, к несчастью, уже через два года пациент умер. Его преемник, Якуб Аль-Мансур, подобно своему отцу, на протяжении 11 лет был патроном Аверроэса; но затем, перепуганный враждебным отношением правоверных к философу, отрешил его от должности придворного врача и сослал сначала в небольшое местечко близ Кордовы, а затем в Марокко. Аверроэса обвинили в том, что он проповедует философию древних в ущерб истинной вере. Аль-Мансур обнародовал указ, возвещавший, что бог предписал гореть в адском огне тем, кто полагал, будто истина может быть постигнута одним разумом. Все обнаруженные книги, в которых говорилось о логике и метафизике, подлежали преданию огню².

Вскоре после этого христианские завоевания привели к значительному уменьшению мавританских владений в Испании. Мусульманская философия в Испании заканчивается Аверроэсом; в остальном мусульманском мире нетерпимая ортодоксия также положила конец умозрениям.

Ибервег предпринимает попытки, выглядящие довольно смешно, защитить Аверроэса от обвинений в неортодоксальности, — вопрос, который, пожалуй, уместнее было бы решить самим мусульманам. Ибервег указывает, что, согласно воззрениям мистиков, каждый текст корана окутан 7, или 70, или 700 слоями толкований, причем буквальное значение предназначается для одного лишь невежественного простонародья. Из этого, по всей видимости, должно следовать, что учение философа вряд ли придет в противоречие с кораном, ибо среди 700 толкований наверняка найдется по крайней мере одно, которое будет соответствовать тому, что хочет сказать философ. Однако в мусульманском мире невежественная толпа, видимо, была враждебна всякому знанию, которое преступало границы,

¹ Кади — судья. — *Прим. перев.*

² Утверждают, что незадолго до смерти Аверроэса халиф вновь вернул ему свое покровительство.

установленные премудростью священной книги; такое знание считалось опасным, даже если в нем нельзя было обнаружить определенной ереси. Взгляд мистиков, согласно которому простой люд должен был понимать коран буквально, а для мудрецов это было необязательно; вряд ли мог получить широкое распространение в народе.

Аверроэс ставил своей задачей дать более правильное толкование учения Аристотеля, чем дали предшествующие арабские философы, находившиеся под чрезмерным влиянием неоплатонизма. Он был преисполнен такого благоговения к Аристотелю, какое питают к основателю религии, — даже гораздо больше, чем Авиценна. Аверроэс утверждает, что бытие бога может быть доказано разумом независимо от откровения, — взгляд, которого придерживался также Фома Аквинский. Что касается бессмертия, то, видимо, Аверроэс примыкал к воззрению Аристотеля, полагая, что душа не обладает бессмертием, разум же (nous) бессмертен. Это, однако, не приносит *личного* бессмертия, ибо интеллект, обнаруживающий себя в различных лицах, един. Подобный взгляд, естественно, был встречен в штыки христианами философами.

Аверроэс, как и большинство позднейших мусульманских философов, хотя и был верующим, но тем не менее не придерживался строго ортодоксальных воззрений. Среди арабских мыслителей была и секта чисто ортодоксальных теологов, враждебно относившихся ко всякой философии, считая ее вредной для веры. Один из этих теологов по имени аль-Газали написал книгу под названием «Опровержение философов», в которой утверждал, что, поскольку вся необходимая истина заключена в коране, нет никакой нужды в умозрении, независимом от откровения. Выступая против этих утверждений, Аверроэс написал книгу, которую назвал «Опровержение опровержения». В своей полемике против философов аль-Газали сделал особый упор на три религиозные догмы: сотворение мира во времени из ничего, реальность божественных атрибутов и воскресение тела. Аверроэс рассматривает религию как верование, содержащее в иносказательной форме философскую истину. В частности, это относится к творению, которое Аверроэс в соответствии со своими философскими воззрениями истолковывает на аристотелевский лад.

Аверроэс сыграл большую роль в истории христианской философии, чем в истории мусульманской философии. В последней он означал безысходный тупик; в первой — исходную точку развития. Аверроэс был переведен на латинский язык Михаилом Скотом в начале XIII столетия; если учесть, что сочинения Аверроэса относятся ко второй половине предыдущего столетия, этому нельзя не поражаться. Аверроэс оказал в Европе весьма значительное влияние, причем не только на схоластов, но и на весьма многочисленных непрофессиональных

вольнодумцев, отрицавших бессмертие; последних даже называли аверроистами. Среди профессиональных философов поклонники Аверроэса были на первых порах главным образом в кругу францисканцев и в Парижском университете. Но это тема, которой мы коснемся в одной из последующих глав.

Арабская философия как оригинальная система мысли не имеет важного значения. Такие мыслители, как Авиценна и Аверроэс, являлись по преимуществу комментаторами. В целом же взгляды философов, в большей мере интересовавшихся наукой, были заимствованы в логике и метафизике у Аристотеля и неоплатоников, в медицине — у Галена, в математике и астрономии — из греческих и индийских источников; у мистиков религиозная философия также имела примесь старых персидских верований. Авторы, писавшие на арабском языке, обнаружили известную оригинальность в математике и химии, в последнем случае как побочный продукт алхимических исследований. Мусульманская цивилизация в свои великие дни достигла замечательных результатов в области искусств и во многих областях техники, но обнаружила полную неспособность к самостоятельным умозрительным построениям в теоретических вопросах. Ее значение, которое никоим образом нельзя недооценивать, заключается в роли передатчика. Античную и новую европейскую цивилизации разделяют века мрака. Мусульмане и византийцы, будучи лишены умственной энергии, необходимой для новаторства, сохранили аппарат цивилизации: образование, книги и ученый досуг. Мусульмане и византийцы стимулировали Запад, когда он вышел из состояния варварства: мусульмане преимущественно в XIII столетии, византийцы же большей частью в XIV столетии. В каждом случае стимул имел своим результатом новую мысль, более плодотворную, чем любые умственные достижения самих передатчиков: в одном случае схоластику, в другом — Возрождение (которое, однако, было обязано своим происхождением и другим причинам).

Плодотворное связующее звено между испанскими маврами и христианами образовали евреи. В Испании жило много евреев, которые остались в стране и после того, как она снова была завоевана христианами. Поскольку евреи знали арабский язык и поневоле приобрели знание языка христиан, они могли выступать в роли переводчиков. Другой канал посредничества был создан мусульманскими преследованиями аристотеликов в XIII столетии, которые вынудили мавританских философов искать убежища у евреев, особенно в Провансе.

Испанские евреи выдвинули одного выдающегося философа — Маймонида¹. Он родился в Кордове в 1135 году, но в возрасте 30 лет переехал в Каир, где прошла вся его осталь-

¹ Настоящее имя Маймонида — Моисей бен Маймун. — *Прим. перев.*

ная жизнь. Маймонид писал по-арабски, но его сочинения тут же переводились на древнееврейский язык. Несколько десятков лет спустя после его смерти они были переведены и на латинский язык, вероятно по повелению императора Фридриха II. Маймонид написал книгу под названием «Руководство блуждающих»; она обращена к тем философам, которые утратили свою веру. Цель книги — примирить Аристотеля с иудейской теологией. Аристотель признается авторитетом в подлунном мире, откровение — в небесном. Однако философия и откровение совпадают в познании бога. Поиски истины — это религиозный долг. Астрология отвергается. Пятикнижие нельзя понимать неизменно в буквальном смысле; когда буквальный смысл вступает в противоречие с разумом, мы должны искать иносказательное толкование. Возражая Аристотелю, Маймонид утверждает, что бог сотворил из ничего не только форму, но и материю. Маймонид дает краткое изложение «Тимея» (известного ему в арабском переводе); этому сочинению он в некоторых отношениях отдает предпочтение перед трудами Аристотеля. Сущность бога непознаваема, ибо она выше всех положительных совершенств. Евреи считали Маймонида еретиком и не остановились даже перед тем, чтобы натравить против него христианские церковные власти. Некоторые полагают, что Маймонид оказал влияние на Спинозу, но это утверждение весьма сомнительно.

Глава XI

XII СТОЛЕТИЕ

Четыре аспекта XII столетия представляют для нас особый интерес:

- 1) продолжающийся конфликт между империей и папством;
- 2) подъем ломбардских городов;
- 3) крестовые походы и
- 4) развитие схоластики.

Все эти четыре движения продолжались и в следующем столетии. Крестовые походы мало-помалу пришли к бесславному концу; что же касается остальных трех движений, то XIII столетие знаменует собой завершение того, что в XII столетии папа окончательно восторжествовал над императором, ломбардские города завоевали прочную независимость, а схоластика достигла наивысшей точки своего развития. Однако все это явилось плодом того, что подготовило XII столетие.

Не только первое из указанных четырех движений, но и остальные три тесно связаны с процессом усиления власти папства и церкви. Папа поддерживал союз с ломбардскими городами против императора; папа Урбан II был инициатором первого крестового похода, а последующие папы — главными вдохновителями позднейших походов; все философы-схоласты принадлежали к духовному сословию, и церковные соборы зорко следили за тем, чтобы они держались рамок ортодоксии, и подвергали их наказанию, когда они совращались с пути истинного. Ощущение политического торжества церкви, участниками которого схоласты сами себя чувствовали, несомненно, стимулировало их умственную инициативу.

Одной из любопытных черт средневековья является то, что эта эпоха была оригинальной и творческой, сама не сознавая того. Все партии оправдывали свою политику архаическими, извлеченными из пыли веков аргументами. Император в Германии апеллировал к феодальным принципам времен Карла Великого, в Италии — к римскому праву и к власти античных императоров. Ломбардские города обращали свои взоры еще дальше в прошлое — к учреждениям республиканского Рима. Папская партия обосновывала свои притязания отчасти поддельным Константиновым даром, отчасти ветхозаветным рассказом об отношениях между Саулом и Самуилом. Схоласты апеллировали или к священному писанию, или к Платону,

а позднее к Аристотелю; схоласты, когда высказывали оригинальные мысли, старались это скрыть. Крестовые походы были попыткой восстановить положение вещей, существовавшее до подъема ислама.

Нас этот литературный архаизм не должен обманывать. Только в случае с императором он соответствовал фактам. Феодализм пришел в упадок, особенно в Италии; Римская империя была призрачным воспоминанием. Поэтому император потерпел поражение. Что же касается городов Северной Италии, то они в своем позднейшем развитии, действительно обнаруживая сходство с городами древней Греции, повторяли их пример не из подражания, а в силу аналогии исторических условий: в обоих случаях небольшие, богатые, высокоцивилизованные торговые республики были окружены монархиями, стоявшими на более низком уровне развития культуры. Схоласты, сколько бы они ни благоговели перед Аристотелем, обнаруживали большую оригинальность, чем любой из арабских мыслителей, пожалуй большую, чем любой из мыслителей после Плотина или, во всяком случае, после Августина. Политику, как и мысль, характеризовала та же замаскированная оригинальность.

1. Конфликт между империей и папством

Со времени Григория VII до середины XIII века центральное событие, вокруг которого вращалась европейская история, представляло собой борьба между церковью и светскими монархами, в первую очередь с императором, но при случае и с королями Франции и Англии. Понтификат Григория закончился явной катастрофой, но его политика (хотя и проводимая с большей умеренностью) была возобновлена Урбаном II (1088—1099), который повторно издал декреты против светской инвеституры и домогался того, чтобы епископы свободно выбирались духовенством и населением. (Участие населения, понятно, должно было быть голой проформой.) Однако на практике он не оспаривал светских назначений, если выбор падал на достойных лиц.

В первые годы своего понтификата Урбан II чувствовал себя в безопасности только на территории, занятой норманнами. Однако в 1093 году Конрад, сын Генриха IV, взбунтовался против своего отца и в союзе с папой завоевал Северную Италию, где Ломбардская лига (союз городов во главе с Миланом) поддерживала папу. В 1094 году Урбан II совершил триумфальную поездку по Северной Италии и Франции. Он восторжествовал над Филиппом, королем Франции, который требовал развода, за что был отлучен папой от церкви и после того покорился. На Клермонском соборе 1095 года Урбан провозгласил первый крестовый поход, вызвавший волну религиозного энтузиазма.

результатом которого явилось усиление власти папства, а также ужасающие еврейские погромы. Последний год своей жизни Урбан II провел в безопасности в Риме, где папы редко чувствовали себя в безопасности.

Следующий папа, Паскаль II, как и Урбан II, был выходцем из Клуни. Он продолжил борьбу за инвеституру и добился успеха во Франции и Англии. Однако после смерти Генриха IV, последовавшей в 1106 году, следующий император, Генрих V, одержал победу над папой, который был человеком не от мира сего и позволил, чтобы святость в нем взяла верх над политическим благоразумием. Папа внес такое предложение: император отказывается от права инвеституры, взамен чего епископы и аббаты отказываются от своих светских владений. Император притворно согласился; но когда предложенный компромисс был предан огласке, церковники пришли в ярость и взбунтовались против папы. Император, находившийся в Риме, не преминул использовать возможность захватить папу, который, уступая угрозам, отказался от права инвеституры и короновал Генриха V. Однако через одиннадцать лет Вормским конкордатом, заключенным в 1122 году, папа Каликст II все-таки вынудил Генриха V отказаться от права инвеституры, а также от контроля над выборами епископов в Бургундии и Италии.

Таким образом, конечным результатом борьбы явилось то, что папа, находившийся в зависимости от Генриха III, стал на равную ногу с императором. В то же время он стал еще более безраздельным властелином церкви, которой управлял с помощью легатов. Усиление папской власти соответственно уменьшило роль епископов. Выборы пап были освобождены от светского контроля, а церковники в общем и целом стали вести более добродетельный образ жизни, чем до движения за реформу.

2. Подъем ломбардских городов

Следующая стадия борьбы была связана с именем императора Фридриха Барбароссы (1152—1190), талантливого и энергичного человека, который добивался успеха в любом деле, в котором вообще можно было добиться успеха. Барбаросса получил хорошее образование, с удовольствием читал по-латыни, хотя говорил на этом языке с трудом. Он обладал солидными познаниями в области классической литературы и был поклонником римского права. Барбаросса считал себя наследником римских императоров и лелеял надежду приобрести такую же власть, какой пользовались они. Но он был немцем, и потому в Италии его не любили. Хотя ломбардские города были не прочь признать Барбароссу своим формальным сюзереном, но тем не менее они протестовали, когда он вмешивался в их дела, кроме тех городов, которые боялись Милана и искали против него защиты у императора. В Милане продолжалось движение патариев, связанное

с более или менее демократической тенденцией; североитальянские города в своем большинстве (но отнюдь не все) солидаризировались с Миланом и заключили с ним боевой союз против императора.

Два года спустя после вступления Барбароссы на престол папой стал Адриан IV, энергичный англичанин, бывший до того миссионером в Норвегии; на первых порах они находились в хороших отношениях: примиряло их наличие общего врага. Городское население Рима требовало независимости и от императора и от папы; на помощь себе в этой борьбе оно пригласило святого еретика Арнольда Брешианского¹. Ересь его была весьма тяжелой: он утверждал, что «не могут быть спасены те священники, кто имеет поместья, те епископы, кто держит лены, те монахи, кто владеет собственностью». Этого взгляда придерживаться его побуждало убеждение, что духовенство должно посвящать себя одним лишь духовным делам. Хотя Арнольд как еретик пользовался дурной славой, никто не ставил под сомнение искренность его аскетизма. Даже св. Бернард, лютей враг Арнольда, говорил: «Он не ест, не пьет, а только, как дьявол, алчет и жаждет людской крови». Предшественник Адриана на папском престоле послал императору письмо с жалобой, что Арнольд поддерживает народную фракцию, которая домогается учреждения выборных должностей ста сенаторов и двух консулов и своего собственного императора Фридрих, который как раз отправлялся в Италию, пришел, естественно, в ярость. Движение Рима за коммунальные свободы, поощрявшееся Арнольдом, привело к восстанию, в ходе которого был убит один кардинал. Тогда новоизбранный папа Адриан наложил на Рим интердикт. Была как раз страстная неделя, и суеверие взяло верх над римлянами; покорившись, они обещали изгнать Арнольда. Он покинул Рим, но был захвачен войсками императора. Арнольд был сожжен, а прах его выбросили в Тибр, так как боялись, что останки его будут сохранены как святые реликвии. После проволочек, вызванной отказом Фридриха держать уздечку и стремя папы, пока тот спешился с лошади, папа короновал императора в 1155 году в обстановке сопротивления народных масс, которое было подавлено в потоках крови.

Отделавшись от праведного человека, политические дельцы развязали себе руки для возобновления своей распри.

Папа, которому удалось заключить мир с норманнами, в 1157 году осмелился разорвать с императором. Война между императором, с одной стороны, и папой и ломбардскими городами — с другой, длилась почти без перерыва двадцать лет. Норманны обычно поддерживали папу. Главное бремя борьбы против императора легло на плечи Ломбардской лиги, лозунгом

¹ Говорили, что он был учеником Абеяра, но это утверждение сомнительно.

которой была «свобода» и которая вдохновлялась могучим народным чувством. Император осаждал разные города, а в 1162 году даже взял Милан; город он приказал стереть с лица земли, а жителям убраться на все четыре стороны. Однако уже через пять лет Лига отстроила Милан заново и прежние жители возвратились. В том же году император, предсмотрительно запасшись антипапой¹, во главе огромной армии двинулся на Рим. Папа бежал, и дело его казалось проигранным, но чума уничтожила армию Фридриха, и он возвратился в Германию одиноким беглецом. Хотя теперь союзником Ломбардской лиги выступала не только Сицилия, но и греческий император, Барбаросса предпринял еще одну попытку, закончившуюся в 1176 году его поражением в битве при Леньяно. После этого ему пришлось заключить мир, предоставивший городам все реальные гарантии свободы. Что же касается конфликта между империей и папством, то условия мирного договора не дали полной победы ни одной из сторон.

Конец Барбароссы был достойным. В 1189 году он отправился в третий крестовый поход и в следующем году умер.

Подъем свободных городов оказался наиболее значительным результатом этой длительной борьбы. Власть императора была связана с разлагающейся феодальной системой; власть папы, хотя она все еще усиливалась, покоилась главным образом на том, что тогдашнее общество нуждалось в папе как антагонисте императора, и потому пришла в упадок, когда император перестал представлять собой угрозу; власть же городов была новым фактором, результатом экономического прогресса и источником новых политических форм. И хотя это еще не обнаружилось в XII столетии, но тем не менее итальянские города вскоре создали нецерковную культуру, достигшую наивысшего своего развития именно в литературе, искусстве и науке. Все это оказалось возможным благодаря успешному сопротивлению итальянских городов Барбароссе.

Все крупные города Северной Италии жили торговлей; в XII столетии, когда в стране стало больше порядка, купцы достигли небывалого процветания. Морским городам — Венеции, Генуе и Пизе — никогда не приходилось с оружием в руках бороться за свою свободу, поэтому они были менее враждебны императору, чем города, расположенные у подножия Альп, которые были важны для него как ворота в Италию. Именно по этой причине Милан является наиболее показательным и значительным из итальянских городов того времени.

¹ Почти все эти годы, помимо папы, был и антипапа. После смерти Адриана IV из-за папской мантии «сцепились» два претендента — Александр III и Виктор IV. Виктор IV (бывший антипапой), не сумев захватить мантию, получил от своих сторонников другую мантию, которую он пригот-

Вплоть до периода Генриха III миланцы обычно довольствовались верностью своему архиепископу. Однако движение патариев, о котором мы говорили в одной из предшествующих глав, изменило положение: архиепископ принял сторону знати, а мощное народное движение обратилось и против епископа, и против знати. Итогом этого движения явились некоторые начатки демократии и конституция, согласно которой правители города избирались гражданами. В разных северных городах, особенно же в Болонье, сложилась образованная прослойка светских юристов, весьма сведущих в римском праве; вообще богатые миряне начиная с XII столетия по уровню образования значительно превосходили феодальную знать к северу от Альп. Несмотря на то, что богатые торговые города выступали в борьбе против императора в союзе с папой, они не разделяли церковного взгляда на вещи. В XII и XIII столетиях многие из этих городов переняли ереси пуританского толка, как купцы Англии и Голландии после Реформации. Позднее они склонялись к вольнодумству, на словах сохраняя верность церкви, но в действительности утратив всякое подлинное благочестие. Данте является последним представителем старого типа, Бокаччо — первым представителем нового типа.

3. Крестовые походы

Крестовые походы как войны не представляют для нас интереса, но они имеют известное значение для истории культуры. Было вполне естественно, что инициативу крестоносного движения взяло в свои руки папство, ибо цель этого движения была (по крайней мере внешне) религиозной; в итоге военная пропаганда и возбужденное крестовыми походами религиозное рвение привели к усилению власти пап. Другим важным результатом крестовых походов были массовые убийства евреев; евреи, оставшиеся в живых, часто лишались всего своего имущества и подвергались насильственному крещению. Массовые убийства евреев имели место в Германии во время первого крестового похода и в Англии во время третьего крестового похода, после вступления на престол Ричарда Львиное Сердце. Йорк, где началось правление первого христианского императора, стал ареной одного из самых ужасающих массовых истреблений евреев. До крестовых походов евреи почти монопольно держали в своих руках торговлю восточными товарами по всей Европе; после окончания крестовых походов преследования евреев привели к тому, что эта торговля перешла в основном в руки христиан.

Другим, совершенно иным по характеру, итогом крестовых походов явилось то, что они дали толчок литературному общению с Константинополем. Результатом этого общения были многочисленные переводы с греческого языка на латинский,

выполненные на протяжении XII и начала XIII столетий. Европейцы (особенно венецианцы) всегда поддерживали широкие торговые связи с Константинополем; но итальянские купцы не морочили себе голову греческими классиками, во всяком случае не больше, чем английские или американские купцы в Шанхае морочили себе голову китайскими классиками. (Знанием китайских классиков Европа была обязана в основном миссионерам.)

4. Развитие схоластики

Возникновение схоластики в узком смысле слова относится к началу XII столетия. Схоластику как философскую школу отличает ряд характерных черт. Во-первых, схоластика замыкается в пределах того, что представляется писателю религиозной ортодоксией; если его воззрения осуждаются церковным собором, он обычно выражает готовность отречься от своих взглядов. Это нельзя приписывать одной лишь трусости; такое поведение аналогично подчинению судьи решению апелляционного суда. Во-вторых, в пределах ортодоксии высшим авторитетом все больше и больше признается Аристотель, знакомство с сочинениями которого постепенно значительно расширилось на протяжении XII и XIII столетий; Платон уже утрачивает то первенствующее положение, которое он занимал ранее. В-третьих, большим почтением пользуются «диалектика» и силлогистический метод рассуждения; в общем схоластам присущи копание в мелочах и любовь к диспутам, а не мистицизм. В-четвертых, установление того факта, что Аристотель и Платон придерживались различных воззрений по вопросу об универсалиях, выдвигает этот вопрос на передний план; однако было бы ошибочно думать, что универсалии являются главной проблемой философов того времени.

XII столетие в области схоластики, как и в других областях, расчищает дорогу следующему столетию, которому принадлежат величайшие имена. Однако более ранние мыслители представляют интерес как пионеры. Представителей схоластики отличают новая уверенность в собственных умственных силах и, несмотря на благоговение перед Аристотелем, свободное и решительное применение разума во всех вопросах, обсуждение которых догма не сделала слишком опасным. Недостатки схоластического метода аналогичны тем недочетам, которые неизбежно возникают, когда упор делается на «диалектику». Недостатки эти сводятся к следующему: безразличие к фактам и науке, вера во всемогущество аргумента в вопросах, которые можно решать только при помощи наблюдения, наконец, совершенно непомерное подчеркивание значения словесных различий и тонкостей. Мы уже имели случай отметить эти недостатки в связи с Платоном, но в схоластике они проявляются в гораздо более крайней форме.

Первым философом, которого можно считать схоластом в строгом смысле этого слова, является Росцелин. О нем известно не очень много. Росцелин родился в Компьене около 1050 года и преподавал в Лоше, в Бретани, где у него учился Абеляр. Реймский собор 1092 года обвинил Росцелина в ереси; из страха, что церковники, падкие к линчеванию, забьют его камнями до смерти, он отрекся от своих взглядов. Росцелин бежал в Англию, но и здесь оказался достаточно опрометчивым и сцепился со св. Ансельмом. На этот раз он бежал в Рим, где примирился с церковью. Около 1120 года Росцелин исчезает из истории; дата его смерти чисто предположительна.

Из написанного Росцелином не сохранилось ничего, кроме одного письма к Абеляру, которое касается догмата троичности. В письме этом Росцелин, унижая Абеляра, потешается над его кастрацией. Ибервега, редко обнаруживающего какие-либо чувства, это побуждает заметить, что Росцелин не мог быть очень симпатичной личностью. Кроме того письма, взгляды Росцелина известны главным образом по полемическим сочинениям Ансельма и Абеляра. Согласно Ансельму, Росцелин утверждал, что универсалии суть лишь *flatus vocis*, «дуновение голоса». Если понимать это буквально, то смысл слов Росцелина таков: универсалия есть физическое явление — то именно, которое имеет место, когда мы произносим слово. Однако трудно предположить, чтобы Росцелин утверждал что-либо столь несуразное. Ансельм далее заявляет, что, согласно Росцелину, *человек* — это не единство, а только общее имя; этот взгляд Ансельм как добрый платоник приписывает тому, что Росцелин считает реальностью лишь то, что является чувственным. В общем, по-видимому, Росцелин придерживался воззрения, что целое, имеющее части, само по себе лишено реального существования и является только словом; реально существуют части. Подобное воззрение могло привести его, а может быть, и действительно привело к крайнему атомизму. Во всяком случае, оно привело его к неприятностям в связи с толкованием догмата троичности. Росцелин считал, что три божественных лица есть три различные субстанции и что только укоренившаяся привычка мешает нам назвать их тремя богами. Альтернативой этого воззрения, им не принимаемой, является, по мнению Росцелина, положение, что не только сын, но и отец и святой дух были воплощены. От всех этих умозрений в той мере, в какой они были объявлены еретическими, Росцелин отрекся на Реймском соборе 1092 года. Установить истинные взгляды Росцелина по вопросу об универсалиях не представляется возможным, но, во всяком случае, ясно, что он был своего рода номиналистом.

Ученик Росцелина Абеляр (фамилия его писалась *Abélard* или *Abailard*) и по таланту и по известности намного превосходил своего учителя. Он родился недалеко от Нанта в 1079 году, учился в Париже у Гильома из Шампо (реалиста), а затем

сам преподавал в Парижской соборной школе, где выступал против взглядов Гильома и вынудил его видоизменить их. Некоторое время Абеляр посвятил изучению теологии под руководством Ансельма Лаонского (не архиепископа), а затем в 1113 году возвратился в Париж, где завоевал необычайную популярность как преподаватель. Именно в это время Абеляр стал возлюбленным Элоизы, племянницы каноника Фульберта. По настоянию каноника Абеляр был кастрирован, и ему и Элоизе пришлось удалиться от мира: ему — в монастырь Сен-Дени, ей — в Аржентейский женский монастырь. По мнению немецкого ученого Шмейдлера, знаменитая переписка Абеляра и Элоизы была от начала до конца сочинена самим Абеляром и является литературным вымыслом. Я не считаю себя компетентным судить, насколько эта теория соответствует истине, но в личности Абеляра нет ничего, что делало бы ее невозможной. Он всегда отличался тщеславием, заносчивостью и высокомерием; несчастья же, выпавшие на его долю, сделали его озлобленным и породили в нем чувство унижения. На письмах Элоизы лежит печать гораздо большей благочестивости, чем на письмах Абеляра, и вполне можно представить себе, что он сочинил письма, чтобы утешить свою уязвленную гордыню.

Даже в монастырском уединении Абеляр продолжал пользоваться огромным успехом как преподаватель. Молодежи импонировали его одаренность, диалектическое искусство и непочтительное отношение к другим преподавателям. Люди старшего поколения платили Абеляру взаимной антипатией, и в 1121 году он был осужден на Суассонском соборе за неортодоксальную книгу о догмате триничности. Принеся должное покаяние, Абеляр стал аббатом монастыря св. Гильдазия в Бретани, монахи которого показались ему дикими грубиянами. Проведя в этом изгнании четыре несчастных года, Абеляр вернулся к относительной цивилизации. О дальнейшей истории его жизни не известно, кроме того, что он продолжал преподавать с огромным успехом, как свидетельствует Иоанн Солсберийский. В 1141 году по наущению св. Бернарда Абеляр был вновь осужден, на этот раз на Санском соборе. Он удалился в Клуни и в следующем году умер.

Самой знаменитой, книгой Абеляра, написанной в 1121—1122 годах, является «Да и нет» (*Sic et Non*). Здесь он выдвигает диалектические аргументы в пользу и против огромного множества тезисов, часто даже не пытаясь прийти к какому-либо заключению; ясно чувствуется, что он влюблен в самый процесс диспута и считает его полезным средством развития ума. Книга оказала значительное влияние на пробуждение людей от догматической спячки. Воззрение Абеляра, согласно которому диалектика (не считая священного писания) является единственным путем к истине (хотя такой взгляд и не может быть принят ни одним эмпириком), в свое время оказало благо-

творное воздействие, ослабляя силу предрассудков и поощряя бесстрашное применение разума. Абельяр утверждал, что, помимо священного писания, нет ничего непогрешимого, даже апостолы и отцы церкви могут заблуждаться.

С современной точки зрения Абельяр придавал слишком большое значение логике. Считая логику по преимуществу христианской наукой, он обыгрывал происхождение ее названия от слова «логос». «В начале было Слово», — говорит евангелие от св. Иоанна, и это, по мнению Абельяра, доказывает первенствующее положение логики.

Абельяр сыграл наибольшую роль в развитии логики и теории познания. Его философия — это критический анализ, преимущественно лингвистический. Что касается универсалий, иначе говоря, того, что может утверждаться о многих различных вещах, то Абельяр считает, что мы утверждаем не о *вещи*, а о *слове*. В этом смысле он номиналист. Однако, возражая Росцелину, Абельяр указывает, что «*flatus vocis*» есть вещь; поэтому мы утверждаем не о слове как физическом явлении, а о слове как *значении*. В этом пункте Абельяр взывает к Аристотелю. Он заявляет, что вещи походят друг на друга и это сходство дает начало универсалиям. Однако точка сходства между двумя сходными вещами сама по себе не есть вещь, в этом и состоит заблуждение реализма. Абельяр высказывает некоторые мысли, проникнутые даже еще большей враждебностью к реализму, например, что общие понятия не имеют основания в природе вещей, а являясь искаженными образами многих вещей. Тем не менее Абельяр не отвергает в целом платоновские идеи: они существуют в божественном уме как образцы для творения; фактически — они «концепты» бога.

Все эти мысли, несомненно, весьма талантливы независимо от того, верны они или ошибочны. Самые современные обсуждения проблемы универсалий оказались ненамного более плодотворными по своим результатам.

Св. Бернارد, святость которого ничего не прибавила к его короткому уму¹, не сумел понять Абельяра и очернил его несправедливыми обвинениями. Он утверждал, что Абельяр рассуждает о троице как Арий, о благодати — как Пелагий и о лице Христа — как Несторий; что когда Абельяр в поте лица тщится превратить Платона в христианина, он доказывает лишь, что сам является язычником; более того, что Абельяр разрушает благо христианского вероучения своим утверждением, будто бог может быть полностью познан при помощи человеческого разума. На самом деле Абельяр никогда не высказывал последней мысли и всегда оставлял большой простор для веры, хотя, как и св. Ансельм, полагал, что троичность может быть доказана рационалистически, без помощи откровения. Правда, одно время

¹ «Св. Бернارد велик не умом, а характером» («Encyclopaedia Britannica»).

Абеляр отождествлял святой дух с платоновской мировой душой, но как только ему указали на еретичность этого воззрения, он отрекся от него. Может быть, обвинения в ереси навлекли на Абеляра не столько его доктрины, сколько его задиристый характер, ибо привычка хулить жрецов науки завоевала ему сильнейшую неприязнь всех влиятельных особ.

Большинство ученых того времени были меньшими поклонниками диалектики, чем Абеляр. Существовало, особенно в шартрской школе, гуманистическое движение, представители которого восхищались античностью и следовали Платону и Боэцию. Снова появился интерес к математике: Аделард Батский в самом начале XII столетия совершил путешествие в Испанию; результатом этого явился его перевод Евклида.

В противоположность бесплодному схоластическому методу возникло сильное мистическое движение, вождем которого был св. Бернард. Отец его был рыцарем, умершим во время первого крестового похода. Сам Бернард был монахом-цистерцианцем, а в 1115 году стал аббатом вновь основанного монастыря Клерво. Он оказывал огромное влияние на церковную политику: решал судьбу антипап, боролся с ересью в Северной Италии и Южной Франции, обрушивал тяжесть ортодоксии против чересчур смелых философов и проповедовал второй крестовый поход. В своих нападках на философов Бернард обычно добивался успеха; но после того, как его второй крестовый поход закончился катастрофой, он не сумел добиться осуждения Жильбера Порретанского, который сходиллся во взглядах с Боэцием больше, чем это казалось допустимым праведному истребителю ереси. Несмотря на то, что Бернард был политиком и изувером, он был человеком искреннего религиозного темперамента, и принадлежащие ему латинские гимны отличаются большой красотой¹. Среди лиц, подпавших под влияние Бернарда, мистицизм получал все большее преобладание, пока он не перешел в нечто подобное ереси в учении Иоахима Флорского (ум. в 1202 году). Однако влияние последнего приходится на более поздний период. Св. Бернард и его последователи искали религиозную истину не на путях рационального мышления, а на пугах субъективного опыта и созерцания. Абеляр и Бернард, возможно, в равной мере страдали односторонностью.

Будучи религиозным мистиком, Бернард сожалел по поводу того, что папство втянулось в мирские дела, и осуждал светскую власть. Хотя Бернард был проповедником крестового похода, ему, видимо, было невдомек, что ведение войны требует организации и не может держаться на одном лишь энтузиазме. Бернард сетует, что помыслы людские поглощает «не закон

¹ В средневековых латинских гимнах, рифмованных и тонических, получила выражение — порой возвышенное, порой нежное и патетическое — лучшая сторона религиозных чувствований той эпохи.

Господа, а закон Юстиниана». Он приходит в ужас, когда папа защищает свои владения при помощи военной силы. Дело папы — религия, а к действительной власти он не должен стремиться. Однако эта точка зрения соединяется в Бернарде с чувством безграничного благоговения перед папой, которого он величает «князем епископов, наследником апостолов, первородства Авеля, управления Ноя, патриаршества Авраама, чина Мельхиседека, сана Аарона, власти Моисея, судейства Самуила, могущества Петра, помазания Христа». Фактическим итогом деятельности св. Бернарда явилось, несомненно, огромное умножение власти папы в сфере светских дел.

Иоанн Солсберийский не был значительным мыслителем, но написанная им летопись, основанная на слухах и сплетнях, является ценным источником для изучения его времени. Иоанн служил секретарем у трех архиепископов Кентерберийских, одним из которых был Беккет; он являлся другом Адриана IV; к концу своей жизни он стал епископом Шартра, где и умер в 1180 году. В вопросах, лежавших за пределами веры, Иоанн — человек скептического склада, сам себя он называл академиком (в том смысле, в котором этот термин употребляет св. Августин). К королям он питал умеренное почтение: «Неграмотный король — это коронованный осел». Иоанн чтит св. Бернарда, но отлично понимал, что предпринятая им попытка примирить Платона и Аристотеля обречена на неудачу. Иоанн восхищался Абельяром, но высмеивал его теорию универсалий, впрочем, равно как и теорию Росцелина. Логику Иоанн считал полезным введением в науку, но самое по себе занятием пустым и бесплодным. Он утверждал, что Аристотель может быть превзойден даже в логике; чувство почтения к древним авторам не должно служить помехой на пути критического применения разума. Платон все еще является для Иоанна «царем всех философов». Он лично знаком с большинством ученых своего времени и принимает дружеское участие в схоластических диспутах. Посетив как-то одну философскую школу, в которой он не был тридцать лет, Иоанн с улыбкой обнаруживает, что в ней продолжают обсуждать все те же проблемы. Атмосфера общества, в котором он вращается, весьма сходна с атмосферой общих гостиных в Оксфорде лет тридцать назад. К концу жизни Иоанна соборные школы уступили место университетам, а университеты, по крайней мере в Англии, обнаружили удивительную живучесть традиций с того времени и вплоть до наших дней.

На протяжении XII столетия переводчики постепенно умножили число греческих книг, доступных западным ученым. Было три основных источника таких переводов: Константинополь, Палермо и Толедо. Наиболее значительным из них был Толедо, но переводы, проникавшие отсюда, часто выполнялись с арабского языка, а не непосредственно с греческого языка.

Во второй четверти XII столетия архиепископ Толедский Раймунд основал переводческую школу, деятельность которой оказалась весьма плодотворной. В 1128 году Иаков Венецианский перевел «Аналитику», «Топику» и «Sophistici Elenchi»¹; «Вторая аналитика» показалась западным философам слишком трудной. Генрих Аристипп из Катании (ум. в 1162 году) перевел диалоги «Федон» и «Менон», но его переводы не оказали непосредственного влияния. Каким бы неполным ни было знание греческой философии в XII столетии, ученые сознавали, что значительную часть ее Западу еще предстоит открыть, и на этой почве возникла известная жажда более полно ознакомиться с античностью. Иго ортодоксии не было таким уж суровым, как иной раз думают; философ всегда мог изложить свои взгляды в книге, а потом, в случае необходимости, изъять из нее еретические места после того, как они будут подвергнуты всестороннему публичному обсуждению. Большинство философов того времени были французами, а Франция имела для церкви большое значение как противовес империи. Какие бы богословские ереси ни могли возникать среди философов, в политическом отношении все ученые клирики стояли на ортодоксальных позициях; это делало особенно одиозной фигуру Арнольда Брешианского, составлявшего исключение из правила. В целом ранняя схоластика может рассматриваться в политическом отношении как детище борьбы церкви за власть.

¹ «Софистические доказательства». — *Прим. перев.*

Глава XII

XIII СТОЛЕТИЕ

В XIII столетии средние века достигли наивысшей точки своего развития. Синтез, постепенно создававшийся со времени падения Рима, достиг предельной полноты. XIV столетие принесло с собой разложение учреждений и философий; XV столетие положило начало тех учреждений и философий, которые мы и поныне считаем новыми. Великие люди XIII столетия были действительно великими: Иннокентий III, св. Франциск, Фридрих II и Фома Аквинский являются, каждый на свой лад, высшими представителями тех типов, которые они воплощают. XIII столетие дало также великие достижения, не столь определенно связанные с великими именами: готические соборы Франции, романтическую литературу циклов о Карле Великом, Артуре и Нибелунгах, начатки конституционного правления, воплощенные в Великой хартии и палате общин. Вопрос, интересующий нас наиболее непосредственным образом, — это история схоластической философии, особенно система Аквинского, но рассмотрение этого вопроса я откладываю до следующей главы, с тем чтобы предварительно попытаться дать общее представление о тех событиях, которые оказали наибольшее влияние на формирование духовной атмосферы века.

Центральной фигурой начала столетия является папа Иннокентий III (1198—1216), пронзительный политик, человек безграничной энергии, непоколебимый поборник наиболее крайних притязаний папства, но чуждый христианского смирения. При своем посвящении он избрал для проповеди текст: «Смотри, я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать». Сам себя Иннокентий называл «царем царей, владыкой владык, священником во веки веков по чину Мельхиседека». Чтобы навязать другим подобное представление о себе, Иннокентий пользовался всяким благоприятным обстоятельством. В Сицилии, которая была завоевана императором Генрихом VI (ум. в 1197 году), женатым на Констанции, наследнице норманнских королей, новым королем являлся Фридрих; ему было всего три года в момент вступления Иннокентия на папский престол. Королевство бурлило, и Констанция нуждалась в помощи папы. Она сделала его опекуном младенца Фридриха и добилась от Иннокентия признания

прав своего сына в Сицилии ценой признания папского верховенства. Сходные признания сделали Португалия и Арагон. В Англии король Иоанн после яростного сопротивления был вынужден уступить свое королевство Иннокентию и получить его обратно в качестве папского лена.

Только венецианцы в известной мере взяли верх над Иннокентием в деле четвертого крестового похода. Крестоносное воинство должно было погрузиться на суда в Венеции, но здесь возникли трудности с обеспечением достаточного количества кораблей. Достаточное количество кораблей имели одни венецианцы, но они настаивали (из чисто коммерческих соображений) на том, что было бы гораздо лучше завоевать не Иерусалим, а Константинополь, во всяком случае это явилось бы полезной промежуточной ступенью, тем более что Восточная империя никогда не обнаруживала особенно дружественных чувств по отношению к крестоносцам. Было признано необходимым пойти на уступки Венеции; Константинополь был взят, и в нем воцарился латинский император. На первых порах Иннокентий был раздражен; но затем он рассудил, что теперь-то открывается возможность воссоединить восточную и западную церкви. (Надежда эта оказалась тщетной.) Кроме этого случая, я не знаю никого, кому когда-либо и хоть в какой-то мере удалось взять верх над Иннокентием. По его приказу предприняли великий крестовый поход против альбигойцев, в результате которого в Южной Франции были с корнем вырваны ересь, счастье, процветание и культура. Иннокентий низложил Раймунда, графа Тулузского, не обнаружившего рвения к крестовому походу, и закрепил большую часть области альбигойцев за предводителем крестоносцев Симоном де Монфором, отцом создателя парламента. Иннокентий вступил в конфликт с императором Оттоном и обратился к немцам с призывом низложить своего правителя. Они так и поступили и по совету Иннокентия избрали вместо него императором Фридриха II, который достиг к этому времени совершеннолетия. Но за поддержку, оказанную Фридриху, Иннокентий потребовал ужасающую цену в виде обещаний, которые, однако, Фридрих твердо решил нарушить при первой же возможности.

Иннокентий III был первым *великим* папой, в котором не было ни грана святости. Реформа церкви дала возможность иерархам чувствовать себя спокойно относительно ее нравственного престижа, и поэтому они решили, что им нечего больше утруждать себя святым образом жизни. Стремление к власти, начиная с Иннокентия III, все более и более подчиняло себе политику папства и даже в годы его понтификата вызвало оппозицию со стороны некоторых религиозных людей. С целью усиления власти курии Иннокентий III провел кодификацию канонического права; Вальтер фон дер Фогельвейде назвал этот кодекс «самой мерзкой книгой, которую когда-либо произвел

на свет ад». И хотя самые ошеломляющие победы папства были еще впереди, но уже в этот момент можно было предугадать характер его последующего упадка.

Фридрих II, опекуном которого являлся Иннокентий III, в 1212 году отправился в Германию и с помощью папы был избран императором на место Оттона. Иннокентий не дожидаясь увидеть, какого страшного врага папства он взрастил в лице Фридриха.

Фридрих — один из самых замечательных правителей, каких только знает история, — провел свои детские и юношеские годы в трудных и неблагоприятных условиях. Отец его, Генрих VI (сын Барбароссы), разбил сицилийских норманнов и женился на Констанции, наследнице королевского престола. Он поставил немецкий гарнизон, который навлек на себя ненависть сицилийцев; но в 1197 году, когда Фридриху было всего три года, его отец умер. Тогда Констанция выступила против немцев и попыталась править без них, с помощью папы. Немцы затали злобу, и Оттон предпринял попытку завоевать Сицилию; это и было причиной его конфликта с папой. Палермо, где прошли детские годы Фридриха, имел и другие поводы для волнений. Мусульмане поднимали восстания; пизанцы и генуэзцы боролись друг с другом и со всеми остальными за обладание островом; влиятельные слои в Сицилии без конца переходили из одного стана в другой, в зависимости от того, какая партия предлагала более высокую цену за предательство. Однако в культурном отношении Сицилия имела огромные преимущества. Мусульманская, византийская, итальянская и немецкая цивилизации сталкивались и перемешивались здесь, как нигде. Греческий и арабский языки продолжали оставаться в Сицилии живыми языками. Фридрих научился бегло говорить на шести языках, и на всех шести был остроумен. Он был большим знатоком арабской философии и поддерживал дружественные отношения с мусульманами, чем приводил в ужас благочестивых христиан. Фридрих являлся Гогенштауфеном и в Германии мог бы сойти за немца. Но по культуре и чувствам он был итальянцем с примесью византийского и арабского элементов. Современники наблюдали за его деятельностью с изумлением, мало-помалу переходившим в ужас; они называли его «чудом мира и изумительным творцом нового». Еще при жизни Фридрих стал легендарной личностью. Ему приписывали авторство книги «О трех обманщиках» («De Tribus Impostoribus»); под тремя обманщиками имелись в виду Моисей, Христос и Магомет. Книга эта, в действительности никогда не существовавшая¹, последовательно приписывалась многим врагам церкви; последним из них был Спиноза.

¹ С мнением Рассела, восходящим, видимо, к старой точке зрения де Ламонна, нельзя согласиться — *Прим. перев.*

Во время соперничества Фридриха с императором Оттоном впервые стали употребляться клички «гвельф» и «гибеллин». Они являются искажением фамильных имен двух соперников — «Вельф» и «Вейблинген». (Кстати, племянник Оттона приходится предком правящему британскому королевскому роду.)

Иннокентий III умер в 1216 году. Оттон, потерпевший поражение от Фридриха, умер в 1218 году. Новый папа Гонорий III на первых порах поддерживал с Фридрихом хорошие отношения, но вскоре между ними возникли разногласия. Во-первых, Фридрих отказался отправиться в крестовый поход; затем у него начались нелады с ломбардскими городами, которые в 1226 году заключили между собой наступательный и оборонительный союз сроком на 25 лет. Ломбардские города питали к немцам чувство ненависти; один из их поэтов сочинил пламенные стихи, направленные против немцев: «Не любите немцев; подальше, подальше от этих сумасшедших псов». Стихи эти, по-видимому, выражали чувства всей Ломбардии. Фридрих хотел задержаться в Италии, чтобы разделаться с городами, но в 1227 году Гонорий III умер и преемником его стал Григорий IX, пылкий аскет, питавший чувство любви к св. Франциску, который платил ему взаимной любовью. (Через два года после смерти св. Франциска Григорий причислил его к лику святых.) На первом плане у Григория стоял крестовый поход, и за отказ участвовать в нем он отлучил Фридриха от церкви. Фридрих, женатый на дочери и наследнице иерусалимского короля, был вовсе не против отправиться в крестовый поход, если бы это позволили ему дела; он называл сам себя иерусалимским королем. В 1228 году, еще будучи отлучен от церкви, Фридрих и впрямь отправился на Восток; это разъярило Григория даже сильнее, чем его предыдущий отказ, ибо как мог предводительствовать армией крестоносцев человек, преданный папой анафеме? Прибыв в Палестину, Фридрих установил дружественные отношения с мусульманами, стал оправдываться перед ними, что Иерусалим дорог христианам, хотя стратегическое значение его ничтожно, и добился того, что уговорил их мирно уступить ему Иерусалим. Это еще более взбесило папу: с неверными нужно было воевать, а не вести переговоры. Несмотря на это, Фридрих был по всей форме коронован в Иерусалиме, и никто не мог оспаривать, что он добился полного успеха. В 1230 году между папой и императором был восстановлен мир.

Следующие несколько лет, пока этот мир поддерживался, император посвятил делам Сицилийского королевства. С помощью своего первого министра Пьетро делла Винья он издал новый свод законов, построенный на основе римского права и свидетельствующий о высоком уровне цивилизации в южных владениях Фридриха; этот свод законов был незамедлительно переведен на греческий язык в интересах той части населения,

которая говорила по-гречески. Важную роль сыграл университет, основанный Фридрихом в Неаполе. Фридрих чеканил золотые монеты, получившие название «августалов» — первые золотые монеты на Западе за много столетий. Фридрих облегчил условия торговли и уничтожил все внутренние пошлины. Он даже созывал выборных представителей городов на заседания своего совета, который, однако, пользовался лишь совещательными правами.

Конец этому периоду мирных отношений наступил, когда в 1237 году Фридрих вновь вступил в конфликт с Ломбардской лигой; папа связал свою судьбу с городами и вновь отлучил императора от церкви. С этого момента и вплоть до самой смерти Фридриха, последовавшей в 1250 году, война фактически не прекращалась, становясь постепенно с обеих сторон все более ожесточенной, жестокой и предательской. Счастье резко колебалось то в одну, то в другую сторону, и исход борьбы оставался еще не ясным, когда император умер. Однако те, кто пытался быть преемником Фридриха, были лишены его силы и постепенно потерпели поражение, оставив Италию раздробленной, а папу — победителем.

Смерть пап вносила мало перемен в ход борьбы; каждый новый папа фактически без всяких изменений продолжал политику своего предшественника. Григорий IX умер в 1241 году; в 1243 году папой был избран Иннокентий IV, ярый враг Фридриха. Людовик IX¹, несмотря на свою безупречную ортодоксальность, пытался умерить ярость Григория IX и Иннокентия IV, но тщетно. Особенно нетерпимым был Иннокентий IV, который отверг все предложения о переговорах со стороны императора и не разбирался в средствах борьбы против него. Он объявил Фридриха низложенным с престола, провозгласил против него крестовый поход и отлучил от церкви всех тех, кто его поддерживал. Монахи агитировали против Фридриха, мусульмане поднимали восстания, заговоры возникали даже среди виднейших номинальных его приверженцев. Все это еще более ожесточало Фридриха; заговорщики были жестоко покараны, а у пленников вырывали правый глаз и отрубали правую руку.

В один момент этой титанической борьбы Фридрих подумывал об основании новой религии, в которой он должен был стать мессией, а его министр Пьетро делла Винья — занять место св. Петра². Он не зашел настолько далеко, чтобы предать свой проект огласке, но поделился им в письме, адресованном делла Винья. Вдруг, однако, Фридрих уверился, основательно или безосновательно, что Пьетро задумал против него заговор; он ослепил его и выставил на всеобщее поругание

¹ Людовик IX, по прозвищу Святой (1226—1270), — французский король — *Прим. перев*

² См. биографическое исследование о Фридрихе II, принадлежащее перу Германа Канторовича.

в клетке; но Пьетро избежал дальнейших страданий, покончив жизнь самоубийством.

Фридрих, несмотря на всю свою талантливость, не мог бы добиться победы, ибо существовавшие в его время антипапские силы были проникнуты благочестием и демократизмом, в то время как его целью было нечто подобное восстановлению языческой Римской империи. В области культуры Фридрих был просвещенным человеком, но в политическом отношении он стоял на реакционных позициях. Двор Фридриха носил восточный характер: он имел гарем с евнухами. Но именно при этом дворе зародилась итальянская поэзия; Фридрих и сам имел некоторые заслуги как поэт. В ходе своей борьбы с папством он опубликовал полемические заметки об опасностях церковного абсолютизма, которые были бы восторженно приняты в XVI столетии, но в его время не получили никакого отклика. Еретики, в которых Фридрих должен был бы видеть своих союзников, представлялись ему лишь бунтовщиками, и, чтобы угодить папе, он подвергал их преследованиям. Если бы не император, свободные города могли бы стать противниками папы; но до тех пор, пока Фридрих требовал от них покорности, они приветствовали папу как своего союзника. В итоге, несмотря на то, что Фридрих был свободен от суеверий своего века, а в культурном отношении намного превосходил других современных правителей, положение императора вынуждало его стать врагом всех политически свободолобивых сил. Поражение Фридриха было неизбежным, но из всех исторических деятелей, потерпевших поражение, он остается одним из наиболее интересных.

Еретики, против которых выступал Иннокентий III и которых преследовали все правители (включая Фридриха), заслуживают изучения как сами по себе, так и потому, что они приоткрывают завесу над чувствами народа, которые в противном случае в литературе того времени едва ли оставили бы хоть какой-нибудь след.

Наиболее интересной и вместе с тем наиболее крупной из этих еретических сект были катары, более известные в Южной Франции под названием альбигойцев. Родиной доктрин катаров была Азия, откуда они проникли в Европу через Балканы; доктрины эти получили широкое распространение в Северной Италии, а на юге Франции их разделяло огромное большинство населения, включая знать, которая была рада предлогу захватить церковные земли. Причина широкого распространения этой ереси заключалась частично в разочаровании, порожденном крахом крестовых походов, но главным образом в том нравственном негодовании, которое вызывали богатство и порочный образ жизни духовенства. В это время широкое распространение получили чувства, аналогичные позднему пуританизму, в пользу личной святости; чувства

эти были связаны с культом бедности. Церковь владела огромными богатствами и в значительной мере обмиршилась: очень многие священники вели кричаще безнравственный образ жизни. Монахи нищенствующих орденов обвиняли монахов более старых орденов и приходских священников, утверждая, что они надругаются над исповедальней, используя ее для оболыщения верующих прихожанок; враги монахов нищенствующих орденов платили им тем же обвинением. Не подлежит никакому сомнению, что в большинстве случаев эти обвинения были совершенно справедливыми. Чем более церковь притязала на верховенство, обосновывая свои притязания религиозными доводами, тем более простые люди ужасались контрасту между обетами и делами духовенства. В XIII столетии действовали те же побуждения, которые в конечном счете привели к Реформации. Главное различие заключалось в том, что светские правители не были готовы связать свою судьбу с еретиками, а это объяснялось в основном тем, что ни одна из существовавших тогда философий не могла примирить ересь с притязаниями королей на господство.

Мы лишены возможности точно установить взгляды катаров, ибо целиком зависим от свидетельств их врагов. К тому же церковники, хорошо знакомые с историей ересей, склонны были приклеивать ко всем им какой-нибудь знакомый ярлык и приписывать существующим сектам взгляды прежних сект, часто на основе какого-нибудь весьма отдаленного сходства. Тем не менее мы располагаем многими данными, почти не вызывающими никаких сомнений. По-видимому, катары были дуалистами и, подобно гностикам, считали, что ветхозаветный Иегова—дурной творец мира, а истинный бог раскрывается только в Новом завете. Материю катары рассматривали по существу как воплощение злого начала и отрицали воскрешение тел праведников. Порочные, однако, будут покараны переселением в тела животных. Поэтому катары придерживались вегетарианства, воздерживаясь даже от употребления яиц, сыра и молока. Рыбу, однако, они ели, ибо полагали, что рыбы зарождаются неполовым путем. Всякая плотская связь внушала катарам отвращение; некоторые из них утверждали, что брак даже еще омерзительнее, чем блуд, ибо он означает постоянную и совершаемую с наслаждением связь мужчины с женщиной. С другой стороны, катары не видели ничего предосудительного в самоубийстве. Новый завет они принимали более буквально, чем ортодоксы: они воздерживались от клятв и подставляли другую щеку. Преследователи засвидетельствовали пример человека, обвиненного в ереси, который в свое оправдание заявил, что он ел мясо, лгал, ругался и был добрым католиком.

Более строгие предписания секты обязаны были соблюдать только некоторые особенно святые люди, называвшиеся

«совершенными»; остальным разрешалось есть мясо и даже вступать в брак.

Интересно проследить родословную этих доктрин. В Италию и Францию их перенесли крестоносцы от болгарской секты, называвшейся богомилами; в 1167 году, когда катары собрались на собор близ Тулузы, на заседаниях его присутствовали болгарские делегаты. В свою очередь секта богомилов образовалась в результате слияния манихеев и павликиан. Павликиане были армянской сектой, отвергавшей крещение младенцев, чистилище, заклинание святых и догмат троичности; они постепенно распространились во Фракию, а оттуда в Болгарию. Павликиане являлись последователями Марциона (ок. 150 года н. э.), который сам считал, что он следует св. Павлу, отвергая еврейские элементы в христианстве, и обнаруживал известное родство с гностиками, хотя и не примыкал к их движению.

Из других ересей, получивших широкое распространение, я рассмотрю лишь одну — ересь вальденсов. Они были последователями Петра Вальденса, энтузиаста, который в 1170 году провозгласил «крестовый поход» во имя соблюдения Христова закона. Он раздал все свое добро бедным и основал общество, названное «Лионскими бедняками», члены которого соблюдали идеал бедности и вели строго добродетельный образ жизни. На первых порах вальденсы пользовались папской поддержкой, но они слишком резко поносили безнравственный образ жизни духовенства и были осуждены Веронским собором 1184 года. Тогда они решили, что каждый праведный человек сам вправе проповедовать и истолковывать священное писание; они стали назначать своих собственных священников, обходясь без услуг католического духовенства. Вальденсы распространились в Ломбардии, а также в Чехии, где они расчистили дорогу гуситам. Во время карательного похода против альбигойцев, который задел и вальденсов, многие из них бежали в Пьемонт; именно преследование пьемонтских вальденсов во времена Мильтона вызвало его сонет «Отомсти, о Господи, за твоих убитых святых». Вальденсы уцелели до наших дней в отдаленных альпийских долинах и в Соединенных Штатах.

Все эти ереси встревожили церковь, и для их подавления были предприняты энергичные меры. Иннокентий III считал, что еретики заслуживают смерти, ибо они повинны в измене Христу. Он призвал французского короля выступить в крестовый поход против альбигойцев, что тот и сделал в 1209 году. Крестовый поход ознаменовался невероятными жестокостями; особенно ужасающая резня была устроена после взятия Каркассона. Раскрытие ереси лежало на обязанности епископов, но это оказалось слишком обременительным для людей, имевших и другие обязанности, и в 1233 году Григорий IX учредил инквизицию, которой была передана эта часть обязанностей епископата. После 1254 года лицам, обвиненным инквизицией, было

запрещено пользоваться услугами адвокатов. В случае осуждения имущество обвиняемых конфисковывали — во Франции в пользу короны. Когда обвиняемый признавался виновным, его передавали в руки светских властей с просьбой пощадить его жизнь; но если светские власти отказывались предать осужденного сожжению, они сами подлежали суду инквизиции. В компетенцию инквизиции входило преследование не только ереси в обычном смысле этого слова, но и колдовства и ведовства. В Испании деятельность инквизиции была направлена главным образом против тайных евреев. Функции инквизиции исполнялись в основном доминиканцами и францисканцами. Инквизиция никогда не проникала в Скандинавию или Англию, но англичане обнаружили полную готовность воспользоваться ее услугами против Жанны д'Арк. В целом деятельность инквизиции оказалась вполне успешной; в самом начале своего существования инквизиция полностью истребила ересь альбигойцев.

В начале XIII столетия церковь стояла перед угрозой восстания, едва ли менее грозного, чем то, которое вспыхнуло против нее в XVI столетии. От этого восстания церковь была спасена в значительной мере благодаря появлению нищенствующих орденов; св. Франциск и св. Доминик сделали для ортодоксии гораздо больше, чем даже самые энергичные папы.

Св. Франциск Ассизский (1181 или 1182—1226) был одним из самых обаятельных людей, каких только знает история. Он происходил из зажиточной семьи и в дни своей молодости не был чужд обычным развлечениям. Но как-то раз, когда Франциск проезжал верхом мимо прокаженного, внезапный порыв сострадания внушил ему спешиться с лошади и поцеловать несчастного. Вскоре после этого случая он решил отказаться от всех мирских благ и посвятить свою жизнь проповедничеству и добрым делам. Отец Франциска, почтенный деловой человек, пришел в ярость, но оказался бессильным удержать сына от этого шага. Вскоре св. Франциск собрал группу последователей, которые все дали обет соблюдения полной бедности. На первых порах церковь относилась к движению францисканцев с известной подозрительностью: уж слишком оно походило на движение «Лионских бедняков». Первые миссионеры, посланные св. Франциском в отдаленные местности, были сочтены еретиками, ибо они следовали в жизни идеалу бедности, вместо того чтобы (как монахи) ограничиваться принесением обета бедности, который никто не принимал всерьез. Но Иннокентий III оказался достаточно проникательным, чтобы разглядеть ту пользу, которую могло принести движение францисканцев, если бы его удалось удержать в рамках ортодоксии, и в 1209 или 1210 году признал новосозданный орден. Григорий IX, бывший личным другом св. Франциска, продолжал оказывать ему покровительство, навязывая в то же время ему некоторые

правила, которые шли вразрез с энтузиастическими и анархическими побуждениями святого. Франциск стремился истолковывать обет бедности в самом строгом смысле, какой только ему можно было придать; он возражал против того, чтобы его последователи пользовались жилищами или церквями. Францисканцы должны были питаться только тем, что соберут нищенством, и не иметь никаких жилищ, кроме того, что могло предоставить им случайное гостеприимство. В 1219 году св. Франциск совершил путешествие на Восток и читал проповеди перед султаном, который принял его милостиво, но мусульманства не оставил. По возвращении Франциск обнаружил, что францисканцы выстроили для себя обитель; он впал в великую скорбь, но папа уговорил или, может быть, заставил его уступить. После смерти Франциска Григорий IX возвел его в лик святых, но смягчил установленный им устав в вопросе о бедности.

Как святой, Франциск имел себе равных; что делает его единственным в своем роде среди святых, так это непосредственность его счастья, бесконечная широта любви и поэтический дар. Добро он творил, казалось бы, всегда без всяких усилий, как будто на пути его не стояла никакая человеческая грязь. Всякое живое существо вызывало во Франциске чувство любви — не только как христианина и человека с отзывчивым сердцем, но и как поэта. Его гимн солнцу, написанный Франциском незадолго до смерти, *почти* мог бы быть написан солнцепоклонником Эхнатоном, но все же почти: гимн проникнут христианским духом, хотя и не очень явственно. Франциск ощущал в себе долг по отношению к прокаженным ради них, а не ради себя; в отличие от большинства христианских святых он больше пекался о счастье других, чем о своем собственном спасении. Франциск никогда не обнаруживал чувства превосходства, даже по отношению к самым униженным и дурным людям. Фома из Челано говорил о Франциске, что он был больше, чем святым среди святых; среди грешников он также был одним из своих.

Если бы сатана существовал, то будущее ордена, основанного св. Франциском, доставило бы ему величайшее удовлетворение. Непосредственный преемник святого на посту главы ордена, брат Илья, погряз в роскоши и разрешил предать полному забвению идеал бедности. В годы, непосредственно следующие за смертью основателя ордена, францисканцы больше всего подвизались в роли сержантов-вербовщиков в жестоких и кровавых войнах гвельфов и гибеллинов. Инквизиция, основанная семь лет спустя после смерти Франциска, в нескольких странах находилась главным образом в руках францисканцев. Небольшое меньшинство, получившее название спиритуалов, сохранило верность его учениям; многие из них были сожжены инквизицией за ересь. Люди эти утверждали, что Христос и апостолы не владели никакой собственностью, им не принадлежала даже та одежда, которую они носили; это воззрение было осу-

ждено как еретическое в 1323 году папой Иоанном XXII. Фактическим итогом жизни св. Франциска явилось создание еще одного богатого и развращенного ордена, усиление мощи иерархии и облегчение преследования всех тех, кто выделялся нравственной чистотой или свободой мысли. Если принять во внимание личность св. Франциска и цели, которые он сам перед собой ставил, то нельзя представить себе итога, выглядевшего более жестокой насмешкой.

Св. Доминик (1170—1221) — личность значительно менее интересная, чем св. Франциск. Он был кастильцем и, подобно Лойоле, одержим фанатической преданностью ортодоксии. Главную цель свою Доминик видел в подавлении ереси, а идеал бедности он принимал лишь как средство к достижению этой цели. Всю войну против альбигойцев Доминик находился вместе с карательной армией, хотя, как утверждают, и не одобрял некоторых из наиболее крайних ее зверств. Орден доминиканцев был основан в 1215 году Иннокентием III, и он вскоре добился успеха. Единственной человеческой чертой, которая мне известна в св. Доминике, является признание, сделанное им Иордану Саксонскому; оно заключается в том, что ему больше нравилось разговаривать с молодыми женщинами, чем со старыми. В 1242 году орден торжественно постановил, чтобы это место было изъято из написанного Иорданом жизнеописания своего основателя.

Доминиканцы принимали еще более рьяное участие в деятельности инквизиции, чем даже францисканцы. Они сослужили, однако, полезную службу человечеству своею преданностью знаниям. Это несколько не входило в намерения самого св. Доминика; он предписал, что братья его ордена «не должны изучать светские науки или свободные искусства, кроме как с особого освобождения от обета». В 1259 году это уставное предписание было отменено, и начиная с этого времени было сделано все, чтобы облегчить доминиканцам ученый образ жизни. Ручной труд совершенно не входил в их обязанности, а часы религиозных служб были сокращены, чтобы увеличить время на занятия. Доминиканцы посвящали себя тому, чтобы примирить Аристотеля с Христом; Альберт Великий и Фома Аквинский (оба они принадлежали к доминиканскому ордену) выполнили эту задачу столь успешно, как это только было возможно сделать. Авторитет Фомы Аквинского настолько подавил всех, что достижения последующих доминиканцев в области философии оказались весьма скромными; несмотря на то, что Франциск питал к знанию еще большую антипатию, чем даже Доминик, величайшие имена следующего периода принадлежат францисканцам: Роджер Бэкон, Дунс Скот и Уильям Оккам — все были францисканцами. Вклад, внесенный в развитие философии монахами нищенствующих орденов, составит тему последующих глав.

Глава XIII

СВ. ФОМА АКВИНСКИЙ

Фома Аквинский (род. в 1225 или 1226 году, ум. в 1274 году) считается величайшим представителем схоластической философии. Во всех католических учебных заведениях, в которых введено преподавание философии, систему св. Фомы предписано преподавать как единственно истинную философию; это стало обязательным со времени рескрипта, изданного Львом XIII в 1879 году. В результате этого философия св. Фомы не только представляет исторический интерес, но и поныне является действенной силой, как философские учения Платона, Аристотеля, Канта и Гегеля, во всяком случае большей силой, чем два последних учения. В большинстве вопросов св. Фома столь точно следует Аристотелю, что в глазах католиков Стагирит является авторитетом, чуть ли не равным одному из отцов церкви; критика Аристотеля в вопросах чистой философии стала считаться едва ли не богохульством¹. Это положение существовало не всегда. Во времена Аквинского битва за Аристотеля и с Платоном была еще впереди. Влияние Аквинского обеспечило победу Аристотеля вплоть до Возрождения; затем Платон, учение которого стало более известно, чем в средние века, вновь приобрел главенство во взглядах большинства философов. В XVII столетии можно было быть ортодоксом и вместе с тем картезианцем; несмотря на то, что Мальбранш был священником, он никогда не подвергался нападкам. Но в наши дни подобные вольности являются делом прошлого; служители католической церкви обязаны безоговорочно принимать систему св. Фомы, если они занимаются философией.

Св. Фома был сыном графа Аквинского, замок которого был расположен близ Монте Кассино, в Неаполитанском королевстве, где началось образование «ангелического доктора». Шесть лет он провел в университете Фридриха II в Неаполе; затем вступил в доминиканский орден и отправился в Кельн, чтобы продолжить образование под руководством Альберта Великого, который был ведущим аристотеликом среди философов того времени. Проведя некоторое время в Кельне и Париже, св. Фома в 1259 году возвратился в Италию, где прошла вся его остальная жизнь, за исключением трехлетия, 1269—1272 годов.

¹ Когда я так говорил в одном из своих радиовыступлений, на меня посыпались многочисленные протесты со стороны католиков.

Эти три года он пробыл в Париже, где у доминиканцев на почве их приверженности аристотелизму возникли нелады с университетскими властями; их заподозрили в еретических симпатиях к аверроистам, которые составляли в университете могущественную партию. Аверроисты, основываясь на собственном толковании Аристотеля, утверждали, что душа, поскольку она является индивидуальной, не обладает бессмертием; бессмертие принадлежит одному лишь разуму, который безличен и един в различных разумных существах. Когда аверроистов привлекли к ответственности, указав, что подобная доктрина противоречит католическому вероучению, они прибегли к уловке в виде «двойственной истины»: в философии, дескать, существует одна истина, основанная на разуме, а в теологии — другая, основанная на откровении. Все это навлекло на Аристотеля дурную славу, и задачей св. Фомы в Париже как раз и было исправить то зло, которое причинила излишне тесная приверженность арабским доктринам. С этой задачей он справился с замечательным успехом.

В отличие от своих предшественников Аквинский обладает действительно полным знанием сочинений Аристотеля. Друг Аквинского, Уильям Мербеке, снабдил его переводами с греческого языка, а сам он писал комментарии. До эпохи Аквинского представления людей об Аристотеле были затемнены неоплатоновскими наслоениями. Он же следовал подлинному Аристотелю, а не платонизму, даже в том его виде, в каком он предстает в учении св. Августина, относился с антипатией. Аквинскому удалось убедить представителей церкви в том, что систему Аристотеля следовало предпочесть системе Платона в качестве основы христианской философии и что мусульманские и христианские аверроисты дали неверное истолкование Аристотеля. Я бы лично сказал, что «О душе» гораздо более естественно ведет к взглядам Аверроэса, чем к воззрениям Аквинского; но церковь со времени св. Фомы придерживалась иного мнения. Далее, я бы сказал, что воззрения Аристотеля по большинству проблем логики и философии не были окончательными и, как показало дальнейшее развитие философии, были в значительной мере ошибочными; но придерживаться этого мнения также запрещено всем католическим философам и преподавателям философии.

Наиболее значительное произведение св. Фомы — «*Summa contra Gentiles*» («Сумма против язычников») — было написано на протяжении 1259—1264 годов. Целью его является утвердить истинность христианской религии доводами, обращенными к читателю, который предполагается еще не христианином; по всей вероятности, под этим вымышленным читателем обычно имеется в виду человек, сведущий в арабской философии. Св. Фома написал и другую книгу — «*Summa Theologiae*» («Сумма теоло-

гии»), — имеющую почти такое же значение, но для нас представляющую несколько меньший интерес, ибо, в соответствии с замыслом автора, в ней меньше используются доводы, не включающие в себя заранее принятие истинности христианства.

То, что читатель найдет на последующих страницах, представляет собой краткое изложение содержания «*Summa contra Gentiles*».

Прежде всего рассмотрим, что подразумевается под «мудростью». Человек может быть мудрым в каком-либо частном занятии, вроде строительства домов; это значит, что ему известны средства к достижению некоей частной цели. Но все частные цели подчинены цели Вселенной, и мудрость *per se* имеет дело с целью Вселенной. Что же касается цели Вселенной, то она заключается в благе разума, то есть в *истине*. Достижение мудрости в этом смысле является самым высоким, возвышенным, полезным и восхитительным из всех занятий. Все это доказывается ссылкой на авторитет «Философа», то есть Аристотеля.

Цель моя, заявляет св. Фома, заключается в том, чтобы возвестить истину, исповедуемую католическим вероучением. Но здесь я должен прибегнуть к помощи естественного разума, ибо язычники не принимают авторитета священного писания. Однако естественный разум недостаточен в том, что касается бога; он может доказать лишь некоторые части вероучения, но отнюдь не все. Он может доказать существование бога и бессмертие души, но не троичности, воплощения или последнего суда. Все, что может быть доказано при помощи разума (поскольку дело касается этого), находится в полном соответствии с христианским вероучением, и в откровении нет ничего *противоречащего* разуму. Но важно разграничить и отделить те части вероучения, которые могут быть доказаны при помощи разума, от тех, что посредством разума доказаны быть не могут. В соответствии с этим из четырех книг, на которые подразделяется «*Summa*» в первых трех нет никаких ссылок на откровение, кроме показавшего, что оно находится в полном соответствии с выводами получаемыми при помощи разума; и только в четвертой книге рассматриваются вопросы, которые не могут быть познаны помимо откровения.

Первым шагом является доказательство существования бога. Некоторые полагают, что в этом нет нужды, ибо существование бога (как они заявляют) очевидно само собой. Это было бы верно, если бы нам была известна сущность бога, ибо (как доказывается позднее) в боге сущность и существование совпадают. Но сущность бога нам неизвестна, если не считать весьма несовершенного знания. Мудрые люди знают о сущности бога больше, чем люди невежественные, а ангелы — больше, чем те и другие; но ни одно творение не знает о ней достаточно, чтобы

суметь вывести существование бога из его сущности. На этом основании онтологическое доказательство отвергается.

Важно помнить, что та религиозная истина, которая может быть доказана, может быть также постигнута при помощи веры. Доказательства трудны и доступны пониманию лишь ученых людей; вера же необходима также людям невежественным, юнцам, тем, кому занятость делами не оставляет досуга изучать философию. Для них достаточно откровения.

Некоторые утверждают, что бог может быть познан *только* при помощи веры. Они ссылаются в качестве довода на то, что если принципы доказательства становятся известными нам благодаря чувственному опыту, как говорится во «Второй аналитике», то все, что недоступно чувственному восприятию, не может быть доказано. Но это заключение ошибочно; и даже если бы оно было верно, бог все равно мог бы быть познан по своим чувственным явлениям.

Существование бога доказывается, как и у Аристотеля, аргументом неподвижного двигателя¹. Вещи делятся на две группы — одни только движимы, другие движут и вместе с тем движимы. Все, что движимо, приводится чем-то в движение, и, поскольку бесконечное умозаключение от следствия к причине невозможно, в какой-то точке мы должны прийти к чему-то, что движет, не будучи само движимо. Этот неподвижный двигатель и есть бог. Можно было бы возразить, что это доказательство предполагает признание вечности движения, — принцип, отвергаемый католиками. Но такое возражение было бы ошибочно: доказательство имеет силу, когда исходят из гипотезы вечности движения, но становится лишь еще более веским, когда исходят из противоположной гипотезы, предполагающей признание начала и потому — первопричины. В «Summa Theologiae» приводится пять доказательств существования бога. Во-первых, доказательство неподвижного двигателя, о котором речь шла выше. Во-вторых, доказательство первой причины, покоящееся опять-таки на возможности бесконечного умозаключения от следствия к причине. В-третьих, доказательство того, что должен существовать конечный источник всякой необходимости; этот аргумент мало чем отличается от второго доказательства. В-четвертых, доказательство того, что мы обнаруживаем в мире различные степени совершенства, которые должны иметь свой источник в чем-то абсолютно совершенном. В-пятых, доказательство того, что мы обнаруживаем, как даже безжизненные вещи служат цели, которая должна быть целью, установленной неким существом вне их, ибо лишь живые существа могут иметь внутреннюю цель.

Но возвратимся к «Summa contra Gentiles»; доказав существование бога, мы можем теперь высказать о нем много

¹ Однако у Аристотеля из этого аргумента выводится существование 47 или 55 богов.

определений, но все они в известном смысле будут негативными: природа бога становится известной нам через отрицательные определения. Бог вечен, ибо он недвижим; он нетленен, ибо в нем нет никакой пассивной потенциальности. Давид Динант (материалист-пантеист начала XIII столетия) «бредил», будто бог есть то же самое, что и первичная материя; это чушь, ибо первичная материя есть чистая пассивность, бог же — чистая активность. В боге нет никакой сложности, и поэтому он не является телом, так как тела слагаются из частей.

Бог — это своя собственная сущность, ибо иначе он был бы не простым, а слагался бы из сущности и бытия. (Это важный момент.) В боге сущность и бытие тождественны друг другу. В боге нет никаких акциденций. Он не может быть специфицирован никакими субстанциальными различиями; он находится вне всякого рода; его нельзя определить. Однако бог заключает в себе совершенство всякого рода. Вещи в некоторых отношениях подобны богу, в других — нет. Более подходяще говорить, что вещи подобны богу, чем что бог подобен вещам.

Бог является благом и своим собственным благом; он — благо всякого блага. Он — интеллектуальный, и его акт интеллекта — его сущность. Он познает при помощи своей сущности и познает себя совершенным образом. (Напомним, что Иоанн Скот придерживался по данному вопросу иного воззрения.)

Хотя в божественном интеллекте нет никакой сложности, тем не менее ему дано познание многих вещей. В этом можно усмотреть трудность, но надо учитывать, что познаваемые им вещи не имеют в нем отдельного бытия. Не существуют они и *per se*, как полагал Платон, ибо формы естественных вещей не могут существовать или быть познаны отдельно от материи. Тем не менее богу должно быть доступно познание вещей до сотворения мира. Разрешается эта трудность следующим образом: «Понятие божественного интеллекта, как Он познает Самого Себя, которое есть Его Слово, это — не только подобие Самого познанного Бога, но и всех вещей, подобием которых служит божественная сущность. Посему Богу дано познание многих вещей; оно дано одному интеллигибельному виду, который является божественной сущностью, и одному познанному понятию, которое является божественным Словом»¹. Каждая форма, поскольку она есть нечто положительное, представляет собой совершенство. Божественный интеллект включает в его сущность то, что свойственно каждой вещи, познавая там, где оно подобно ему и где отлично от него, например, сущность растения составляет жизнь, а не знание, сущность же животного — знание, а не разум. Таким образом, растение подобно богу тем, что оно живет, но отлично от него тем, что лишено знания; животное подобно богу тем, что оно обладает знанием, но отлично от него тем, что ли-

¹ «Summa contra Gentiles», b I, ch LIII

шено разума. И всегда отличие творения от бога носит негативный характер.

Бог познает все вещи в одно и то же мгновение. Его познание — не привычка, оно не имеет ничего общего с дискурсивным, или доказательным познанием. Бог — сама истина. (Это надо понимать в буквальном смысле.)

Теперь мы подходим к вопросу, над которым бились уже и Платон и Аристотель. Может ли бог познавать единичные вещи или его познанию доступны лишь универсалии и всеобщие истины? Христианин, поскольку он верит в провидение, должен полагать, что богу доступно познание единичных вещей; но против этого взгляда выдвигаются веские доводы. Св. Фома перечисляет семь таких доводов, а затем принимается их опровергать. Вот эти семь доводов:

1. Так как единичное по природе своей материально, оно не может быть познано ничем нематериальным

2. Единичные вещи не имеют вечного существования и не могут быть познаны, когда они не существуют; поэтому они не могут быть познаны нетленным существом.

3. Единичные вещи случайны, а не необходимы; поэтому достоверное познание о них может быть достигнуто только тогда, когда они существуют.

4. Некоторые единичные вещи обязаны своим существованием волевым актам, которые могут быть известны только тому человеку, от которого исходит воля.

5. Число единичных вещей бесконечно, а бесконечное как таковое непознаваемо

6. Единичные вещи слишком ничтожны, чтобы бог уделял им внимание.

7. В некоторых единичных вещах заключается зло, богу же познание зла недоступно.

Аквинский, возражая, указывает, что бог познает единичные вещи в качестве их причины; что он познает вещи, еще не существующие, точно так же, как это делает ремесленник, когда он что-либо мастерит; что он познает будущие случайности, ибо сам он существует вне времени и потому видит каждую вещь во времени, как если бы она уже существовала; что он познает наши мысли и тайные воли и что он познает бесконечное количество вещей, хотя нам это и недоступно. Бог познает ничтожные вещи, ибо нет ничего, что было бы *всецело* ничтожным и не заключало в себе *чего-то* возвышенного; иначе богу было бы доступно познание лишь самого себя. К тому же порядок Вселенной в высшей степени возвышен и не может быть познан без познания даже ничтожных частей. Наконец, бог познает вещи, заключающие зло, ибо познание чего-то доброго предполагает познание его противоположности — зла.

В боге заключена воля; его воля — его сущность, а ее главный объект — божественная сущность. Желая самого себя, бог

хочет также и других вещей, ибо бог — это конец всех вещей. Он хочет даже еще не существующих вещей. Он хочет свое собственное существо и благо; других же вещей, хотя он и хочет их, он хочет *че необходимым образом*. В боге воля свободна; его волевому акту может быть приписано *разумное основание*, а не *причина*. Он не может хотеть вещи, сами по себе невозможные; например, он не может сделать противоречие истинным. Святой приводит не особенно удачный пример того, что находится вне власти даже бога: он заявляет, что бог не мог бы превратить человека в осла.

В боге заключены восторг, радость и любовь; богу неизвестно чувство ненависти; он обладает созерцательной и активной добродетелями. Он счастлив и есть свое собственное счастье.

Теперь (в книге II) мы подходим к рассмотрению вопроса о творениях. Рассмотрение этого вопроса полезно для опровержения заблуждений, противных вере. Бог сотворил мир из ничего, вопреки мнению древних. Далее, Аквинский возвращается к теме о деяниях, недоступных даже богу. Он не может быть телом или изменить самого себя; он не может терпеть неудач; он не может уставать, забывать, раскисать, гневаться, или печалиться; он не может лишить человека души или сделать сумму углов треугольника равной не двум прямым углам. Он не в состоянии уничтожить прошлое, впасть в грех, сотворить другого бога или уничтожить самого себя.

В основном же книга II посвящена проблеме человеческой души. Все разумные субстанции нематериальны и нетленны; ангелы бестелесны, в людях же душа существует вместе с телом. Она есть форма тела, согласно воззрениям Аристотеля. В человеке не три души, а только одна. Вся душа наличествует целиком в каждой частице тела. Души животных в отличие от душ людей не обладают бессмертием. Разум является частью души каждого человека; неправ Аверроэс, утверждавший, будто существует только один разум, которому сопричастны разные люди. Душа не передается наследственно с семенем, а творится заново в каждом человеке. Правда, в связи с этим возникает трудность: когда ребенок рождается не от законного супруга, то можно подумать, что бог является соучастником супружеской измены. Но это софистическое возражение. (Есть и веское возражение, над которым бился уже св. Августин; оно касается наследственной передачи первородного греха. Ведь грешит-то душа, и если душа не передается наследственно, а творится заново, то как она может унаследовать грех Адама? Но св. Фома в обсуждение этого вопроса не входит.)

В связи с вопросом о разуме рассматривается проблема универсалий. Св. Фома стоит на позиции Аристотеля. Универсалии не существуют вне души, но разум, познавая универсалии, познает и вещи, находящиеся вне души.

Третья книга касается преимущественно вопросов этики. Зло непреднамеренно; оно не существенно, а имеет случайную причину, заключающуюся в добре. Все вещи имеют тенденцию уподобляться богу, который есть конец всех вещей. Человеческое счастье не может состоять в плотских наслаждениях, почестях, славе, богатстве, мирской власти или благах тела, оно не носит чувственного характера. Наивысшее счастье для человека не может заключаться в деяниях, основанных на нравственной добродетели, ибо последние служат только средствами; наивысшее счастье — в познании бога. Но познание бога, которым обладает большинство людей, вовсе недостаточно для достижения наивысшего счастья; недостаточно и познание бога, достигаемое через доказательства; недостаточно даже то познание бога, к которому приходят через посредство веры. В настоящей жизни нам не дано узреть бога и его сущности или достигнуть наивысшего счастья; но в грядущем мире мы узрим его лицом к лицу. (Не в буквальном смысле, предупреждает св. Фома, ибо у бога лица нет.) Это будет достигнуто не нашими естественными силами, а благодаря божественному свету; и даже тогда нам не будет дано узреть всего бога. Это видение делает нас сопричастными вечной жизни, то есть жизни за пределами времени.

Божественное провидение не исключает зла, случайности, свободы воли, удачи или счастья. Зло вызывается вторичными причинами, как у хорошего художника, работающего скверными инструментами.

Ангелы не равны между собой; они разделяются на ранги. Каждый ангел является единственным представителем своего вида, ибо ангелы бестелесны и потому могут отличаться только своими видовыми различиями, а не своим положением в пространстве.

Астрология должна быть отвергнута, в пользу чего выдвигаются обычные доводы. На вопрос «Есть ли судьба?» Аквинский отвечает, что мы *можем* присвоить название «судьбы» порядку, которым провидение поражает наш ум, но более разумное этого не делать, ибо «судьба» — слово языческое. Из этого выводится доказательство того, что молитвы полезны, несмотря на то, что воля провидения не может быть изменена. (Каюсь, я лично не смог оценить этого довода и следовать ему.) Бог изредка творит чудеса, но, кроме бога, это никому не дано. Магия, однако, возможна с помощью демонов; но с настоящими чудесами она ничего общего не имеет и вершится без помощи звезд.

Божественный закон направляет нас возлюбить бога, а также в меньшей мере — нашего ближнего. Божественный закон запрещает блуд, ибо отец должен быть вместе с матерью, пока воспитываются дети. Божественный закон запрещает противозачаточные меры как дело противоестественное; но пожизненное безбрачие по той же причине он не запрещает. Узы брака

должны быть нерасторжимы, ибо отец необходим для воспитания детей — как потому, что он разумнее матери, так и потому, что он обладает большей физической силой, когда детей приходится наказывать. Не всякое плотское совокупление греховно, потому что оно естественно; но полагать, что брачное состояние столь же добродетельно, как и воздержание, значит впадать в ересь Иовиниана. Брак должен основываться на строжайшей моногамии: полигамия унижительна для женщины, а полиандрия не позволяет установить истинного отца ребенка. Кровосмешение осложнило бы семейную жизнь и потому должно быть запрещено. Весьма любопытен довод, выдвигаемый против кровосмесительной любви брата и сестры: если с любовью мужа и жены соединится еще любовь брата и сестры, то взаимное тяготение окажется настолько сильным, что будет вызывать чересчур частое совокупление.

Необходимо отметить, что вся эта аргументация по вопросам этики взаимоотношения полов обосновывается чисто рациональными соображениями, а не божественными заповедями и запретами. Здесь, как и на протяжении всех первых трех книг, Аквинский рад, завершая рассмотрение того или иного вопроса, процитировать тексты, показывающие, что разум привел его к заключению, которое находится в полном согласии со священным писанием; но к авторитету он вызывает только тогда, когда поставленная цель оказалась достигнутой.

В необычайно живой и интересной форме рассматривается вопрос о добровольной бедности; как и можно было ожидать, Фома Аквинский приходит в конечном счете к выводу, находящемуся в полном согласии с принципами нищенствующих орденов, но возражения против своего взгляда он формулирует с такой силой и реализмом, которые свидетельствуют о том, что он действительно слышал их из уст белого духовенства.

Затем Фома Аквинский переходит к проблемам греха, предопределения и избрания, по которым он придерживается в общем и целом взглядов св. Августина. Совершая смертный грех, человек навеки лишает себя последнего конца, и потому его заслуженным уделом является вечная кара. Никто не может быть освобожден от греха, кроме как при помощи благодати, но тем не менее грешник достоин осуждения, если он не обращается на путь праведности. Человек нуждается в благодати, чтобы держаться пути праведности, но никому не дано *заслужить* божественной помощи. Бог не служит причиной греха, но одних он оставляет коснеть в грехе, а других от него освобождает. Что касается проблемы предопределения, то, по-видимому, взгляд св. Фомы совпадал с взглядом св. Августина: объяснить, почему одни избраны и попадают на небо, а другие остаются проклятыми и отправляются в ад, — невозможно. Разделял св. Фома и мнение, что некрещенные люди не могут вступить на небеса. Но эта истина не принадлежит к числу тех, ко-

торые могут быть доказаны при помощи одного лишь разума; она открывается нам в тексте от Иоанна (3; 5) ¹.

Четвертая книга касается проблем троичности, воплощения, папского верховенства, таинств и воскресения тела. В целом эта книга обращена не столько к философам, сколько к богословам, и поэтому я коснусь ее лишь вкратце.

Есть три вида познания бога: через разум, через откровение и через интуицию по вещам, прежде познанным только посредством откровения. Однако о третьем виде Аквинский почти ничего не говорит. Автор, склонный к мистицизму, уделил бы этому виду больше внимания, чем двум остальным, но Аквинский обладал скорее логическим, чем мистическим темпераментом.

Греческая церковь обвиняется в двух вещах: она отрицает двойное исхождение святого духа и не признает папского верховенства. Аквинский предостерегает читателя, что, хотя Христос был зачат от святого духа, это не следует понимать в том смысле, что он был сыном святого духа во плоти.

Таинства имеют силу даже тогда, когда они совершаются дурными клириками. Это был важный пункт христианской доктрины. Дело в том, что очень многие священники жили в смертном грехе, и набожные люди опасались, что такие священники не имеют права совершать таинства. Создавалось трудное положение; никто не мог знать, действительно ли он женат или имеет ли силу полученное им отпущение грехов. Все это вело к ереси и расколу, ибо люди, настроенные на пуританский лад, пытались создать особое духовенство, отличавшееся более безупречной добродетелью. В результате церкви пришлось весьма решительно провозгласить, что грех в священнике не лишает его способности отправлять свои духовные обязанности.

Одним из последних рассматривается вопрос о воскресении тела. Здесь, как и повсюду, Аквинский очень отчетливо формулирует те доводы, которые выдвигались против ортодоксального воззрения. Один из этих доводов на первый взгляд оказывается весьма сложным. Какая судьба должна постигнуть, вопрошает святой, того человека, который всю свою жизнь питался одним человеческим мясом и родители которого делали то же самое? Представляется несправедливым, чтобы его жертвы лишились своих тел в последний день из-за его кровожадности; но если им оставят их тела, то что же останется, чтобы составить его собственное тело? Я счастлив заявить, что эта трудность, которая на первый взгляд может показаться непреодолимой, победоносно преодолена. Тожественность тела, указывает св. Фома, не зависит от сохранения одних и тех же² материальных частичек; ведь пока мы живем, вещество,

¹ «Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе если кто не родится от воды и духа, не может войти в Царствие Божие»

составляющее наше тело, в результате процессов еды и пищеварения подвергается постоянным изменениям. Поэтому людоед может при воскрешении получить то же самое тело, даже если оно и не составлено из того же вещества, из которого тело его состояло в момент смерти. Этой утешительной мыслью мы можем заключить наше краткое изложение «*Summa contra Gentiles*».

В своих общих чертах философия Аквинского сходна с философией Аристотеля и будет принята или отвергнута читателем соответственно тому, принимает или отвергает он философию Стагирита. Оригинальность Аквинского обнаруживается в том, как он сумел приспособить Аристотеля к христианской догме, подвергнув его учение лишь самым незначительным изменениям. В свое время Аквинский считался смелым новатором; даже после его смерти многие из его доктрин были осуждены Парижским и Оксфордским университетами. Еще ярче, чем даже способность к оригинальному мышлению, в Аквинском обнаруживается дар систематизации. Если бы даже все его доктрины были ошибочны, «*Summa contra Gentiles*» все равно осталась бы внушительным умственным построением. Когда Аквинский задается целью опровергнуть какую-либо доктрину, он сначала формулирует ее, зачастую с большой силой и почти всегда пытаясь сохранить беспристрастие. Замечательны те отчетливость и ясность, с которыми он отличает доказательства, полученные при помощи разума, от доказательств посредством откровения. Аквинский хорошо знает Аристотеля и превосходно его понимает, чего нельзя сказать ни об одном из предшествующих католических философов.

И все же заслуги эти едва ли могут быть признаны достаточными, чтобы оправдать огромную славу св. Фомы. Его апелляция к разуму должна быть признана в известном смысле неискренней, ибо вывод, к которому он должен был прийти, определен им заранее. Возьмем, например, вопрос о нерасторжимости брака. Нерасторжимость брака защищается св. Фомой на основании того, что отец необходим в воспитании детей: (а) потому что он разумнее матери, (б) потому что, обладая большей силой, он лучше справится с задачей физического наказания. На это современный педагог мог бы возразить, что (а) нет никаких оснований считать мужчин в целом более разумными, чем женщин, (б) что наказания, требующие большой физической силы, вообще нежелательны в воспитании. Современный педагог мог бы пойти еще дальше и указать, что в современном мире отцы вообще вряд ли принимают какое-нибудь участие в воспитании детей. Но ни один последователь св. Фомы не откажется на этом основании от веры в пожизненную моногамию, так как действительные основания этой веры совсем не те, на которые ссылаются в ее обоснование.

Или возьмем в качестве другого примера аргументы, при помощи которых, как это кажется св. Фоме, он доказывает сущест-

вание бога. Все они, кроме ссылки на телеологию, обнаруживаемую в безжизненных вещах, покоятся на предполагаемой невозможности ряда, не имеющего первого члена. Любому математику известно, что это отнюдь не невозможно; примером, опровергающим посылку св. Фомы, является ряд отрицательных целых чисел, заканчивающийся числом минус единица. Но и в данном случае вряд ли найдется такой католик, который оставит веру в бога, даже если он убедится в несостоятельности аргументации св. Фомы; он придумает новые аргументы или найдет прибежище в откровении.

Утверждения, что сущность бога есть вместе с тем его бытие, что бог — это свое собственное благо, своя собственная сила и так далее, ведут к смешению способа существования единичного и способа существования всеобщего, которое имело место у Платона, но считалось преодоленным Аристотелем. Трудность эту нелегко сформулировать удовлетворительным образом, ибо она возникает в системе логики, которая более не может быть принята. Но трудность эта ясно указывает на наличие известного рода синтаксической путаницы, без которой значительная часть аргументации относительно бога утратила бы свою убедительность.

В Аквинском мало истинного философского духа. Он не ставит своей целью, как платоник Сократ, следовать повсюду, куда его может завести аргумент. Аквинского не интересует исследование, результат которого заранее знать невозможно. Прежде чем Аквинский начинает философствовать, он уже знает истину: она возведена в католическом вероучении. Если ему удастся найти убедительные рациональные аргументы для тех или иных частей вероучения — тем лучше; не удастся — Аквинскому нужно лишь вернуться к откровению. Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее, — это не философия, а система предвзятой аргументации. Поэтому я никак не могу разделить мнения, что Аквинский заслуживает быть поставленным на одну доску с лучшими философами Греции или нового времени.

Глава XIV

ФРАНЦИСКАНСКИЕ СХОЛАСТЫ

Францисканцы в целом не могли похвастаться такой же безупречной ортодоксией, как доминиканцы. Два ордена разделяло резкое соперничество, и францисканцы не были склонны признавать авторитет св. Фомы. Тремя наиболее значительными францисканскими философами были Роджер Бэкон, Дунс Скот и Уильям Оккам. Заслуживают внимания также св. Бонавентура и Матвей Акваспарта.

Роджер Бэкон (ок. 1214 — ок. 1294) не пользовался особенно доброй славой среди своих современников, но в новое время ему расточали похвалы гораздо больше, чем он того заслуживал. Бэкон был не столько философом в узком смысле слова, сколько универсально образованным человеком, питавшим особую страсть к математике и науке. Наука во времена Бэкона была переплетена с алхимией; думали также, что она переплетена и с черной магией; Бэкон без конца попадал в передраги из-за того, что его подозревали в ереси и магии. В 1257 году св. Бонавентура, генерал францисканского ордена, установил за ним надзор в Париже и запретил ему публиковать свои труды. Тем не менее, когда запрет этот был еще в силе, папский легат в Англии Ги де Фульк повелел Бэкону, вопреки противоположным приказам, изложить свою философскую систему на благо папе. Выполняя это повеление, Бэкон за очень короткое время написал три книги: «Opus Majus» («Большой труд»), «Opus Minus» («Малый труд») и «Opus Tertium» («Третий труд»). По-видимому, они произвели хорошее впечатление, и в 1268 году Бэкону было разрешено возвратиться в Оксфорд, откуда его выслали в своего рода тюремное заточение в Париж. Но ничто не могло научить Бэкона вести себя тихо. Всех современных ему столпов учености он презрительно высмеивал; особенно он нападал на переводчиков с греческого и арабского языков, доказывая, что они были совершенно несведущими людьми. В 1271 году Бэкон написал книгу «Compendium Studii Philosophiae», в которой избрал мишенью своих нападок невежество духовенства. Это не содействовало популярности Бэкона среди своих коллег, и в 1278 году генерал ордена предал осуждению его сочинения, а сам Бэкон был заключен в тюрьму, в которой провел 14 лет. В 1292 году его освободили, но вскоре после этого он умер.

Бэкон обладал энциклопедическими познаниями, но они не были систематизированы. В отличие от большинства философов

своего времени, он высоко ценил опыт и иллюстрировал его значение на примере теории радуги. В сочинениях Бэкона много полезного материала по географии. Колумб читал эту часть его труда, которая оказала на него бесспорное влияние. Бэкон был отличным математиком; он цитирует шестую и девятую книги Евклида. Бэкон разрабатывал проблему перспективы, следуя арабским источникам. Логiku он считал занятием бесполезным; алхимию, напротив, ценил достаточно, чтобы писать о ней.

Чтобы дать представление о широте взглядов Бэкона и его методе, я дам краткое изложение отдельных разделов его «*Opus Majus*».

Бэкон заявляет, что есть четыре причины невежества. Во-первых, преклонение перед неосновательным и недостойным авторитетом. (Поскольку сочинение было написано для папы, Бэкон из осторожности заявляет, что эта причина не имеет в виду церковь.) Во-вторых, влияние привычки. В-третьих, суждения невежественной толпы. (Под невежественной толпой, по всей вероятности, Бэкон подразумевал всех своих современников, кроме самого себя.) В-четвертых, скрытие собственного невежества под маской несомненной мудрости. От этих четырех язв, из которых худшей является четвертая, проистекают все человеческие беды.

Подкрепляя какое-либо суждение, ошибочно аргументировать ссылкой на мудрость наших предков, либо на привычку, либо на то, что так думают все. В подтверждение своего взгляда Бэкон цитирует Сенеку, Цицерона, Авиценну, Аверроэса, Аделярда Батского, св. Иеронима и св. Иоанна Хризостома. Видимо, Бэкон полагал, что ссылка на эти авторитеты служит достаточным доказательством того, что не следует почитать авторитеты.

К Аристотелю Бэкон питает большое, но не безграничное почтение. «Один Аристотель да его последователи удостоились титула философа в суждении всех мудрых людей». Как и почти все его современники, Бэкон употребляет обозначение «Философ», когда речь заходит об Аристотеле; но даже Стагирит, заявляет он, не достиг предела человеческой мудрости. После него «царем и предводителем философии» был Авиценна, хотя и он не смог до конца разобраться в теории радуги, ибо не понял ее конечной причины, заключающейся, согласно Книге бытия, в рассеянии водных паров. (Тем не менее это не мешает Бэкону, когда он сам подходит к рассмотрению радуги, весьма восторженно цитировать Авиценну.) То и дело в сочинениях Бэкона проскальзывают положения, отдающие ортодоксией, вроде того, что единственная совершенная мудрость заключена в священном писании, как оно истолковано каноническим правом и философией. Но голос Бэкона звучит более искренне, когда он заявляет, что нет ничего предосудительного, если мы черпаем наши знания у язычников; помимо Авиценны и Аверроэса, он часто цитирует

Аль-Фараби¹ и время от времени Аль-Бумазара² и других авторов. Аль-Бумазар цитируется в доказательство того, что математика была известна до потопа Ною и его сыновьям; думается, что это и есть в глазах Бэкона пример того, чему мы можем научиться у неверных. Бэкон расточает хвалу математике как единственному (помимо откровения) достоверному источнику знания и необходимому инструменту астрономии и астрологии.

Следуя Аверроэсу, Бэкон утверждает, что деятельный разум является субстанцией, по сущности своей отделенной от души. В подкрепление этого взгляда, противоречащего взгляду св. Фомы, Бэкон цитирует также разных выдающихся богословов, среди них Гроссетеста, епископа Линкольнского. Те места у Аристотеля, которые, по-видимому, противоречат этому взгляду, заявляет Бэкон, представляют собой результат неверного перевода. Платона он цитирует не по оригиналу, а из вторых рук — по Цицерону, или даже из третьих рук — по арабским комментариям Порфирия. Это вовсе не означает, что Бэкон питает большое почтение к Порфирию, учение которого об универсалиях он называет «ребяческим».

В новое время Бэкону расточали хвалу за то, что он ставил опыт как источник знания выше аргумента. Спору нет, интересы Бэкона и его научный метод весьма отличают его от типичных схоластов. Тяга Бэкона к энциклопедизму сближает его с арабскими мыслителями, которые, несомненно, оказали на него более глубокое влияние, чем на большинство других христианских философов. Арабские мыслители, как и Бэкон, интересовались наукой и верили в магию и астрологию, в то время как христиане считали магию занятием дурным, а астрологию — обманом. Бэкон действительно поражает тем, что столь разительно отличается от других христианских философов средневековья, но он оказал слабое влияние на своих современников, и его философия, на мой взгляд, не являлась такой уж научной, как это порой полагают. Английские авторы утверждали, будто Бэкон изобрел порох, но это утверждение, безусловно, лишено всякого основания.

Св. Бонавентура (1221—1274), тот самый, кто в качестве генерала францисканского ордена запретил Бэкону публиковать свои труды, был человеком совершенно иного склада. Бонавентура примыкал к традиции св. Ансельма, онтологическое доказательство которого он поддерживал. В новом аристотелизме Бонавентура видел течение, в основе своей враждебное христианству. Он верил в существование платоновских идей, совершенное познание которых, однако, дано одному лишь богу. В сочинениях Бонавентуры постоянно цитируется Августин, но ни разу арабы и весьма редко мыслители языческой античности.

¹ Последователь Кинди; умер в 950 году.

² Астроном (805—885).

Матвей Акваспарта (ок. 1235—1302) был последователем Бонавентуры, но в меньшей мере остался незатронутым влиянием новой философии. Матвей Акваспарта являлся францисканцем и стал кардиналом; он выступал против св. Фомы с августинианских позиций. Но Аристотель уже стал для него «Философом»; он его цитирует постоянно. В сочинениях Матвея Акваспарты часто упоминается Авиценна; с почтением цитируются св. Ансельм и псевдо-Дионисий; но высший авторитет в его глазах представляет собой св. Августин. Мы должны, заявляет он, найти средний путь между Платоном и Аристотелем. Идеи Платона являются «грубейшим заблуждением»: они утверждают мудрость, но не знание. С другой стороны, заблуждается и Аристотель: он утверждает знание, но не мудрость. Наше знание, таков конечный вывод рассуждений Матвея Акваспарты, вызывается и низшим и высшим факторами, внешними предметами и идеальным разумом.

Полемике францисканцев против Аквинского продолжил Дунс Скот (ок. 1270—1308). Он родился не то в Шотландии, не то в Ольстере, в ряды францисканского ордена вступил в Оксфорде, а последние годы жизни провел в Париже. Возражая св. Фоме, Дунс Скот отстаивал догмат непорочного зачатия, и в этом вопросе на его сторону стали Парижский университет, а в конечном счете и вся католическая церковь. Дунс Скот является августинианцем, но в менее крайней форме, чем Бонавентура или даже Матвей Акваспарта; разногласия Дунса Скота, как и этих двух философов, со св. Фомой являются результатом большей пристрастности в его философии платонизма (проникшего через Августина).

Дунс Скот обсуждает, например, вопрос: «Может ли путник прийти к точной и чистой истине естественным путем при помощи своего разума, если на помощь ему не приходит особое освещение несотворенного света?» И отвечает на этот вопрос отрицательно. Взгляд свой он подкрепляет в своем вводном аргументе одними лишь цитатами из св. Августина; единственную трудность он находит в тексте (Рим. 1; 20): «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны».

Дунс Скот был умеренным реалистом. Он верил в свободу воли и обнаруживал склонность к пелагианству. Дунс Скот утверждал, что *бытие* совпадает с *сущностью*. Наибольший интерес он проявлял к *очевидному*, то есть к тем родам вещей, которые могут быть познаны без доказательства. Таких родов три: 1) принципы, познаваемые сами по себе; 2) вещи, познаваемые при помощи опыта; 3) наши собственные действия. Но без божественного света мы ничего познать не можем.

Большинство францисканцев предпочитало следовать Дунсу Скоту, а не Фоме Аквинскому.

Дунс Скот утверждал, что, поскольку нет различия между существом и сущностью, «принцип индивидуации» — то есть то,

что делает одну вещь отличной от другой, — должен заключаться в форме, а не в материи. «Принцип индивидуации» являлся одной из важных проблем схоластической философии. В разных формах вопрос этот остался проблемным вплоть до сегодняшнего дня. Отвлекаясь от постановки проблемы у отдельных авторов, мы можем, вероятно, сформулировать ее следующим образом.

Среди свойств индивидуальной вещи одни существенны, другие второстепенны; второстепенными свойствами вещи являются те, которые она может утратить, не теряя своей идентичности, например для человека — ношение шляпы. Теперь возникает вопрос: если две индивидуальные вещи принадлежат к одному и тому же роду, то всегда ли они различаются по сущности или сущность в обеих вещах может быть совершенно одинаковой? Св. Фома придерживался последнего взгляда относительно материальных субстанций и первого — относительно субстанций нематериальных. Дунс Скот же утверждал, что две различные индивидуальные вещи *всегда* различаются по сущности. Взгляд св. Фомы основывался на теории, согласно которой чистая материя состоит из неразличимых частиц, отличающихся только различным положением в пространстве. Таким образом, человек, состоящий из ума и тела, может отличаться *физически* от другого человека лишь пространственным положением своего тела. (Теоретически это возможно с близнецами, похожими друг на друга как две капли воды.) Напротив, Дунс Скот утверждает, что если вещи отличны друг от друга, то они должны отличаться какими-то качественными особенностями. Ясно, что этот взгляд ближе к платонизму, чем к воззрению св. Фомы.

Эта проблема должна пройти через разные ступени разработки, прежде чем мы сможем изложить ее в терминах современной философии. Первый шаг, предпринятый Лейбницем, заключался в том, чтобы отделаться от различия между существенными и второстепенными свойствами, которое, как и многое из того, что схоласты заимствовали от Аристотеля, при первой же попытке точной его формулировки оказывается нереальным. Таким образом, вместо «сущности» мы получаем «все предложения, которые будут верны относительно данной вещи». (В общем и целом, однако, положение вещи в пространстве и времени по-прежнему исключается.) Лейбниц настаивает, что в этом смысле две вещи не могут быть совершенно одинаковы; это и есть его принцип «идентичности неразличимого». Принцип этот подвергся нападкам физиков, утверждавших, что две частицы материи могут различаться только своим положением в пространстве и времени, — взгляд, который был осложнен теорией относительности, сводящей пространство и время к отношениям.

Модернизация проблемы требует еще одного шага, а именно — нужно отделаться также и от концепции «субстанции». Когда это будет сделано, «вещь» должна будет превратиться в совокупность качеств, ибо исчезнет всякое ядро чистой «вещественности». Из сказанного, по-видимому, вытекает, что если мы отвергаем «субстанцию», то нам приходится принимать взгляд, более родственный воззрению Скота, чем Аквинского. Но это приводит к значительным затруднениям в связи с пространством и временем. Этого вопроса, как я его понимаю, я коснулся в главе «Собственные имена» своей книги «Исследование проблем значения и истины» («Inquiry into Meaning and Truth»).

Уильям Оккам является наиболее значительным схоластом после св. Фомы. Обстоятельства его жизни известны очень плохо. Родился он, по-видимому, между 1290 и 1300 годами; умер 10 апреля, но какого года — 1349 или 1350 — точно не известно. (В 1349 году свирепствовала «черная смерть», так что эта дата является, вероятно, более правдоподобной.) Большинство авторов утверждает, что он родился в Оккаме, находящемся в графстве Серрей, но Делисл Бернс отдает предпочтение Оккаму из графства Йоркшир. Уильям Оккам учился в Оксфорде, а затем в Париже, где он был сначала учеником, а позднее соперником Дунса Скота. Уильям Оккам оказался втянутым в конфликт францисканского ордена с папой Иоанном XXII, который возник из-за вопроса об идеале бедности. Папа преследовал спиритуалов, в чем ему оказывал поддержку Михаил Чезенский, генерал ордена. Однако существовал порядок, по которому собственность, дарованная братии ордена, передавалась ими папе, разрешавшему им пользоваться ею, не впадая в грех собственности. Иоанн XXII покончил с этим порядком: он потребовал от францисканцев принятия принципа открытого собственности. Это вызвало бунт большинства ордена во главе с Михаилом Чезенским. Оккам, вызванный папой в Авиньон, чтобы дать ответ по обвинению в еретическом толковании догмата пресуществления, принял сторону Михаила Чезенского, как поступил и другой выдающийся деятель — Марсилиус Падуанский. Всех троих в 1328 году отлучили от церкви, но им удалось бежать из Авиньона и найти прибежище у императора Людвига. Людвиг был одним из двух претендентов на титул императора; он был тем претендентом, которого поддерживала Германия, другого же поддерживал папа. Папа отлучил Людвига от церкви, но тот апеллировал против него к вселенскому собору. Сам папа был обвинен в ереси.

Говорят, что при встрече с императором Оккам сказал: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером». Во всяком случае, Оккам и Марсилиус Падуанский поселились в Мюнхене под защитой императора; здесь были написаны их политические

трактаты, имеющие выдающееся значение. Что случилось с Олком после смерти императора, последовавшей в 1338 году, точно не известно. Некоторые говорят, что он примирился с церковью, но это утверждение, по-видимому, не соответствует действительности.

Империя к этому времени уже утратила то положение, которое она занимала в эпоху Гогенштауфенов; папство также, несмотря на непрерывный рост своих притязаний, не внушало прежнего почтения. Бонифаций VIII в начале XIV столетия перенес папскую резиденцию в Авиньон, и папа оказался в политической зависимости от французского короля. Империя пала даже еще ниже; она больше не могла притязать даже на самое призрачное подобие всемирного господства ввиду усиления могущества Франции и Англии; с другой стороны, папа своим раболепием перед французским королем также подорвал основу для своих притязаний на всемирное верховенство в светских делах. Таким образом, конфликт между папой и императором фактически являлся конфликтом между Францией и Германией. Англия в правление Эдуарда III воевала с Францией и потому находилась в союзе с Германией; это было причиной того, что Англия также заняла антипапскую позицию. Враги папы требовали созыва вселенского собора — единственного церковного органа, власть которого могла считаться выше власти папы.

Характер оппозиции папе в это время изменился. Вместо того чтобы направляться по руслу простой поддержки императора, как было прежде, она приобрела теперь демократическое звучание, особенно в вопросах церковного управления. Это придало оппозиции новую силу, которая в конце концов привела к Реформации.

Несмотря на то, что Данте (1265—1321) как поэт был великим новатором, как мыслитель он плелся несколько позади своего времени. Книга его «О монархии» написана с гибеллиновских позиций и была бы более своевременной лет так на сто раньше. Данте считает императора и папу независимыми владыками; оба они, в его глазах, установлены божественным промыслом. Сатана, изображенный Данте в «Божественной комедии», имеет три пасти, в которых он вечно гложет Иуду Искарюта, Брута и Кассия; все трое в равной мере повинны в предательстве — первый против Христа, Брут и Кассий — против Цезаря. Взгляды Данте представляют бесспорный интерес не только сами по себе, но и как выражение точки зрения мирянина; но они не оказали никакого влияния на современников и были безнадежно устарелыми.

Напротив, Марсилиус Падуанский (1270—1342) положил начало новой форме оппозиции папству, в которой императору отводилась в основном роль почетного украшения. Марсилиус Падуанский был близким другом Уильяма Оккама, на развитие политических взглядов которого он оказал влияние. Как политический мыслитель, Марсилиус Падуанский имеет большее значе-

ние, чем Оккам. Он утверждает, что законодательная власть принадлежит большинству народа и что большинство вправе наказывать государей. Марсилий Падуанский применяет принцип народного суверенитета и к церкви; в систему ее управления он включает мирян. Система, предложенная Марсилием Падуанским, предусматривает созыв местных соборов населения, включая мирян; местные соборы должны избирать представителей на вселенские соборы. Право отлучать от церкви и давать обязательные толкования священного писания должно принадлежать одному лишь вселенскому собору. Это позволит всем верующим иметь голос в решении доктринальных вопросов. Церковь не должна иметь никакой светской власти; нельзя отлучать от церкви без согласия гражданских властей; папа не может располагать какой-либо особой властью.

Оккам не заходил так далеко, как Марсилий, но он разработал совершенно демократическую систему избрания вселенского собора.

Соборное движение достигло высшей точки своего развития в начале XV столетия, когда было необходимо ликвидировать Великий раскол. Но, выполнив эту задачу, соборное движение пошло на убыль. Его исходная точка зрения, как можно убедиться уже на примере Марсилия, была иной, чем та, что была принята позднее, в теории, протестантами. Протестанты выдвинули требование признания права личного суждения и вовсе не желали подчиняться вселенскому собору. Они настаивали на том, что религиозное верование не является делом, которое можно решать при помощи аппарата управления, наделенного властью. Марсилий, напротив, неизменно стремился оградить единство католического вероучения, но желал, чтобы цель эта достигалась демократическими средствами, а не при помощи папского абсолютизма. На практике большинство протестантов, когда они пришли к власти, просто заменили папу королем и тем самым оказались бессильными обеспечить как свободу личного суждения, так и демократическую систему решения доктринальных вопросов. Но в своей оппозиции папе они смогли опереться на доктрины соборного движения. Единственным схоластом, которому отдал предпочтение Лютер, был Оккам. Необходимо отметить, что значительная часть протестантов продолжала придерживаться доктрины личного суждения даже там, где протестантизм стал государственной религией. Это составляло главный пункт расхождения между индепендентами и пресвитерианами в английской гражданской войне.

Политические сочинения Оккама¹ написаны в стиле философского диспута; он выдвигает доводы за и против различных тезисов, иногда не приходя ни к какому определенному

¹ См. Guillelmi de Ockham, *Opera Politica*, Manchester University Press, 1940.

заключению. Мы привыкли к более непосредственному типу политической пропаганды, но во времена Оккама избранная им форма была, вероятно, достаточно действенной.

Несколько примеров послужат нам иллюстрацией метода и точки зрения Оккама.

Ему принадлежит пространный трактат, носящий название «Восемь вопросов касательно власти папы». Первый вопрос касается того, вправе ли один человек обладать верховной властью и в церкви и в государстве. Второй вопрос: как произошла светская власть — непосредственно от бога или нет? Третий вопрос: имеет ли право папа даровать светскую юрисдикцию императору и другим государям? Четвертый вопрос: дает ли всю полноту власти германскому королю факт избрания его избирателями? Пятый и шестой вопросы: какие права приобретает церковь благодаря принадлежащему епископам праву помазать королей на царство? Седьмой вопрос: имеет ли силу акт коронации, если он совершен недостойным архиепископом? Восьмой вопрос: дает ли германскому королю титул императора факт избрания его избирателями? Все это были во времена Оккама жгучие вопросы практической политики.

Другой трактат посвящен вопросу, может ли государь получить имущество церкви без разрешения папы. Постановка этого вопроса была призвана оправдать действия Эдуарда III, обложившего налогами духовенство для покрытия расходов войны, которую он вел с Францией. Не забудем, что Эдуард являлся союзником императора.

Следующий трактат — «Обсуждение дела о бракосочетании» — посвящен вопросу о том, был ли вправе император жениться на своей кузине.

Мы видим, что Оккам старался изо всех сил, чтобы заслужить защиту императорского меча.

Теперь пора перейти к чисто философским воззрениям Оккама. Этой теме посвящено великолепное исследование Эрнеста Е. Муди «Логика Уильяма Оккама». В значительной мере моя последующая характеристика основана на этом исследовании, в котором проводится несколько необычная, но, на мой взгляд, совершенно правильная точка зрения. Авторы трудов по истории философии склонны истолковывать изучаемых ими мыслителей в свете последующего развития философской мысли, но в общем и целом это ошибочный метод. Оккама считали философом, знаменующим собой крушение схоластики, предшественником Декарта, Канта или иного любого философа, который может особенно понравиться среди представителей философии нового времени тому или иному историку. По мнению Муди, которое я полностью разделяю, все это ошибочно от начала до конца. Оккам, утверждает Муди, видел свою главную задачу в восстановлении чистого Аристотеля, освобожденного как от августи-нианских, так и от арабских влияний. Эту же цель в значительной

мере ставил перед собой и св. Фома: разница заключалась только в том, что францисканцы, как мы видели, продолжали гораздо более строго следовать св. Авгуστину, чем св. Фома. По мнению Муди, оценка Оккама новыми историками была искажена желанием выискать *постепенный* переход от схоластической философии к философии нового времени; это вынуждало историков вкладывать в уста Оккама доктрины нового времени, в то время как в действительности он был всего лишь истолкователем Аристотеля.

Оккам больше всего известен афоризмом, который отсутствует в его трудах, но тем не менее получил название «бритвы Оккама». Афоризм этот гласит: «Сущностей не следует умножать без необходимости». Хотя фразы такой Оккам и не произносил, но он высказал мысль, в значительной мере клонящуюся к тому же самому, а именно: «Не нужно делать с большим то, что можно сделать с меньшим». Иначе говоря, если в какой-нибудь науке все может быть истолковано без допущения той или иной гипотетической сущности, то и нет никакой нужды ее допускать. Я лично убедился в необычайной плодотворности этого принципа в логическом анализе.

В логике (но, по-видимому, не в метафизике) Оккам был номиналистом; номиналисты XV столетия¹ считали его основателем своей школы. Оккам полагал, что сторонники Скота неверно истолковали Аристотеля и что это неверное толкование было обязано частично влиянию Августина, частично Авиценне, частично же более древней причине — трактату Порфирия о «Категориях» Аристотеля. В этом трактате Порфирий поднял три вопроса: 1) Являются ли роды и виды субстанциями? 2) Материальны они или нематериальны? 3) Если материальны, то совпадают они с самими чувственными вещами или существуют отдельно от них? В постановке Порфирия данные вопросы оказались неразрывно связанными с «Категориями» Аристотеля, и это привело к тому, что в средние века «Органон» истолковывали чересчур метафизически. Аквинский попытался освободить умы людей от этого заблуждения, но Дунс Скот вновь его утвердил. В итоге логика и теория познания оказались зависимыми от метафизики и теологии. Оккам принялся за дело, чтобы вновь отделить их друг от друга.

Для Оккама логика является инструментом философии природы, который может быть независимым от метафизики. Логика есть анализ дискурсивной науки; наука имеет дело с вещами, логика же с самими вещами дела не имеет. Вещи индивидуальные, универсалии же находятся среди терминов; логика изучает универсалии, в то время как наука пользуется ими без всякого обсуждения. Логика занята терминами или понятиями, рассматривая их не как физические состояния, а как значения.

¹ Например, Свайнхед, Хейтесбюри, Герсон и д'Альи.

Фраза «человек есть вид» не является логическим предложением, ибо для этого необходимо познание человека. Логика имеет дело с вещами, созданными умом в пределах самого ума, которые не могут существовать иначе, как через посредство существования разума. Понятие — это *естественный* знак, слово — *условный* знак. Необходимо отличать, когда о слове мы говорим как о вещи и когда употребляем его в качестве значения, иначе мы можем впасть в софизмы, вроде: «Человек есть вид, Сократ — человек, следовательно, Сократ — вид».

Термины, относящиеся к самим вещам, называются «терминами первого понятия»; термины, относящиеся к терминам же, называются «терминами второго понятия». Наука пользуется терминами первого понятия; логика — второго. Своеобразие *метафизических* терминов состоит в том, что они обозначают как вещи, обозначаемые словами первого понятия, так и вещи, обозначаемые словами второго понятия. Метафизических терминов всего шесть: бытие, вещь, нечто, некто, истинный, блаженный¹. Своеобразие этих терминов состоит в том, что все они могут быть высказаны друг о друге. Но в логике можно обходиться и без них.

Познаются вещи, а не формы, порожденные умом; формы эти являются не тем, что познается, а тем, *при помощи чего* вещи познаются. Универсалии (в логике) представляют собой лишь термины или понятия, утверждающие нечто о многих других терминах или понятиях. *Универсалия, род, вид* — все это термины второго понятия и потому не могут обозначать *вещи*. Но так как *некто* и *существо* — термины обратимые, то если бы универсалия реально существовала, она была бы термином некоего и индивидуальной вещи. Универсалия есть просто знак многих вещей. В этом вопросе Оккам согласен с Аквинским и расходится с Аверроэсом, Авиценной и августинианцами. И Оккам и Аквинский полагают, что реально существуют лишь индивидуальные вещи, индивидуальные умы и акты познания. Правда, и Аквинский и Оккам допускают *universale ante rem*, но только для того, чтобы объяснить сотворение мира; идея сотворения мира должна была быть в уме бога до того, как он смог его сотворить. Однако это допущение относится к области теологии, а не к объяснению *человеческого* познания, которое имеет дело лишь с *universale post rem*. Объясняя человеческое познание, Оккам никогда не допускает, что универсалии суть *вещи*. Взгляды Сократа сходны с воззрениями Платона, заявляет он, но не потому, что существует третья *вещь*, называемая сходством. Сходство представляет собой термин второго понятия и является продуктом нашего разума. (Все эти мысли великолепны.)

Предложения о событиях, возможных в будущем, не могут пока считаться, по Оккаму, ни истинными, ни ложными. Он не

¹ Я не останавливаюсь здесь на критике того употребления, которое сделал из этих терминов Оккам.

делает никаких попыток примирить это воззрение с божественным всемогуществом. В данном вопросе, как и во всех других, Оккам полностью отделяет логику от метафизики и теологии.

Несколько примеров рассуждений Оккама могут быть полезными для понимания его взглядов.

Он задает вопрос: «Является ли единичное первопознаваемым, согласно первенству возникновения?»

Довод против: первым и собственным объектом познания служит общее.

Довод за: объект чувства и объект познания совпадают; первый же объект чувства представляет собой единичное.

Таким образом, первоначальная формулировка вопроса остается в силе. (По-видимому, потому, что оба довода кажутся вескими.)

Оккам продолжает: «Вещь, находящаяся вне души и не являющаяся знаком, первопознается таким познанием (то есть познанием единичным); поэтому первопознаваемое есть единичное, ибо все, что находится вне души, представляет собой единичное».

Далее Оккам заявляет, что абстрактное познание всегда предполагает познание «интуитивное» (то есть основанное на чувственном восприятии), а последнее вызывается единичными вещами.

Затем Оккам перечисляет четыре сомнения, которые могут возникнуть в связи с рассматриваемым вопросом, и все их разрешает.

В заключение Оккам дает утвердительный ответ на свой первый вопрос, но добавляет, что «если считать не по первенству возникновения, а по первенству соответствия, то первым объектом будет общее».

Вопрос, лежащий в основе всего этого рассуждения, заключается в следующем: является ли (или насколько является) восприятие источником нашего познания? Не забудем, что Платон в диалоге «Теэтет» отвергает определение познания как восприятия. Совершенно очевидно, что Оккам и понятия не имел о «Теэтете», но если бы этот диалог был ему известен, то он не согласился бы с Платоном.

На вопрос: «Реально ли различаются в человеке чувствующая душа и душа разумная?» — Оккам отвечает, что действительно они различаются реально, хотя доказать это нелегко. Одно из его доказательств заключается в том, что мы можем желать в соответствии с нашим аппетитом то, что отвергаем нашим разумом; следовательно, аппетит и разум принадлежат различным субъектам. Другое доказательство заключается в том, что чувства субъективны в чувствующей душе, но не субъективны в разумной душе. Кроме того, чувствующая душа протяженна и материальна, в то время как разумная душа непротяженна и нематериальна. Оккам рассматривает четыре возражения против этого взгляда —

все теологического порядка¹ — и устраняет их. По данному вопросу Оккам принимает, пожалуй, совсем не тот взгляд, который от него можно было бы ожидать. Однако он соглашается со св. Фомой и расходится с Аверроэсом во мнении, что разум всех людей индивидуален, а не есть нечто безличное.

Своим подчеркиванием возможности изучения логики и человеческого познания безотносительно к метафизике и теологии труд Оккама дал толчок научному исследованию. Августинианцы, заявлял он, сначала объявили вещи непознаваемыми, а людей — неспособными к разумному мышлению, а потом добавили свет из бесконечности, при помощи которого познание стало возможно; в этом они заблуждались. В данном пункте Оккам соглашался с Аквинским, но различие между ними было только в том, что они подчеркивали: Аквинский был в первую очередь теологом, Оккам же, поскольку это касалось логики, являлся в первую очередь светским философом.

Позиция, занятая Оккамом, придавала чувство уверенности исследователям конкретных проблем, например его непосредственному последователю Николаю Орезмскому (ум. в 1382 году), который изучал планетарную теорию. Николай Орезмский был в известной мере предшественником Коперника; он изложил обе теории — геоцентрическую и гелиоцентрическую — и заявил, что каждая из них в состоянии объяснить все фактические данные, известные в то время, так что решить, какая из них верна, — невозможно.

После Уильяма Оккама не было ни одного великого схоласта. Следующий период для великих философов начался в эпоху позднего Возрождения.

¹ Например, между страстной пятницей и пасхой душа Христа спускалась в ад, в то время как тело его оставалось в могиле Иосифа из Аримафеи. Если чувствующая душа отличается от души разумной, то где пребывала все это время чувствующая душа Христа: в аду или в могиле?

Глава XV

УПАДОК ПАПСТВА

XIII столетие завершило тот великий синтез — философский, теологический, политический и социальный, — который был создан мало-помалу в результате соединения многих элементов. Первым элементом была чистая греческая философия, особенно философские учения Пифагора, Парменида, Платона и Аристотеля. Затем, вследствие завоеваний Александра, в большом количестве нахлынули восточные верования¹. Последние, используя орфизм и мистицизм, преобразили умственный облик мира греческого языка, а в конечном счете и мира латинского языка. Идея об умирающем и воскрешающем боге, сакраментальное вкушение того, что считалось плотью бога, второе рождение к новой жизни, достигаемое путем известной церемонии, аналогичной крещению, — все это стало частью теологии значительных групп населения языческого римского мира. С этими религиозными представлениями была связана этика освобождения от рабской покорности плоти, аскетическая по своему характеру, по крайней мере теоретически. Из Сирии, Египта, Вавилона и Персии проник в Европу институт духовенства, обособленного от мирского населения, наделенного более или менее сверхъестественными дарами и способного оказывать значительное политическое влияние. Из тех же источников был заимствован пышный, поражающий воображение ритуал, в значительной мере связанный с верованием в загробную жизнь. Из Персии, в частности, проник дуализм, рассматривавший мир как арену столкновения двух огромных армий — одной, воплощающей добро и предводительствуемой Арумаздой, и другой, представляющей зло и возглавляемой Ариманом. *Черная* магия относилась к тому, что было создано Ариманом и его последователями в мире духов. Сатана является развитием Аримана.

Этот наплыв варварских идей и обычаев был синтезирован с рядом эллинистических элементов в философии неоплатонизма. В орфизме, пифагореизме и некоторых разделах учения Платона греки развили теоретические представления, которые легко поддавались соединению с теоретическими представлениями Востока, возможно потому, что они сами задолго до

¹ См. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*.

этого были заимствованы с Востока. С Платоном и Порфирием развитие языческой философии завершается.

Однако теории этих мыслителей, несмотря на свою глубокую религиозность, не могли без значительных преобразований вдохновить победоносную народную религию. Их философские учения были трудны и недоступны для широких масс; слишком интеллектуальным для масс являлся и предложенный ими путь к спасению. Консерватизм этих философов побуждал их поддерживать традиционную религию Греции, которую, однако, им приходилось толковать иносказательно, чтобы смягчить ее аморальные элементы и примирить ее со своим философским монотеизмом. Греческая религия не могла конкурировать с восточными ритуалами и теологиями и потому пришла в упадок. Оракулы умолкли, жречество же никогда не составляло могущественной обособленной касты. Поэтому попытка оживить греческую религию носила архаический характер, придававший ей известную хилость и педантичность, особенно явные при императоре Юлиане. Уже в III столетии можно было предвидеть, что какая-либо азиатская религия покорит римский мир, хотя в данное время на эту роль продолжали претендовать несколько соперничающих религий, каждая из которых, казалось, имела шансы на победу.

Христианство соединяло в себе ряд сильных элементов, заимствованных из разных источников. От евреев христианство переняло священную книгу и доктрину о живости и порочности всех религий, кроме одной; но оно отвергло расовую исключительность евреев и неудобства Моисеева закона. Позднему иудаизму уже было известно верование в загробную жизнь, но христиане придали новую определенность представлениям о небе и аде и о том, какими путями достигать одного и избегать другого. Христианская пасха соединила в себе еврейскую пасху с языческими празднествами в честь воскресающего бога. Христианство впитало в себя и персидский дуализм, но с более твердой уверенностью в конечном всемогуществе доброго начала и с добавлением представления о том, что языческие боги были последователями сатаны. На первых порах христиане уступали своим противникам в области философии или ритуала, но постепенно этот пробел был ликвидирован. На первых порах наибольшие успехи в области философии были достигнуты среди полухристианских гностиков, а не ортодоксальных христиан; но со времени Оригена христиане развили адекватную их учению философию, подвергнув переработке неоплатонизм. Раннехристианский ритуал является несколько темной темой, но, во всяком случае, ко времени св. Амвросия он приобрел необычайно пышные, поражающие воображение формы. Могущественное и обособленное положение духовенства было заимствовано с Востока, но в христианстве оно постепенно усилилось при помощи методов церковного управления, во многом обязанных практике

Римской империи, Ветхий завет, мистические религии, греческая философия и римские методы управления — все это слилось воедино в католической церкви и соединилось, чтобы придать ей силу, равной которой не знала ни одна из предшествующих социальных организаций.

Западная церковь, подобно древнему Риму, хотя и более медленно, развилась из республики в монархию. Мы уже проследили этапы роста власти папства — от Григория Великого через Николая I, Григория VII и Иннокентия III до конечного поражения Гогенштауфенов в войнах гвельфов и гибеллинов. В то же время христианская философия, до того носившая августинианский и потому в значительной мере платоновский характер, обогатилась новыми элементами благодаря соприкосновению с Константинополем и мусульманами. На протяжении XIII столетия Запад приобрел довольно полное знание Аристотеля, который под влиянием Альберта Великого и Фомы Аквинского был утвержден в умах ученых в качестве высшего авторитета после священного писания и церкви. Это положение среди христианских философов Аристотель сохранил вплоть до сегодняшнего дня. Но я не могу не думать, что замена Платона и св. Августина Аристотелем была ошибкой с христианской точки зрения. Платон являлся по темпераменту более религиозным человеком, чем Аристотель, а христианская теология почти с момента своего возникновения была приспособлена к платонизму. Платон учил, что знание есть не ощущение, а своего рода вспоминающее видение; Аристотель был в гораздо большей мере эмпириком. Св. Фома, хотя это совершенно не входило в его намерения, расчистил дорогу для возвращения от платоновской фантастики к научному наблюдению.

Внешние события оказали большее воздействие на распад католического синтеза, начавшийся в XIV столетии, чем философия. Византийская империя в 1204 году была завоевана латинянами и оставалась в их руках до 1261 года. На протяжении этих лет государственной религией в ней являлся католицизм, а не греческое православие; но после 1261 года Константинополь оказался навеки потерянным для папы, несмотря на формальную унию, заключенную в Ферраре в 1438 году¹. Поражение Западной империи в ее конфликте с папством не пошло на пользу церкви, так как этому помешал подъем национальных монархий во Франции и Англии; на протяжении большей части XIV столетия папа в политическом отношении был орудием в руках французского короля. Еще более важными причинами были подъем богатого торгового класса и рост знаний среди мирян. Оба этих процесса начались в Италии, которая вплоть до середины XVI столетия шла в этом отношении впереди

¹ Уния была заключена в 1439 году во Флоренции, куда были перенесены заседания собора. — *Прим. перев.*

других стран Запада. В XIV столетии североитальянские города намного превосходили по богатству все города Севера; а прослойка ученых мирян, особенно в юридических и медицинских науках, становилась здесь все более и более многочисленной. Североитальянские города были проникнуты духом независимости, который теперь, когда император больше не представлял угрозы, склонен был направиться против папы. Однако те же самые движения, хотя и в меньшей степени, существовали повсюду. Фландрия переживала пору процветания; пору процветания переживали и ганзейские города. В Англии торговля шерстью являлась главным источником богатства. Это была эпоха, когда весьма значительную силу приобрели тенденции, которые можно назвать демократическими (в широком значении этого термина), а национальные тенденции были даже еще сильнее. Папство, весьма сильно обмирщившееся, представало преимущественно как фискальное ведомство, присваивавшее те доходы, которые большинство стран желало сохранить у себя. Папы больше не пользовались или не заслуживали того морального авторитета, который им дала власть. Св. Франциск мог действовать в полном согласии с Иннокентием III и Григорием IX; но наиболее благочестивые деятели XIV столетия были вынуждены вступить в конфликт с папством.

Однако в начале столетия эти причины упадка папства еще не были явными. Бонифаций VIII в булле «*Unam Sanctam*» выдвинул столь крайние притязания, которых еще никогда не выдвигал ни один из предшествующих пап. Он же в 1300 году учредил проведение юбилейного года, в течение которого всем католикам, посещающим Рим и исполняющим во время своего пребывания здесь определенные церемонии, даруется полное отпущение грехов. Это привлекло в сундуки курии и карманы римского населения огромные суммы денег. Первоначально предусматривалось, что юбилейный год будет проводиться каждые сто лет, но прибыли оказались столь значительными, что этот срок был сокращен до пятидесяти лет, а затем и до двадцати пяти, каким он остается по сей день. Первый юбилей — 1300 год — явил папу на вершине его успехов, и эта дата может быть удобно принята как начальная веха упадка папства.

Бонифаций VIII являлся итальянцем; родиной его был город Ананьи. Во время пребывания Бонифация в Англии его заточили в лондонский Тауэр, чтобы заставить поддержать Генриха III от имени папы против мятежных баронов, но в 1267 году его освободил из неволи сын короля, будущий Эдуард I. Уже в то время в церкви была могущественная французская партия, и избрание Бонифация папой натолкнулось на противодействие французских кардиналов. Бонифаций вступил в яростный конфликт с французским королем Филиппом IV по вопросу о том, вправе ли король облагать налогами французское духовенство. Бонифаций был предан nepотизму и отличался безмерной

алчностью; поэтому он жаждал удержать в своих руках контроль над столькими источниками доходов, сколько было возможно. Бонифация обвинили в ереси, и, возможно, справедливо; по-видимому, он был аверроистом и не верил в бессмертие. Столкновение Бонифация с французским королем приняло такой ожесточенный характер, что король послал вооруженный отряд, чтобы арестовать папу; имелось в виду низложить его решением вселенского собора. Папа был схвачен в Ананьи, но сумел бежать в Рим, где и умер. После этого долгое время ни один папа не дерзал перечить французскому королю.

После весьма непродолжительного междуцарствия кардиналы в 1305 году избрали папой архиепископа Бордоского, который принял имя Климента V. Он был гасконцем и последовательно представлял интересы французской партии в церкви. На протяжении всего своего понтификата он ни разу даже не выехал в Италию. Кронуван Климент V был в Лионе, а в 1309 году обосновался в Авиньоне, который оставался папской резиденцией почти семьдесят лет. Климент V ознаменовал свой союз с французским королем совместной акцией против тамплиеров. Оба они испытывали нужду в деньгах — папа потому, что был предан фаворитизму и nepотизму, король — в связи с расходами, которых требовали война с Англией, фландрское восстание и непрерывно разрастающийся деятельный государственный аппарат. После того как король ограбил ломбардских банкиров, а в преследованиях евреев дошел до предела того, что «могла вынести торговля», его осенило, что есть еще тамплиеры, бывшие банкирами и, кроме того, владевшие во Франции огромными земельными владениями, на которые он мог наложить руку с помощью папы. Поэтому условились, что церковь раскроет, будто тамплиеры впали в ересь, а король и папа поделят между собой добычу. В условленный день в 1307 году все видные тамплиеры во Франции были арестованы; всем им предъявили заранее подготовленный список наводящих вопросов; под пыткой они признались, что воздавали почести сатане и совершали разные другие мерзкие деяния; дело кончилось тем, что в 1313 году папа запретил орден, а вся его собственность была конфискована. Лучший отчет о деле тамплиеров дан в «Истории инквизиции в средние века» Генри Ч. Ли, где после всестороннего и полного исследования относящихся к делу фактов автор приходит к выводу, что ни одно из обвинений, выдвинутое против тамплиеров, не имело никакого основания.

В деле тамплиеров финансовые интересы папы и короля совпадали. Но в большинстве случаев и в большинстве районов христианского мира они приходили в столкновение. Во времена Бонифация VIII король смог обеспечить поддержку сословиями (даже духовным сословием) тех требований, которые он отстаивал в споре с папой по вопросу о налоговом обложении. Когда же папы оказались в политической зависимости от Франции,

то государи, враждебные французскому королю, неизбежно стали врагами папы. Это-то и привело к защите Уильяма Оккама и Марсилия Падуанского императором; немного позднее это же привело к защите Викария Джоном Гонтон.

Епископы в целом находились в то время в полной зависимости от папы; во все растущей степени они не только номинально, но и фактически назначались им. Столь же покорными были монашеские ордена и доминиканцы, но францисканцы сохранили в какой-то мере дух независимости. Это привело к их конфликту с папой Иоанном XXII (1316—1334), о котором уже шла речь в связи с Уильямом Оккамом. Во время этого конфликта Марсилиус уговорил императора двинуться на Рим, где население возложило на него императорскую корону и объявило Иоанна XXII низложенным, после чего был избран францисканский антипапа. Однако из всей этой затей ничего не вышло, кроме общего падения уважения к папству.

Бунт против папского владычества принимал разные формы в разных странах. Иногда он оказывался связанным с монархическим национализмом, иногда — с пуританским негодованием по поводу развращенности и обмирщения папского двора. В самом Риме этот бунт был связан с архаическим демократизмом. В правление Климента VI (1342—1352) Рим на время попытался освободиться от отсутствующего папы; движение это возглавил замечательный человек Кола ди Риенци. Рим страдал не только от владычества пап, но и от местной аристократии, продолжавшей поддерживать ту анархию, которая привела папство на край падения в X столетии. По существу, папы отчасти для того и бежали в Авиньон, чтобы спастись от беззакония римской знати. На первых порах Риенци, сын трактирщика, восстал только против знати и на этом этапе пользовался поддержкой папы. Он возбудил такой подъем народного энтузиазма, что знать бежала (1347). Петрарка, восхищавшийся Риенци и посвятивший ему одну из своих од, побуждал его продолжать свое великое и благородное дело. Риенци принял титул трибуна и провозгласил верховенство римского народа над империей. Это верховенство он мыслил, по-видимому, демократическим, ибо созвал представителей от всех итальянских городов на своего рода парламент. Успех, однако, породил в Риенци манию величия. В это время, как и частенько, титул императора оспаривали два претендента. Риенци приказал предстать перед собой обоим претендентам и князьям-избирателям для решения вопроса. Это, естественно, сделало его врагом обоих претендентов на титул императора, а также врагом папы, который считал вынесение приговоров в подобных делах своей прерогативой. Риенци был схвачен папой (1352) и два года провел в тюремном заточении, пока не умер Климент VI. Тогда он получил свободу и возвратился в Рим, где снова на несколько месяцев захватил власть. Однако во второй период правления Риенци

его популярность оказалась непродолжительной, и в конце концов он был убит толпой. Байрон, как и Петрарка, воспел его в одной из своих поэм.

Ход событий сделал очевидным, что если папство желало остаться действительным главой всей католической церкви, то оно должно было освободиться от зависимости от Франции и для этого возвратиться в Рим. К тому же англо-французская война, в ходе которой Франция терпела жестокие поражения, сделала положение Франции шатким. Поэтому Урбан V в 1367 году переехал в Рим; но итальянская политика оказалась для него слишком путаным делом, и незадолго до своей смерти он возвратился в Авиньон. Следующий папа Григорий XI был более решителен. Враждебность к французской курии сделала многие итальянские города, особенно Флоренцию, ярыми противниками папства, но, возвратившись в Рим и выступив против французских кардиналов, Григорий XI сделал все, что было в его силах, чтобы спасти положение. Однако, когда он умер, столкновение французской и римской партий в коллегии кардиналов приняло непримиримый характер. В соответствии с желаниями римской партии папой был избран Бартоломео Приняно, который принял имя Урбана VI. Но ряд кардиналов объявил его избрание противоречащим каноническому праву и избрал папой Роберта Женевского, принадлежавшего к французской партии. Он принял имя Клементы VII и остался жить в Авиньоне.

Так начался Великий раскол, который длился почти сорок лет. Франция, понятно, признала авиньонского папу, а враги Франции — римского папу. Шотландия была врагом Англии, а Англия — врагом Франции; поэтому Шотландия также признала авиньонского папу. Авиньонский и римский папы подбирали кардиналов из числа своих приспешников, а когда один из пап умирал, поддерживавшие его кардиналы быстро избирали его преемника. В силу этого единственным способом ликвидации раскола было противопоставить обоим папам некую высшую власть. Так как было ясно, что один из пап должен быть законным, то задача заключалась в том, чтобы найти власть, которая была бы выше *законного* папы. Единственным решением являлся созыв вселенского собора. Парижский университет, главой которого был Герсон, развил новую теорию, согласно которой право законодательной инициативы в церкви принадлежит собору. Светские государи, весьма недовольные церковным расколом, оказали поддержку соборному движению. Наконец, в 1409 году был созван собор, заседания которого происходили в Пизе. Однако он потерпел неудачу, причем самым смехотворным образом. Собор объявил обоих пап низложенными за ересь и раскол и избрал третьего папу, который вскоре умер; но поддерживавшие новоизбранного папу кардиналы избрали в качестве его преемника бывшего пирата по имени Балдассаре

Косса, который принял имя Иоанна XXIII. Таким образом, фактическим результатом собора явилось то, что вместо двух пап их стало три, причем соборный папа был отъявленный негодяй. На этой стадии положение казалось более безнадежным, чем когда-либо.

Однако приверженцы соборного движения не сложили оружия. В 1414 году был созван новый собор в Констанце, который перешел к энергичным действиям. Прежде всего собор предписал, что папы не могут распускать соборы и обязаны в некоторых отношениях подчиняться им; он решил также, что будущие папы обязаны созывать вселенский собор каждые семь лет. Собор низложил Иоанна XXIII, а римского папу побудил отречься от престола. Авиньонский папа отказался отречься от престола, а после его смерти в результате происков арагонского короля был избран его преемник. Но Франция, оказавшаяся к этому времени во власти Англии, отказалась признать авиньонского папу, и поддерживавшая его партия растеряла все свое влияние и в конце концов перестала существовать. Таким образом, наконец никто не противостоял папе, избранному собором, и в 1417 году собор выбрал папу, принявшего имя Мартина V.

Эти мероприятия делают честь Констанцскому собору, чего нельзя сказать о поведении собора по отношению к Гусу, чешскому ученику Викафа. Гуса вызвали в Констанцу, обещав ему неприкосновенность личности, но, когда он прибыл сюда, его осудили и сожгли на костре. Викаф был в безопасности в могиле, но собор приказал вырыть из земли его останки и сжечь их на костре. Приверженцы соборного движения изо всех сил старались отвести от себя всякое подозрение в неортодоксальности.

Констанцкий собор ликвидировал раскол, но он надеялся достигнуть гораздо большего — заменить папский абсолютизм конституционной монархией. Перед своим избранием Мартин V надавал много обещаний; некоторые из них он выполнил, другие — нарушил. Он дал согласие на декрет, обязывавший пап созывать собор каждые семь лет, и этому декрету оставался послушным. После того как Констанцкий собор был распущен в 1417 году, в 1424 году был созван новый собор, не сыгравший никакой роли; затем, в 1431 году, созвали еще один собор, заседания которого должны были происходить в Базеле. Как раз в это время Мартин V умер, а его преемник Евгений IV на протяжении всего своего понтификата находился в жестоком конфликте с реформаторами, которые держали в своих руках собор. Евгений IV распустил собор, но последний отказался считать себя распущенным; в 1433 году папа на время уступил, но в 1437 году снова распустил собор. Несмотря на это, собор продолжал заседать вплоть до 1448 года, когда для всех стало очевидным, что папа добился полного триумфа. В 1439 году собор сам лишил себя сочувствия тем, что объявил папу низло-

женным и избрал антипапу (последнего антипапу в истории), который, однако, почти сразу после своего избрания отрекся от престола. В том же году Евгений IV завоевал престиж тем, что созвал свой собственный собор в Ферраре, на котором греческая церковь, в смертельном страхе перед турками, формально признала свою зависимость от Рима. Таким образом, папство вышло из этой борьбы политическим победителем, но в весьма значительной степени растеряв свою прежнюю способность внушать нравственное почтение.

Виклеф (ок. 1320—1384) иллюстрирует своей жизнью и своим учением падение авторитета папства в XIV столетии. В отличие от ранних схоластов Виклеф принадлежал к белому духовенству, а не к монашескому или нищенствующему ордену. Он пользовался огромной славой в Оксфорде, где в 1372 году получил степень доктора богословия. Короткое время он возглавлял колледж Баллиоль. Виклеф был последним значительным оксфордским схоластом. Как философ, он не являлся прогрессивным мыслителем: он был реалистом и скорее платоником, чем аристотеликом. Виклеф утверждал, что божественный промысел не произволен, как полагают некоторые; действительный мир представляет собой не один из возможных миров, а единственный возможный мир, так как бог не может не выбрать самое совершенное. Но не эти воззрения делают Виклефа интересной фигурой, да и не на них, по-видимому, сосредоточивались его главные интересы, ибо он покинул Оксфорд, чтобы вести жизнь сельского священника. Последние десять лет своей жизни Виклеф был по назначению короны приходским священником в Латеруэрте. Однако он продолжал читать лекции в Оксфорде.

Виклеф поражает необычайной медлительностью своего духовного развития. В 1372 году, когда ему было уже 50 лет или даже больше, он все еще являлся правоверным католиком; только позднее, по-видимому, он стал еретиком. На путь ереси Виклефа, очевидно, толкнула исключительно сила его нравственных чувствований — его любовь к бедным и отвращение к богатым церковникам, погрязшим в мирских заботах. На первых порах нападки Виклефа на папство носили только политический и нравственный, а не доктринальный характер; и только постепенно ход событий толкнул его на путь более широкого бунта.

Отход Виклефа от ортодоксии начался в 1376 году курсом лекций в Оксфорде на тему «О гражданском владении». Виклеф выдвинул теорию, согласно которой право на владение и собственность дается лишь праведностью; неправедное духовенство лишено такого права; право решать, следует сохранить собственность тому или иному церковнику или нет, предоставлено гражданской власти. Далее Виклеф учил, что собственность является плодом греха; Христос и апостолы не имели никакой собственности, и священники тоже не должны иметь никакой

собственности. Эти доктрины вызвали негодование всего духовенства, кроме членов нищенствующих орденов. Однако английское правительство поддержало Виклефа, ибо папа выкачивал из Англии огромную дань, и доктрина о том, что Англия не должна посылать денег папе, оказывалась весьма удобной. Учение Виклефа было особенно кстати в условиях, когда папа зависел от Франции, а Англия находилась с Францией в состоянии войны. Джон Гонт, являвшийся фактическим правителем страны, пока Ричард II был несовершеннолетним, оказывал Виклефу дружескую поддержку до тех пор, пока это было возможно. Напротив, папа Григорий XI осудил 18 тезисов в лекциях Виклефа, заявив, что они были позаимствованы у Марсилия Падуанского. Виклефу приказали предстать на суде перед епископским трибуналом, но королева и толпа защитили его, а Оксфордский университет отказался признать юрисдикцию папы над своими преподавателями. (Даже в наши дни английские университеты остаются верны принципу академической свободы.)

Между тем на протяжении 1378 и 1379 годов Виклеф продолжал писать ученые трактаты, в которых отстаивал мнение, что король — это наместник бога и что епископы подвластны королю. Когда наступил Великий раскол, Виклеф пошел еще дальше и стал клеймить позором папу как антихриста и утверждать, что принятие Константинова дара сделало всех последующих пап отступниками. Виклеф перевел Вульгату на английский язык и положил начало движению «бедных священников», ряды которых пополнялись из числа мирян. (Этим шагом он, наконец, навлек на себя гнев также и членов нищенствующих орденов.) Виклеф использовал «бедных священников» в качестве странствующих проповедников, пастырское слово которых должно было в первую очередь быть обращено к бедным. В конце концов в своих нападках на священнические дары Виклеф дошел до того, что стал отрицать пресуществление, которое он назвал обманом и богохульственным безумием. Тут даже и Джон Гонт приказал ему заткнуть рот.

Крестьянское восстание 1381 года, которое возглавлял Уот Тайлер, сделало положение Виклефа еще более затруднительным. Мы не располагаем доказательствами того, что он активно поддерживал крестьянское восстание, но, в отличие от Лютера в сходных обстоятельствах, он не поднял свой голос в его осуждение. Джон Болл, социалистический священник, лишенный сана, который являлся одним из вождей крестьянского восстания, относился к Виклефу с восхищением, что не могло не бросить тени и на него самого. Однако если учесть, что Джона Болла отлучили от церкви в 1366 году, когда Виклеф был еще ортодоксом, то он должен был прийти к своим воззрениям независимо от Виклефа. Коммунистические воззрения Виклефа, несмотря на то, что «бедные священники», несомненно, способствовали их распространению, им самим излагались только в ла-

тинских сочинениях и потому были недоступны крестьянам из первых рук.

Нельзя не поразиться тому, что Виклеф не пострадал за свои взгляды и демократическую деятельность больше того, чем он действительно пострадал. Оксфордский университет защищал его от епископов до тех пор, пока это было возможно. Когда палата лордов осудила виклефовских странствующих проповедников, палата общин отказалась поддержать этот приговор. Нет никаких сомнений в том, что, если бы Виклеф прожил дольше, тучи над его головой сгустились бы еще сильнее, но до самой своей смерти, последовавшей в 1384 году, он формально все ж не был осужден¹. Виклефа похоронили в Латтерурте, где он умер, и труп его почил в мире, пока Констанцкий собор не приказал вырыть из земли его останки и сжечь их на костре. Английские последователи Виклефа — лолларды — стали жертвой беспощадных преследований и фактически были истреблены. Однако благодаря тому, что жена Ричарда II была чешкой, учение Виклефа стало известно в Чехии, где его учеником оказался Гус; в Чехии же последователи Виклефа, несмотря на преследования, уцелели вплоть до Реформации. Хотя в Англии бунт против папства загнали в подполье, но он тем не менее продолжал жить в умах людей и подготовил почву для протестантизма.

На протяжении XV столетия к тем причинам упадка папства, о которых мы уже говорили, прибавился ряд новых, что привело к очень быстрому изменению положения как в политической, так и в культурной области. Появление пороха усилило центральные правительства в ущерб феодальной знати. Во Франции и Англии Людовик XI и Эдуард IV заключили союз с богатым средним классом, который помог им сокрушить аристократическую анархию. Италия до последних лет столетия была совершенно свободна от северных армий и проделала быстрый прогресс в отношении богатства и культуры. Характерные черты новой культуры представляли собой паганизм, восхищение Грецией и Римом и презрение к средним векам. Архитектура и литературный стиль были приспособлены к античным образцам. Когда Константинополь, последний пережиток античности, был взят турками, гуманисты Италии радостно приветствовали прибывших сюда греческих беглецов. Васко да Гама и Колумб раздвинули границы мира, а Коперник — границы неба. Константинов дар был отвергнут как лживая выдумка и уничтожен насмешками ученых. С помощью византийцев Запад познакомился с учением Платона, причем не только в неоплатоновской и августинианской редакциях, но и из первых рук. Наш

¹ Это не совсем так. В 1382 году, после крестьянского восстания, собор английских епископов осудил учение Виклефа как еретическое — *Прим. ред.*

подлунный мир уже больше не казался юдолью слез и местом скорбного паломничества в иной мир; он представлялся миром, открывающим возможности языческих радостей, славы, красоты и приключений. Долгие столетия аскетического отрешения от жизни были преданы забвению в оргии искусства, поэзии и наслаждения. Правда, даже в Италии средние века умерли не без борьбы; Савонарола и Леонардо родились в одном и том же году. Но в общем и целом прежние пугала перестали страшить людей, и они были опьянены новой свободой духа. Опьянение долго длиться не могло, но на какой-то момент оно разогнало страх. В этот момент радостного освобождения родился новый мир.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора	5
Введение	17

КНИГА ПЕРВАЯ ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ

Часть первая ДОСОКРАТИКИ

Глава I. Возникновение греческой цивилизации	21
Глава II. Милетская школа	42
Глава III. Пифагор	48
Глава IV. Гераклит	57
Глава V. Парменид	67
Глава VI. Эмпедокл	72
Глава VII. Афины в отношении к культуре	77
Глава VIII. Анаксагор	80
Глава IX. Атомисты	83
Глава X. Протагор	93

Часть вторая СОКРАТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Глава ✓ XI. Сократ	101
Глава XII. Влияние Спарты	113
Глава XIII. Источники взглядов Платона	124
Глава ✓ XIV. Утопия Платона	128
Глава XV. Теория идей	140
Глава XVI. Теория бессмертия Платона	153

<i>глава XVII.</i> Космогония Платона	164 ✓
<i>глава XVIII.</i> Знание и восприятие у Платона	170
<i>глава XIX.</i> Метафизика Аристотеля	180
<i>глава XX.</i> Этика Аристотеля	193
<i>глава XXI.</i> Политика Аристотеля	205
<i>глава XXII.</i> Логика Аристотеля	216
<i>глава XXIII.</i> Физика Аристотеля	224
<i>глава XXIV.</i> Древнегреческая математика и астрономия	229

Часть третья

ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ

<i>глава XXV.</i> Эллинистический мир	238
<i>глава XXVI.</i> Киники и скептики	248
<i>глава XXVII.</i> Эпикурейцы	259
<i>глава XXVIII.</i> Стоицизм	270
<i>глава XXIX.</i> Римская империя и ее отношение к культуре	288
<i>глава XXX.</i> Плотин	301

КНИГА ВТОРАЯ

КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Часть первая

ОТЦЫ ЦЕРКВИ

<i>глава I.</i> Религиозное развитие евреев	323
<i>глава II.</i> Христианство в первые четыре столетия	339
<i>глава III.</i> Три доктора церкви	350
<i>глава IV.</i> Философия и теология св. Августина	368
<i>глава V.</i> V и VI столетия	382
<i>глава VI.</i> Св. Бенедикт и Григорий Великий	391

Часть вторая

СХОЛАСТЫ

<i>глава VII.</i> Папство в века мрака	404
<i>глава VIII.</i> Иоанн Скот	417 ✓
<i>глава IX.</i> Церковная реформа XI столетия	424
<i>глава X.</i> Мусульманская культура и философия	436
<i>глава XI.</i> XII столетие	446
<i>глава XII.</i> XIII столетие	459
<i>глава XIII.</i> Св. Фома Аквинский ₁	470
<i>глава XIV.</i> Францисканские схоласты	482
<i>глава XV.</i> Упадок папства	495