

М. В. Грачёв

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

От
ЗАРОЖДЕНИЯ
до
АРИСТОТЕЛЯ



URSS

М. В. Грачёв

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

**От зарождения
до Аристотеля**



URSS

МОСКВА

Грачёв Михаил Вячеславович

Античная философия религии: От зарождения до Аристотеля.

М.: ЛЕНАНД, 2018. — 400 с.

В данной работе предпринимается попытка создания цельной картины зарождения и первых этапов развития философии религии в рамках античной философской традиции. Взгляды античных философов по теологическим и религиозным вопросам показаны на основе анализа их теоретических философских воззрений. Особое внимание в предлагаемой работе уделяется изживанию характерного для античной мифологии антропоморфизма в представлении о богах.

Издание адресуется широкому кругу читателей, интересующихся античной философией и религией.

ООО «ЛЕНАНД». 117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, д. 11А, стр. 11.

Формат 60×90/16. Печ. л. 25. Зак. № 124629

Отпечатано в АО «Т 8 Издательские Технологии».

109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.

ISBN 978–5–9710–5222–7

© ЛЕНАНД, 2018

20309 ID 231689



9 785971 052227

Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

Оглавление

Предисловие.....	5
Глава 1. Дофилософская рефлексия о религии в античной культуре.....	8
Глава 2. Религия в учении первых греческих философов (Ионийская и Элейская школы).....	31
Глава 3. Пифагор и Эмпедокл о божественном.....	49
Глава 4. Анаксагор и Демокрит.....	74
Глава 5. Софисты о религии.....	92
Глава 6. Сократ о религии.....	113
1. Проблема определения благочестия и его связи с другими добродетелями.....	117
2. Сократ о богах.....	125
3. Сократ о религиозном культе, обрядах и молитве.....	140
4. «Демон» Сократа.....	145
5. Суд над Сократом.....	150
Глава 7. Сократические школы.....	166
Глава 8. Философия религии Платона.....	195
1. Критика атеизма и нечестивых представлений о богах.....	205
2. Критика мифологии.....	218
3. Религиозный аспект космологии и космогонии Платона.....	226
4. Учение об Эроте как божественном существе.....	248
5. Священное неистовство.....	264
6. Проблема демонического у Платона.....	270
7. Учение о душе и её посмертном существовании в связи с религиозно-теологической проблематикой.....	273
8. Религия в этике Платона.....	292

9. Платон о должных взаимоотношениях людей и богов.....	297
10. Религия в социальных проектах Платона	300
11. Наказания за преступления против богов и религии	315
Глава 9. Аристотель о религии	320
1. Статус учения о божественном в философии Аристотеля.....	334
2. Отношение к традиционной античной религии.....	339
3. Учение Аристотеля о боге и проблема первоначала	346
4. Божественное и проблема движения. Космологический аспект учения Аристотеля о божественном	353
5. Учение о мировом уме как Боге	361
6. Учение о боге и религии в положениях этики и политики Аристотеля	371
Основные первоисточники	396

Предисловие

Античная философия почти всеми признана фундаментом, на котором основывается всё дальнейшее развитие западной философской мысли. Во всех областях философского исследования древние греки, а впоследствии и римляне смогли добиться значимых, а то и просто выдающихся результатов, которые были развиты в последующие исторические эпохи. В большинстве случаев античные философы выступали первопроходцами, в роли основоположников и первооткрывателей целых отраслей философского знания, да и самой философии вообще в пространстве средиземноморской ойкумены. Античными философами были заложены основы онтологии, гносеологии и эпистемологии, диалектики, этики, эстетики и других философских дисциплин, развивавшихся в европейской традиции далее. То же можно сказать и о философском осмыслении важнейших наук и отраслей человеческой культуры. Среди таковых совершенно особое место занимает попытка изучения и осмысления с позиций формирующейся философии религии и связанной с ней мифологии как важнейшей и поистине всеобъемлющей части жизни человека. Поэтому проблематика философского изучения религии и смежная с ней теология (учение о богах и божественном вообще) проявлялись в учении почти всех представителей античной философии.

Разумеется, философское изучение религии и мира божественного в Античности не могло быть отстраненным и бесстрастным. Это объясняется тем, что сами античные мыслители, о которых пойдёт речь в данной книге, воспитывались в обстановке, пропитанной языческой религиозностью и стремлением к почитанию богов. Все они прекрасно знали мифологию и сказания о богах, распространенные в Элладе, а кроме того, многие из них были знакомы и с восточными религиозными традициями, прежде всего египетской и месопотамской. Поэтому никакого отстранённого, как бы со стороны, воззрения на религию в Античности быть просто не могло.

В воззрениях античных философов осмысление религии в целом во многом делало только первые шаги и было неразрывно связано с философской теологией. Провести границу между этими аспектами довольно сложно, хотя бы в силу того, что проблемное поле философии религии как рождающейся философской дисциплины было еще четко не определено, а также вследствие того, что учение о божественном пронизывало почти все области философского знания Античности. Поэтому в нашей работе, хотя

она по её названию посвящена именно философии религии, значительное внимание уделено также и теологической проблематике.

Философское исследование религии и божественного было в воззрениях античных авторов связано с общефилософскими взглядами этих мыслителей. Поэтому в данной книге читатель найдет в начале каждой главы краткий очерк жизни, философской деятельности и воззрений философов, о которых будет вестись речь. Это необходимо для более отчётливого и системного понимания их взглядов на религиозную и теологическую проблематику.

Чтобы уяснить воззрения античных мыслителей на религию, необходимо учитывать особенности менталитета и так сказать духовного космоса в рамках которого жили древние греки. Следует помнить, что в Античности религия, несомненно, играла значительную (хотя и не исключительную, как в Средневековье) роль в жизни каждого человека. Присутствие в мире божественного начала и самих богов, а также их вмешательство в происходящее в универсуме было для людей в Античности за чрезвычайно редким исключением несомненным. Соответственно, следовало познать, какое место занимают в мире боги, как проявляет себя в космосе и в жизни людей божественное начало, как сами люди должны выстраивать отношения с богами, каким должно быть почитание богов и ещё целый ряд подобных проблем. Разумеется, ответ на эти вопросы изначально давался средствами не философии (которой ещё не существовало), а при помощи приёмов, свойственных обыденному и религиозно-мифологическому типам мировоззрения. На помощь приходила достаточно разработанная и поэтически оформленная мифологическая картина мира, повествующая о богах и героях, связи с ними небесных светил и природных явлений. Но после возникновения философии с её ментальной интенцией «от мифа к логосу» решения, предлагаемые исходя из существовавшей чисто религиозной традиции (не говоря о поэтической «теологии» мифографов), уже перестали устраивать умы философов и вообще интеллектуалов Античности. Следовало подойти к изучению религии и мира божественного с позиций появившейся и всё более укрепляющейся философской рациональности. Именно в этом заключался своеобразный стихийный замысел и, если можно так сказать, оправдание античной философии религии с точки зрения последующего процесса развития философии.

Философией с помощью разработанного её представителями инструментария и принципиально нового подхода к миру был проведен пересмотр отношения к религии и мифологии, которые изначально воспринимались как что-то несомненное и истинное. Также были пересмотрены и традиционные представления о богах, распространенные не только в народной, поэтической, но и в достаточно утончённой и разработанной жреческой «теологии». Не подвергая в большинстве своем сомнению факт

бытия феномена божественного в мире и наличие конкретных богов, философы пытались переосмыслить и интерпретировать его в соответствии со своими философскими принципами, которым традиционная религия и мифология практически во всём не удовлетворяли.

Выполняя критическую функцию, философия произвела в некотором роде переоценку установленных в прежние века ценностей и воззрений в религиозной сфере. Кардинальным образом в философских учениях меняются представления о сути божественного, внешнем облике богов, их роли в мироздании, а также о взаимоотношениях людей и богов, культе и пр. По всем этим вопросам философы рискнули предложить свое решение, а также попытаться понять происхождение религии, причины и факторы её возникновения. В этом можно усмотреть принципиальную новизну, привнесённую философией в исследование и понимание религии. Разумеется, стоит помнить, что факт простого исследования религии в те времена сам по себе уже мог считаться чем-то новаторским.

Как будет показано во всей предлагаемой вниманию читателей работе, главной тенденцией критики и пересмотра жреческо-мифологической традиции со стороны философии стал **антиантропоморфизм**. Именно типичное для античной мифологии уподобление богов людям по телесным и духовным характеристикам явилось для философов основным пунктом пересмотра традиционных представлений, их критики и прямой насмешки над ними. Почти все рассмотренные в данной книге философы в той или иной форме старались отмежеваться от антропоморфизма как позиции недостойной философского подхода и распространённой только среди людей, не возвысившихся до уровня философского понимания, которых, правда, большинство. Философы, каждый по своему, стремились доказать, что боги ни в чём не похожи на людей и что представлять их в таком виде глупо, что это свидетельствует именно о незнании большинством истинной природы и облика богов. Объявляется ли бог мировым умом (Анаксагор), числами (Пифагор), мыслящей сферой (Ксенофан и Парменид) и пр., во всех этих теолого-философских учениях замечается и проходит красной нитью стремление отстраниться от традиционного антропоморфизма. Более того, утверждается, что традиционная мифология на самом деле свидетельствует отнюдь не о благочестии, а о кощунственном отношении к богам, поскольку им приписываются человеческие пороки и склонность к неблагоприятным, а зачастую и преступным поступкам.

Данная работа носит популярный характер и написана в первую очередь на основе изучения текстов древнегреческих мыслителей. Особое внимание было уделено автором поиску значимых в аспекте теологии и философии религии фрагментов сочинений Платона и Аристотеля и конструирование из них целостного взгляда этих мыслителей на философско-религиозную проблематику.

Глава 1

Дофилософская рефлексия о религии в античной культуре

По сравнению с религиозным и мифологическим мировоззрением философия возникает значительно позже. Поэтому можно заключить, что первые в античной культуре попытки осмысления феномена религии были предприняты ещё до появления философии в рамках самого религиозного мировоззрения, а также с привлечением приемов, характерных для обыденного (житейского) мировоззрения (опора на здравый смысл, использование элементов рационализации и пр.). Изначально религия и связанные с ней мифы воспринимались некритично, т.е. их нужно было только принимать на веру как священное знание, восходящее к сакральным временам. Однако постепенно по мере накопления повседневных и протонаучных знаний о мире мифы начинают подвергаться сначала лёгкой корректировке, рационализации (для их согласования с практической потребностью и здравым смыслом), а затем уже и откровенной критике.

Итак, дофилософская рефлексия о религии в Античности представлена с одной стороны, ещё мифологическим (можно сказать мифолого-историческим) миропониманием (поэмы Гомера, «Теогония» Гесиода, воззрения орфиков), а с другой стороны, обыденным мировоззрением, опирающимся преимущественно на этику и практическую полезность («Труды и дни» того же Гесиода, высказывания-гномы знаменитых семи мудрецов).

Разумеется, вначале следует охарактеризовать античную религию периода, предшествовавшего возникновению философии, поскольку «религиоведческая» рефлексия, перешедшая затем в собственно философию, впервые проявляется именно в её рамках. Можно сказать, что подобная рефлексия возникает изначально как своеобразное *самосознание религии*, оказывающее значительное влияние на отношение её адептов к окружающему миру, природе и социуму, а также к прочим религиям, с которыми неизбежно сравнивается своя, «родная», религия.

Как известно, религия древней Греции, равно как и античная религия вообще, была одним из ярких примеров *политеизма* (язычества), характеризуемого потенциально неограниченным числом богов и богинь, которым осуществлялось поклонение. Среди этих божеств существовала иерархия, определяемая исторически (предшествование одних богов другим

по мифологической хронологии), генетически (по факту порождения одних богов другими) или же по статусу, определяемому мощью какого-либо бога. Также иерархия могла определяться по сферам ведения богов (Посейдон — море, Аид — загробный мир, Гефест — кузнечное дело и пр.). Кроме высших, олимпийских богов¹, существовали некогда могущественные боги доолимпийских поколений (Уран, Гейя, титаны), чудовища (Химера, Цербер, кентавры), низшие божества (наяды, дриады, демоны и пр.). Также почитались в древнегреческой мифологии *герои*, которыми признавались люди, рождённые от союзов между богами и смертными. Некоторые из героев после их кончины были причислены к сонму бессмертных богов (так называемый *апифеоз*). Самым ярким примером этого может служить знаменитый своими 12 подвигами персонаж мифологии Геракл.

Также стоит отметить, что греческие боги, как и языческие божества в целом, были персонифицированным олицетворением сил природы, от которых зависело существование земледельческих народов, к которым принадлежали и эллины в гомеровский и архаический периоды своей истории. Нетрудно заметить, что каждый из античных высших и низших богов представляет собой то или иное явление или силу природы: Гелиос — солнце, Селена — луна, Гефест — огонь, Посейдон — воды, Зевс — гром и молния и т.д. Таким образом, одной из характерных черт античной религии следует признать её *натурализм*. Поклонение в её рамках осуществлялось по сути природным объектам и силам; ничего супранатурального, сверхъестественного мировоззрение верующих античных греков не представляло себе. Также интересным представляется отсутствие в религиозном сознании греков идеи творения мира; мир возникает при порождении одних божеств другими. В дальнейшем боги могут не творить мир из ничего, но способны лишь придавать ему более упорядоченную, совершенную форму, оставаясь в его собственных рамках. С натурализмом античной религии связывается и *циклизм*, свойственный античной культуре в целом, а также широкое распространение «сезонных» мифов, объясняющих смену времен года: убийство и воскрешение Диониса, похищение Прозерпины Аидом (осеннее увядание) и её возвращение на землю (весеннее оживление природы).

Ещё одной важнейшей общепризнанной чертой древнегреческой религии следует считать её ярко выраженный *антропоморфизм*. Боги, которым осуществлялось поклонение эллинами, по своему облику практически во всём походили на самих людей. По скульптурным изображениям и рисункам на вазах, текстам литературных памятников мы представляем античных богов в образе прекрасных, эстетически совершенных мужчин и женщин. Уродливые, зооморфные и далекие от человеческого образа боги

¹ Всего насчитывалось 12 олимпийских богов: Зевс, Гера, Деметра, Гестия, Гефест, Гермес, Арес, Афродита, Афина, Аполлон, Артемида, Дионис.

никогда не играли значительной роли в зрелой античной религии². Пережитки возможного зооморфизма богов на ранних этапах развития античной религии сохранялись в животных-символах богов (Зевс — орёл, Артемида — медведица), а также в применении к ним эпитетов типа «волоокая», как обычно называли супругу Зевса Геру.

Антропоморфизм античной религии простирается и на характеристику внутреннего, духовно-нравственного облика богов, который почти полностью тождественен человеческому. Боги обладают теми же чертами характера, что и люди, причём не только положительными и этически одобряемыми, но и резко отрицательными. Боги, являясь эстетическими идеалами, ни в коем случае не были идеалами или примерами, которым человеку следовало подражать. Боги, как и смертные существа, подвержены таким порочным склонностям как гнев, чревоугодие, сладострастие, жестокость. Естественно, наличие у богов подобных отрицательных качеств не могло увеличивать уважение к ним. В античной культуре почтение, питаемое к богам, могло соседствовать с язвительными и грубыми насмешками над ними (вспомним комедии Аристофана). Боги ни в коем случае, при всём своем могуществе, не должны были быть образцами достойного поведения. Всё это облегчало в дальнейшем философии осуществление критики в отношении богов традиционной эллинской религии.

Однако при всём антропоморфизме античной религии можно всё-таки выделить черты, отличающие богов от людей. Во-первых, это бессмертие и вечная молодость. Хотя боги и рождаются, проходят жизненные стадии детства и возмужания, однако не достигают старости и остаются вечно полными сил. Во-вторых, эллинские боги обладают гигантской силой, несопоставимой с человеческой. Самым сильным богом являлся Зевс, его собственная мощь превышает совокупную силу всех остальных смертных и бессмертных существ вместе взятых³. Третьей отличительной чертой богов считалась их способность превращаться в другие существа, людей и животных. В мифологии есть множество сюжетов, в которых Зевс в ходе своих любовных походов превращается в быка (похищение Европы), лебедя (страсть к Леде) и пр. В «Одиссее» Афина принимает множество образов, покровительствуя любезному ей герою, возвращающемуся на Итаку, чтобы помочь ему достичь родины.

При всём своем могуществе древнегреческие боги были не всесильны. Над ними стояло грозное и неумолимое начало — судьба, необходи-

² Древние чудовищные божества, олицетворяющие хтоническое (первобытно-хаотическое, неоформленное, земное в противоположность небесному, олимпийскому) начало были вытеснены богами, в которых воплощено героическое, т.е. разумное, упорядоченное, человеческое начало.

³ Пример из Илиады: Зевс хвастает, что если бы с неба на землю была протянута цепь и на земле за неё ухватились бы все прочие боги и люди, а на небе её в свою очередь тянул только Зевс, он бы поднял цепь со всеми держащими её на земле к себе.

мость, рок (ананке), избежать велений которых боги не могли. Даже верховный бог Зевс должен был подчиняться судьбе, а не противодействовать ей или определять её (в этом одно из отличий античных богов от христианского Бога)⁴. Интересен в этом отношении эпизод из «Илиады» Гомера. Зевс, чтобы узнать, кто победит в сражении между греками и троянцами, кладёт на весы жребии обеих сторон и взвешивает их. Заметим, не Зевс определяет исход сражения, зависящий от судьбы, над которой Зевс не властен. Зевс, взвешивая жребии, лишь желает заранее узнать веления судьбы. Положение о наличии над богами некоего высшего начала, определяющего и их собственный жизненный путь, также облегчило выход за рамки религиозного мировоззрения и переход к философскому осмыслению мира, богов и религии. Греки боялись силы богов, однако считали возможным бороться против богов и обманывать их. Богоборческая тенденция, утверждавшая способность человека бороться против даже таких сильных существ, как боги, пронизывает собой античную культуру (вспомним хотя бы миф о Прометее).

Отметим также изначальную слабость жречества в Греции, не образовавшего цельной общественной группы наподобие индийских брахманов. Жречество быстро утратило в Греции духовное лидерство и использовалось исключительно для свершения религиозных церемоний, а жрецы в период перехода к демократии стали в некоторых полисах не более, чем должностными лицами. Отсутствовала в античной религии и единая организация, хоть чем-то, напоминающая позднейшую христианскую церковь. По сути, культ каждого бога существовал автономно, достаточно обособленно от почитания других богов.

Переход к критическому рассмотрению религии в античной Греции также облегчался отсутствием догматических религиозных книг (подобных индуистским Ведам или Священному писанию монотеистических религий), которые следовало бы принимать без рассуждений. Мифы и героико-исторические сказания таковыми не являлись и допускали вполне свободную интерпретацию. Мифы, сказания о богах и героях, вполне допускалось пародировать и переделывать в насмешливом духе, в том числе и в религиозных праздниках в честь Диониса, которые, как известно, послужили истоком европейского театра.

Древнегреческая религия признавала учение о бессмертии и вечном существовании души, что затем было заимствовано и философскими учениями Античности. После смерти тела души умерших попадают в подземный мир — Тартар, где вынуждены вести унылое безрадостное существование, носясь в пустынной преисподней и не находя себе покоя. Античные греки страши-

⁴ Например, боги не в силах были предотвратить возвращение Одиссея в родную для него Итаку, поскольку это определялось роком, они могли лишь чинить ему препятствия, которые отдаляли бы момент этого возвращения.

лись попадания в мрачное царство Аида, поскольку пребывание в нём сопровождалось вечными лишениями и отсутствием чего-либо светлого и радостного. Известны слова души Ахилла, обращающейся к спустившемуся в Аид Одиссею:

— Не утешай меня в том, что я мёртв, Одиссей благородный!

Я б на земле предпочёл батраком за ничтожную плату

У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать.

(Одиссея. XI, 488–490, перевод В. А. Жуковского).

Души людей, свершивших чрезвычайно тяжкие злодеяния при жизни, осуждались в Аиде на загробные мучения. Вспомним о танталовых муках, сизифовом труде, бочке Данаид, колесе Иксиона и других наказаниях, к которым боги приговаривали преступников. Но и существование душ остальных людей в Аиде было тягостным. Уже в период зрелой и поздней Античности, вероятно, под воздействием древнеегипетских представлений о благодном загробном мире «полей Иалу» в греческую религию проникает понятие об Элизии, «островах блаженных», куда попадают души героев, праведников и мудрецов.

Причём, для попадания души в Аид необходимым признавалось выполнение всех положенных похоронных обрядов. В противном случае душа останется на земле и будет представлять опасность для живущих. Поэтому соответствующее погребение (как правило, путём кремации) считалось одной из высших благодарностей, которыми можно было почтить умершего. Вспомним, с какой страстностью и вместе жалостью Приам вымаливал у Ахилла тело поверженного греческим героем Гектора, чтобы предать тело сына должному погребению.

В целом античная религия не противопоставляла себя религии соседних, «варварских» народов, хотя, как известно, разделение с варварским миром по социально-политическим и культурным параметрам проводилось достаточно чётко. В сфере осмысления религии преобладала тенденция к поиску и обоснованию общего между всеми религиями, объектами поклонения в них и обрядами у разных народов. Так, считалось, что боги других народов суть одно с богами, которых почитают сами греки; варвары также почитают Зевса, Посейдона, Афродиту и пр., но под другими именами. Поэтому какой-либо фанатичной враждебности к религиям прочих племён и народов в античном мире мы не наблюдаем. Наоборот, была сильна тенденция к синкретизму, попыткам соединения, слияния сходных культов, происходящих из различных культурных традиций⁵.

⁵ Для более подробного ознакомления с древнегреческой религией рекомендуем классические работы выдающихся отечественных антиковедов: 1. Ф. Ф. Зелинский «Древнегреческая религия» и 2. А. Ф. Лосев «Мифология греков и римлян», 3. А. Ф. Лосев «Античная мифология в её историческом развитии».

Как уже было сказано, изначально осмысление сферы божественного и религии в многообразии её проявлений осуществлялось в рамках самого религиозно-мифологического мировоззрения. Яркий пример подобного отражения религиозного можно увидеть в знаменитых поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея». Как известно, эти поэмы создавались на протяжении длительного периода времени, насчитывавшего несколько веков, окончательно они были записаны во второй половине VI в. до н.э. по инициативе афинского тирана Писистрата. В самом тексте «Илиады» и «Одиссеи» сохраняются отражения различных историко-культурных эпох античной истории: 1. Крито-Микенской, 2. Гомеровской (период после нашествия дорийцев), 3. Архаической. Черты современной Гомеру действительности (VIII–VII вв. до н.э.) переплетаются с сохранившимися культурными реминисценциями из реалий прошлых веков, т.е. того времени, когда и происходят события, описанные в поэмах (XIII–XII вв. до н.э.) — Троянская война и возвращения ахейских героев в родные города. С самого начала новоевропейского исследования текста поэм специалистов интересовал неразрешенный и являющийся дискуссионным до сих пор «гомеровский вопрос». Суть этого вопроса заключается в попытке прояснить проблему действительного авторства поэм: были ли они созданы самим Гомером как единым автором или являются плодом коллективного (народного в своей основе) творчества.

Даже сами древние греки почти ничего не знали о Гомере, представляя его слепым певцом (аздом), который исполнял, аккомпанируя себе на кифаре, сказания о далёком героическом прошлом. Слепота певца считалась знаком причастности внутреннему духовному прозрению, недоступному наделённому обычным зрением людям. Как известно, 7 греческих городов боролись за право считаться родиной Гомера, поскольку это было чрезвычайно почётно. Поэмы Гомера оказали мощнейшее воздействие на всю античную, а затем и европейскую культуру в целом. Не случайно в позднейших античных текстах Гомер называется «Воспитателем Эллады»⁶.

В поэмах Гомера дается широкое отражение различных аспектов устройства и функционирования раннеантичного общества, состояния его социально-политической, военной, хозяйственной, мировоззренческой жизни. В том числе мы многое из текстов поэм можем узнать о религиозных представлениях и обрядах греков той далёкой эпохи, которая была седой древностью уже для жителей Эллады классического и тем более эллинистическо-римского периодов. Нас в дальнейшем будет интересовать преимущественно то, как в текстах поэм Гомера начали формироваться ещё весьма робкие попытки рационального, выходящего на абстрактный

⁶ Подробнее о всех вопросах, связанных с Гомером и его творчеством, можно узнать из работы А. Ф. Лосева «Гомер» (Серия ЖЗЛ) М. 1996 г. Во многом и мы при изложении изображения богов и элементов осмысления религии у Гомера ориентировались на эту работу.

уровень представлений о богах и религии. В поэмах Гомера отражается весьма широкий диапазон религиозных представлений греков от пережитков первобытной магии, фетишизма вплоть до эстетически облагороженной мифологии.

Боги занимают весьма значительное место в повествовании и сюжете поэм Гомера, активно принимая участие в действии, основной и побочной сюжетной канве «Илиады» и «Одиссеи». Они не остаются в стороне от описываемых в поэмах событий и помогают тем народам или героям, которым симпатизируют. Одни боги в «Илиаде» воюют на стороне ахейцев (Зевс, Афина), другие же оказывают всяческую поддержку троянцам (Афродита, Арес). Отметим, что Гомера занимает изображение лишь божеств олимпийского пантеона, прочие боги (прародители и титаны) только упоминаются, но не более того. Вероятно, он полагал, что эти боги, оказавшись отстранены от власти олимпийцами, уже не могут принимать активного участия в событиях и поэтому неинтересны в ракурсе судеб персонажей поэм.

В целом изображение богов в поэмах Гомера соответствует тому, что было отмечено выше, более того, именно на основе поэм Гомера в основном и составляется представление последующих эпох о сути античной религии. Боги Гомера в соответствии с античным теологическим антропоморфизмом имеют облик совершенных в физическом отношении людей. Поэтому можно говорить о божественном у Гомера как в первую очередь сверхчеловеческом, выражающемся в преодолении слабости, присущей человеку. Естественно, это относится только к физическому, но не нравственному облику богов. Вместе с тем гомеровские боги не достигают полностью освобождения от определённых черт, характеризующих человеческую слабость. Так, в ходе битвы между ахейцами и троянцами греческий герой Диомед ранит Афродиту, сражающуюся на стороне троянцев, и она, как и обычный раненый воин, кричит от боли.

Боги Гомера обрисованы в поэме как существа в духовно-нравственной сфере страстные, имеющие свои симпатии и антипатии, ради объектов которых (героев гомеровских поэм) они способны предпринимать всевозможные действия, направленные на то, чтобы повредить антипатичным себе персонажам, спасти или всячески возвеличить своих любимцев. Боги у Гомера изображаются могучими и величественными существами, которые способны помочь или повредить людям, сделать их жизнь лёгкой или полной лишений и опасностей. В поэмах подчёркивается всеведение богов, распространяющееся на поступки и помыслы людей.

Ничто человеческое в человеческом характере не чуждо гомеровским богам. Они способны бурно радоваться или скорбеть. Вспомним общеизвестное выражение «гомерический смех», выражающий высшую степень телесно-субъективного проявления комического, с одной стороны, сугубо человеческого, с другой, выводящего уже за его пределы, опять же к

сверхчеловеческому⁷. А. Ф. Лосев утверждал, что смех гомеровских богов «не есть их какой-нибудь несущественный признак, даже не есть их существенный признак, их акциденция. Это самая их субстанция, внутренняя форма их бытия... их квинтэссенция»⁸. И он же замечает, что гомерический смех богов, их юмор для людей превращается в нечто ужасное и трагическое.

По сути, олимпийцы у Гомера изображены в качестве большой семьи, формально подчиняющейся патриарху (Зевсу). Однако это отнюдь не дружная семья; в ней постоянно происходят конфликты, при которых боги, движимые своими страстями, постоянно интригуют против друг друга. Вместе с тем гомеровские боги, при всём их величии способны попадать в ситуации, которые можно определить только как юмористические. Всесильный Зевс легко поддаётся на обман, сопровождаемый женскими чарами своей супруги Геры, и перестаёт следить за ходом сражения между ахейцами и троянцами, лишив греков столь необходимой им поддержки (Ил. XIV, 162 и след.). Вообще Зевс изображается весьма непоследовательным правителем мира, склонным менять свои решения и открытым для внешних влияний. Вместе с тем в поэмах Гомера говорится о мудрости Зевса как о некоем недоступном пониманию людей мировом законе, направляющем ход событий в мироздании. Также наименование «Зевс» часто употребляется в значении божественного вообще.

Гомер не высказывает какой-либо рациональной критической рефлексии в отношении существования богов. В этом он является представителем традиционного мифологического мировоззрения. Различные, недостойные богов поступки, проявления с их стороны порочных с нашей точки зрения качеств, нисколько не мешает почтительности, которую питает Гомер к богам. Даже своеобразная юмористичность в изображении олимпийцев не снижает степени почитания богов. В приписываемых Гомеру гимнах в честь богов так, например, описывается Гермес, бог путешественников и воров:

Сын родился у богини — ловкач изворотливый, дока,
Хитрый пролаз, быкокрад, сновидений вожатай, разбойник,
В двери подглядчик, ночной соглядатай, которому вскоре
Много преславных деяний явить меж богов предстояло⁹.

(Гимн Гермесу, 13–16)

⁷ Кстати, по фактору отношения к смеху гомеровские боги кардинально отличаются от Иисуса Христа, который никогда не изображался смеющимся, поскольку это не совмещалось с его божественным статусом.

⁸ А. Ф. Лосев. Гомер (серия ЖЗЛ) М. 1996, с. 358.

⁹ Эллинистские поэты. М. 1999, с. 137.

Как видим, вопрос о возможности почитания и наделения божественным статусом персонажа, со столь, мягко сказать, сомнительными этическими качествами, даже не ставится.

А. Ф. Лосев, ссылаясь на исследования датского учёного О. Йоргенсена, замечает характерную особенность, проявляющуюся в текстах Гомера. Она состоит в том, что в прямых речах персонажей для обозначения богов применяются общие, безличные названия «*theos*» («*бог*»), «*daimon*» («*демон*»). В то же время в авторском повествовании самого Гомера боги всегда обозначаются конкретно по имени: Арес, Афродита, Гермес и пр. Таким образом, в речах персонажей поэм антропоморфная составляющая религии почти исчезает и заменяется абстрактным обозначением божественной силы, распространенной по всему мирозданию. Разумеется, говорить о полноценном монотеизме или пантеизме применительно к героям Гомера ещё рано, однако, определённая тенденция к большей абстрактности при рассмотрении божественного здесь уже может быть прослежена¹⁰.

Итак, Гомер в целом принимает на веру все сказания о богах, которые сформировались в соответствии с принятой традицией. Однако в текстах поэм можно встретить по большей части из уст персонажей ряд высказываний, которые следует считать, пусть и очень робким, но всё-таки началом рационально-скептического осмысления религии с постепенным переходом на абстрактный предфилософский уровень рассуждения, что свидетельствует о неудовлетворённости автора поэм имеющимися наглядночувственными представлениями о богах.

Элементы скептицизма и даже некоторого вольнодумства можно заметить в отношении героев поэм Гомера к знамениям, оракулам и предсказаниям. Гадатели сами зачастую не могут предвидеть своей собственной судьбы, не в силах предсказать ждущих их несчастий и избежать их¹¹. Один из персонажей «Одиссеи» обрывает птицегадателя скептическим заявлением о том, что в небе много летает птиц и полагаться на них в определении будущего не следует (Од. II, 180–182). Надеющиеся в первую очередь на самих себя, волевые и смелые герои Гомера не полагаются на результаты гаданий, а стремятся действовать, опираясь в основном на собственные силы, добиваясь поставленных целей. В этой активности героев Гомера можно заметить потенциально богоборческое начало; некоторые из них не боятся вступать в ходе сражений в битву с самими небожителями.

¹⁰ Сам Йоргенсен полагал, что неопределённое обозначение божественной силы в прямой речи персонажей является со стороны Гомера как автора поэм своеобразной стилизацией, подчёркивающей древние слои мифологии и религиозных представлений, когда еще не сформировалась чётко структурированная и оформленная система античного олимпийского пантеона.

¹¹ «...и Энномос, птицегадатель.

Но и гаданием он не спасся от гибели чёрной (Ил. II, 858–859).

Большая часть высказываемых замечаний, в которых отражаются проблемски предфилософского осмысления божественного и религии, относятся к свойствам богов и к возможным взаимоотношениям между людьми и богами, в частности, насколько возможно человеку с помощью молитв и жертв привлечь богов на свою сторону и побудить их действовать так, как это нужно конкретному человеку. Высказывается мысль о том, что в целом боги умолимы и человек, пусть даже и далёкий от добродетели, может рассчитывать на их содействие

... Умолимы и самые боги,
столько превышшие нас и величьем, и славой, и силой.
Но и богов — приношением жертвы, обетом смиренным,
Вин возлияньем и дымом курений смягчает и гневных
Смертный молящий, когда он пред ними виновен и грешен
(Ил. IX, 497–501).

Иногда молящийся может повлиять на первоначальные планы богов, в том числе и Зевса, изменив их волю¹². Хотя это очень трудно: «Вечные боги не скоро в своих изменяются мыслях» (Од. III, 147). Но далеко не всем молитвам внимают боги, причём, от чего зависит благосклонность богов к молящемуся однозначно не определяется. Часто герои приносят жертвы богам и возносят мольбы напрасно. В целом добродетельного и благочестивого человека боги послушают охотнее, чем нечестивца («Кто бессмертным покорен, тому и бессмертные внимлют» (Ил. I, 218)). Всё, что исходит от богов, необходимо принимать, поскольку

...ни один не порочен из светлых даров нам бессмертных;
Их они сами дают; произвольно никто не получит
(Ил. III, 65–66).

Богам очень легко сделать понравившегося им человека знаменитым, наделенным красотой и талантами, но и антипатичного им они могут наделить отрицательными чертами, как внешности, так и характера. Напомним, что вернувшегося на Итаку Одиссея Афина наделила внешностью уродливого нищего, чтобы женихи Пенелопы в этом обличье его не узнали.

Вечным богам, беспредельного неба владыкам, легко нас,
Смертных людей, наделять и красой и лицом безобразным
(Од. XVI, 211–212).

¹² Примеры этого: Ил. XV, 370–378; Ил. XVII, 645–650. В противоположность подобным примерам, однако, в «Илиаде» утверждается: «Зевсовой воли ни в чём человек изменить не способен, как бы он ни был силен, ибо много сильнее Громовержец» (Ил. VIII, 143–144).

В некоторых фрагментах поэм Гомера затрагивается вопрос о возможности познания и восприятия божественного людьми. Разумеется, все люди знают, что боги существуют и вмешиваются в земные дела, в том числе и в человеческие. Вопрос в том, насколько полно и достоверно люди могут познать божественное. С одной стороны, высказывается мнение, что «легко познаваемы боги» (Ил. XIII, 72). Даже если боги принимают образ смертных людей их можно опознать по сверхчеловеческим мощи, силе и величию, исходящим от них. Более того, боги никогда не являются людям в своем собственном обличье, он всегда снижен до человеческого уровня: «Тяжко явление бога, представшего в собственном виде» (Ил. XX. 131)¹³. Однако боги могут являться и скрыто, незаметно для людей; тогда их присутствие можно заметить по производимому ими действию.

Перечисленные выше пока ещё фрагментарные и непоследовательные замечания, относящиеся к богам, свидетельствуют о постепенном интересе к затрагиванию мировоззренческих проблем, ведущих в грядущей перспективе уже на философский уровень рассмотрения религии.

Гесиод. Ещё одним, наряду с Гомером, ценным автором для понимания зарождения философского осмысления религии в рамках религиозно-мифологической традиции следует признать поэта Гесиода. В отличие от Гомера, чьё существование в реальности подвергается обоснованному сомнению, Гесиод признаётся действительно существовавшей исторической личностью, жившей в VII в. до н.э. Впрочем, достоверные сведения о жизни Гесиода мы можем почерпнуть только из его собственных сочинений. Бытующий в традиции рассказ о поэтическом состязании Гомера и Гесиода не имеет заслуживающих доверия оснований.

Гесиод вёл жизнь обычного крестьянина и пас скот вблизи горы Геликон, на которой, как считалось, обитали 9 муз, покровительниц различных искусств. По преданию эти музы явились Гесиоду и подвигли его на занятие поэзией, сочинение поэм и гимнов в честь богов. От Гесиода дошли до нас две знаменитые поэмы «**Теогония**» и «**Труды и дни**», имеющие чрезвычайно большое значение для понимания развития религиозно-мифологических представлений в период архаики и зарождения философско-рационалистического подхода к их постижению. Обе поэмы невелики по объёму (в сравнении с творениями Гомера), в каждой из них насчитывается около 1000 стихов. Также известна длительная тяжба, которая происходила у Гесиода с его братом Персом, который не отличаясь трудолюбием, промотал оставшуюся ему долю отцовского наследства, и после этого стал претендовать на долю Гесиода. Именно в назидание своему непутёвому брату Гесиод и пишет поэму «Труды и дни», исполненную пафоса уме-

¹³ Миф рассказывает, что Семела, одна из возлюбленных Зевса, попросила его в награду за близость явиться ей в собственном его виде. Вынужденный удовлетворить просьбу Семелы Зевс показался в своём подлинном облике — молнии, которая и испепелила Семелу.

ренности, постоянного и упорного труда, делового приземлённого практицизма.

Как уже отмечалось выше, если мировоззрение Гомера в основном находится полностью в рамках религиозно-мифологического, героического мировосприятия, о Гесиоде этого сказать нельзя. Всё-таки основным для Гесиода, оказывающим непосредственное влияние на успех в жизни, является житейско-обыденное мировоззрение, а мифологическое составляет лишь фон для него. Гесиод вращался в основном не в героико-аристократической среде, а в кругу крестьян, ремесленников, торговцев, интересы которых и своеобразный этический кодекс существенно отличались от таковых у базилисов и их окружения. В мировоззрении Гесиода переплетаются стремление действительно узнать правду о богах, их родословной, с практическим желанием извлечь наибольшую практическую выгоду из познания богов и благочестивого поведения по отношению к ним.

Для анализа зарождения рационалистического осмысления религии чрезвычайно важной следует признать поэму Гесиода «Теогония». Значимость её состоит, прежде всего, в том, что она является первым (во всяком случае, из дошедших до нас) произведением полностью посвящённом рассмотрению религиозной проблематики, вновь подчеркнём, еще в рамках религиозно-мифологического мировоззрения. «Теогония» чрезвычайно ценна объёмом представленного в ней материала, относящегося к античной религии. В этой небольшой поэме в сжатом виде содержится сводка сведений о различного вида богах, героях, прочих персонажах древнегреческой мифологии, прослеживаются генеалогические связи между ними. Всё это делает «Теогонию» Гесиода уникальным источником для изучения античной мифологии.

Основной задачей этого произведения Гесиода можно признать выстраивание всех известных ему персонажей в генетической (т.е. по сути генеалогической) связи. Само слово «*теогония*» буквально переводится как «происхождение богов». Решение подобной задачи подводило к формированию своеобразного историзма, который также пока существовал в рамках мифологии. Напомним, что сознание людей мифологической эпохи чётко не разделяло историю в привычном нам смысле и мифологические сказания, поскольку мифы о богах и героях считались рассказом о той же реальности, но более совершенной, сакральной, которая плавно перетекает в существующую в более поздние, близкие людям, профанные исторические времена. Итак, «Теогония» Гесиода в глазах древних греков архаической эпохи оказывалась не только мифологическим, но и историческим знанием.

Кроме того, *теогония* (происхождение богов) оказывается у Гесиода *космогонией*, т.е. происхождением мира. В этом явственно заметен первоначальный синкретизм мифологического мировоззрения, в котором соединяется теогоническое, космогоническое и историческое. Близость космо-

нии и теогонии имеет свой исток в том, что древнегреческие боги, о которых и ведётся речь в «Теогонии» Гесиода, по своей сути являются олицетворением природных, космических стихий. Разделение представлений о происхождении богов и эволюции мироздания (а точнее, лишение космогонического процесса теологической оболочки) произойдёт значительно позднее.

По сути, вся «Теогония» Гесиода является ответом на вопрос, заданный поэтом музам:

Всё расскажите: как боги, как наша земля зародилась,
Как беспредельное море явилось шумное, реки,
Звёзды, несущие свет, и широкое небо над нами;
Кто из бессмертных подателей благ от чего зародился...
С самого это начала вы всё расскажите мне, музы,
И сообщите при этом, что прежде всего зародилось
(Теог., 108–111, 114–115).

Нельзя не усмотреть в постановке вопроса о происхождении всего мироздания, в увлечении проблемой первоначала то, что затем приведет к космогоническим поискам первых античных философов, следовательно, зародыш философского отношения к миру, но всё же Гесиод ставит проблему первоначала ещё в исключительно мифологической, теогонической форме. Космогонический процесс связан с поколениями богов, которые сменяют друг друга. Всего выделяют, по Гесиоду, 4 поколения богов.

Изначально первым во вселенной зародился *Хаос*. Гесиод, таким образом, не говорит об извечности Хаоса, вселенная существовала и до него, поскольку он зародился именно во вселенной. Хаос не наделяется автором «Теогонии» чертами бога, вообще Хаос в античной мифологии и философии первоначально обозначал некую зияющую бездну пустого пространства. Позже Хаос стал отождествляться с изначальным состоянием мироздания, неупорядоченным и неоформленным. Первобытному Хаосу стал противопоставляться оформленный, украшенный *космос* (от греческого «космо» — «украшаю»).

1-е поколение. Боги-прародители

Вслед за Хаосом появляется *Гея*, но не говорится о том, что Гея была порождена Хаосом, произошла из него или имеет какое-то отношение к нему кроме хронологической последовательности появления. «Широкогрудая» Гея — это Земная твердь; по сути, можно рассматривать Гею как персонификацию определённой природной реальности, земли как физического тела, стихии. Как станет ясно в дальнейшем, Гея выступает в теогонии Гесиода в качестве матери-прародительницы других богов. Наряду с

Геей, появляются отдельный от неё залегающий в подземных глубинах *Тартар* (подземный мир)¹⁴ и «прекрасный», «сладкоистомный» *Эрос*. Эрос понимается как некая любовная сила, благодаря которой упорядочивается, эстетически совершенствуется мироздание, становясь космосом. Но, подчеркнем ещё раз, Гея, Тартар и Эрос генетически, по тексту Гесиода с Хаосом никак не связаны.

Однако из Хаоса рождаются «чёрная *Ночь* и угрюмый *Эреб*». От связи между Ночью и Эребом (Мраком) рождается День (*Гемера*).

Гера порождает свою противоположность — *Урана*, Небо, которое покрывает повсюду Землю. Также Гея порождает, «ни к кому не всходя на ложе», нимф и *Понт* (Море). От связи же Геи и Урана рождается *Океан*, *Фемид*а (богиня правосудия), *Мнемозина* (богиня памяти), *Япет* и *Рей*. (Не станем перечислять здесь всех зачастую чудовищных детей богов-прародителей). Наконец, после всех них рождается *Крон*. Гея (Земля как женское начало) и Уран (Небо — мужское начало), таким образом, выступают в качестве архетипической изначальной супружеской пары, порождающей последующие поколения существ.

2-е поколение. Боги-титаны

По словам Гесиода, Уран возненавидел своих детей из-за их ужасного облика и заточил их в недра родительницы-Геи, не давая им появиться на свет, что доставляло Гее невыносимые страдания. В результате Гея, изготовив железный серп, предложила своим детям с помощью этого орудия отомстить мучающему её супругу, Урану. Только Крон из их числа согласился отомстить своему отцу. Вскоре с помощью подаренного ему Геей серпа, он осклапает Урана и лишает его мужской силы. Из крови, пролитой при этом, появились *Эриннии* и *Гиганты*. Отрубленный же мужской орган Урана, попав в море и окружённый пеной, породил у острова Кипр «пенорождённую» *Афродиту* (Киприду), богиню любви и красоты.

Власть переходит к детям Урана и Геи — 2-му поколению богов — титанам. Обычно слово «*титаны*» производят в древнегреческом языке от глагола «простирать», поскольку они якобы простёрли руку, посягнули на власть своего прародителя.

Детям, на свет порождённым Землёю, название Титанов
Дал в поношение отец их, великий Уран-повелитель.
Руку, сказал он, простёрли они к нечестивому делу
И совершили злодейство, и будет им кара за это.

(Теог. 207–210)

¹⁴ Мир, согласно Гомеру и Гесиоду, подразделялся на 3 части: Небо, Земля и Подземный мир (Тартар). Они располагаются на равном расстоянии между собой, которое Гесиод наивно определяет в 9 дней полёта медной наковальни.

Всего традиция насчитывает 6 братьев и 6 сестер, титанов и титанид, вступивших в брак между собой¹⁵. Главой поколения Титанов и правителем мира стал «нечестивец» Крон, взявший себе в супруги свою сестру Рею. Этимологически имя Крона (Кроноса) связывается с персонификацией времени (Хроноса), вечной изменчивости в мироздании. Также прослеживается связь Кроноса с циклом сельскохозяйственных работ, не случайно жатву древние греки называли «крония» (напомним, что именно серпом, орудием жатвы, Крон лишил Урана власти и силы). Во времена правления Крона рождаются, правда, без его прямого участия *Обман, Сладострастие, Старость, Голод, Скорбь* и прочие божества, персонифицирующие по большей части порочные и тягостные для человека состояния и ощущения.

Крон, сочетавшись браком с Реей, порождает *Гестию* (богиню очага), *Деметру* (богиню плодородия), *Геру, Аиду* (будущего бога подземного мира), *Посейдона*, и, наконец, *Зевса*. Каждого из рождаемых Реей отпрысков Крон пожирал, опасаясь, что они смогут в дальнейшем его низложить, поскольку Уран предсказал, что Крону суждено быть свергнутым собственным сыном. Разумеется, Рея глубоко страдала, видя судьбу рождаемых ею детей.

Наконец, когда на свет появился младенец-Зевс, Рея (по совету Урана и Геи) пошла на хитрость, она завернула в пелёнки камень и поднесла его Крону, который проглотил его, думая, что поглощает своего очередного ребёнка. Рождённый младенец же был спрятан на острове Крит в труднодоступной пещере, вскармливаясь молоком коз. Когда Зевс возмужал, с помощью хитрости удалось сделать так, что Крон изверг из себя целыми и невредимыми всех проглоченных ранее своих сыновей и дочерей¹⁶. Зевс совместно с братьями и сестрами освобождают заточённых Кроном Уранидов, и те вручают Зевсу гром и молнию как знак верховной власти над миром. Далее происходит ожесточённая борьба между титанами и поколением Зевса, в которой Зевс вместе со своими братьями и сёстрами одерживает победу. Крон и другие титаны были навечно в наказание заточены вглубь земли. Зевс же был окончательно признан главой над всеми богами:

После того, как окончили труд свой блаженные боги
И в состязанье за власть и почёт одолели Титанов,
Громогремящему Зевсу, совету Земли повинуюсь,
Стать предложили они над богами царём и владыкой.
Он же уделы им роздал, какой для кого полагался

(Теог. 881–885).

¹⁵ Титаны: Океан, Кей, Крийос, Гиперион, Япет, Кронос. Титаниды: Тийя, Тетиды, Рея, Фемиды, Мнемозина, Феба.

¹⁶ Однако первым Крон изверг камень, который проглотил, полагая, что поедает Зевса. Этот камень почитался древними греками как «туп Земли» (омфал) и находился в Дельфийском святилище.

3-е и 4-е поколения богов

К третьему поколению богов относятся сыновья и дочери Крона, одержавшие победу над титанами (Зевс, Аид, Посейдон, Гера и др.). Аид и Посейдон были сосланы с Олимпа, поскольку им в удел были даны Аиду — загробный мир (Тартар), а Посейдону — морская стихия. 4-е поколение богов составили дети самого Зевса и его жён, главной из которых (но не единственной) была Гера. Так, матерью *Афины* стала богиня мудрости *Метид*а. Причём, Гесиод пишет, что Зевс поглотил Метиду («отправил к себе в чрево»), а затем их дочь Афина родилась из головы самого Зевса. Детями Зевса от Геры были *Арес*, *Геба*, *Гэфест*; от титаниды *Лето* детьми Зевса были *Аполлон* (бог искусства) и *Артемид*а (богиня охоты). Также от Зевса были рождены множество групп малых божеств: *хариты*, *музы*, *куреты*, *мойры*, *оры* и др., которые в число олимпийских божеств уже не включались.

Наряду с описанием собственно теогонии, т.е. происхождения богов, Гесиод уже в поэме «Труды и дни» пишет о смене эпох, «веков», связанных с чередованием поколений людей. Таким образом, и здесь мы можем заметить тяготение Гесиода к стихийному мифологическому по своим основам историзму. Причём этот историзм остаётся в рамках распространённого в древних цивилизациях циклического понимания времени и исторического процесса. Отметим, что у Гесиода циклическое историческое миропонимание принимает форму регрессивной картины истории человечества. Существование людского рода сопровождается общим ухудшением состояния мироздания и этических качеств людей. Всего Гесиод насчитывал 5 сменяющихся поколений людей:

1. **Золотое (Золотой век).** Это первое поколение людей, созданное богами ещё при владычестве Крона. Жизнь этого поколения была радостна и беспечальна. Земля сама, без всяких усилий приносила обильный урожай, поэтому люди трудились лишь по своему желанию. Люди золотого века не знали старости, и умирали среди пиров и наслаждений, «будто объятые сном». После смерти представители этого поколения людей, по словам Гесиода, были превращены в низших божеств — «наземельных», «благостных» *демонов*, основная задача которых заключалась в том, чтобы охранять последующие поколения людей и давать им блага:

Зорко на правые наши дела и неправые смотрят.

Тьмою туманной одевшись, обходят всю землю, давая

Людям богатство. Такая им царская почестъ досталась

(Труды и дни. 124–126).

2. **Серебряное (Серебряный век).** Жизнь людей этого поколения уже была отягощена болезнями, тяжким трудом и бедствиями. До старости человек возрастал неразумным ребёнком, а взрослая жизнь их про-

ходила быстро. Будучи неразумными и одержимы гордыней люди Серебряного века...

...бессмертным служить не желали,
Не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам,
Как по обычаю людям положено. Их под землёю
Зевс-громовец сокрыл, негодуя, что почестей люди
Не воздавали блаженным богам, на Олимпе живущим.
После того как земля поколение и это покрывала,
Дали им люди название подземных смертных блаженных,
Хоть и на месте втором, но в почёте у смертных и эти
(Труды и дни. 135–142).

3. Медное (Медный век). Представители 3-го поколения людей, по словам Гесиода, отличались силой и воинственностью, легко прибегали к насилию. Жизнь «медных» людей постоянно сотрясали конфликты и войны. Именно из меди были сделаны их жилища и доспехи (Гесиод подчеркивает, что люди этого поколения ещё не знали железа). В конечном итоге, люди медного века погибли от своей же собственной силы, как таинственно замечает Гесиод.

4. Героическое поколение (век героев). Четвёртое поколение людей оказалось лучше тех, которые жили до него. Однако отличавшиеся храбростью, благородством и правосудием герои-полубоги погибли в многочисленных войнах (под Фивами после изгнания Эдипа, под Троей в ходе 10-летней войны и после возвращения с троянской войны). Оставшихся в живых героев, по уверениям Гесиода, Зевс перенёс к границам Земли, на острова блаженных, дав им пропитание и жилища, отдельно от смертных.

5. Железное (Железный век). Последний, пятый по счёту, железный век — это мир вражды, распада космических и социальных связей, время, когда «правду заменил кулак», дети становятся враждебны отцам, презираются все нравственные ценности и пр. Жизнь людей железного века тяжка, полна страданий и бедствий, тягостный труд не приносит благосостояния. В жизни преуспевают злодеи, вероломные нарушители клятв, лжецы. Постоянно за людьми ходит Зависть, а Стыд и Совесть покинули мир людей и отлетели в мир богов. Однако Гесиод, судя по некоторым фрагментам, все же надеялся на восстановление в дальнейшем более справедливого состояния мира и общества в духе космического циклизма в понимании исторических событий.

Развернутой характеристики того или иного бога текст сочинений Гесиода почти не содержит, он ограничивается, как правило, конспективным изложением запечатленных в мифах событий, располагая их в том порядке, который он считал согласно хронологическому-генеалогическому принципу истинным. Из разрозненных характеристик, относимых Гесиодом к Зевсу,

можно сказать, что образ этого главы олимпийских богов предстаёт грозным, величественным, лишённым тех снижающих юмористических черт, которые можно найти у Гомера. Зевс изображается промыслителем всех дел во вселенной, от которого зависит всё существующее, для которого все возможно. Всё происходящее в жизни человека в конечном итоге определяется Зевсом:

Слава ль кого посетит, неизвестность ли, честь иль бесчестье —
Всё происходит по воле великого Зевса-владыки.
Силу бессильному дать и в ничтожество сильного свергнуть,
Счастье отнять у счастливого, безвестного вдруг возвеличить,
Выпрямить сгорбленный стан или спину надменному сгорбить —
Очень легко громовержцу Кронида, живущему в вышних.

(Труды и дни, 3–8)

Никто не может избежать того, что определено Зевсом (там же, 106), даже понять и предугадать решения Зевса не всегда возможно, к тому же, они могут быть изменчивы и зависеть от поведения человека:

Впрочем, изменчивы мысли у Зевса-эгидодержавца,
Людам, для смерти рождённым, в решения его не проникнуть

(Там же, 483–484)

Зевсу неотъемлемо присущи *Мощь* и *Сила*, представляемые у Гесиода в качестве отдельных существ, неразлучно сопровождающих Зевса:

Силу и Мощь родила она¹⁷ также, детей знаменитых,
Нет у них дома отдельно от Зевса, пристанища нету,
Нет и пути, по которому шли бы не следом за богом;
Но неотступно при Зевсе живут они тяжкогрящем

(Там же, 384–387).

Зевс выступает также как воплощение мудрости, благодаря его связи с Метидой, изначальной богиней мудрости, как мы упоминали выше, проглоченной Зевсом. Глава олимпийцев, «многосведущий в знаниях вечных», обладает полным знанием о происходящем, от него невозможно что-либо скрыть. Впрочем, сам Гесиод изображает удачный пример обмана Громовержца со стороны богоборца Прометея.

Интересным моментом является упоминание в тексте «Теогонии» неких концов и начал, которые помещаются в загробном мире — Тартаре. Считается, что все боги, в том числе и Зевс, трепещут перед этими таинственными силами, которые выше самих богов и определяют их существ-

¹⁷ Сила и Мощь были рождены *Завистью*.

ование. Скорее всего, эти *концы и начала*, страшные и мрачные, воплощают роковую необходимость, высший принцип бытия, которому вынуждены повиноваться даже могущественные боги.

Чрезвычайно важной в поэмах Гесиода следует признать тему взаимоотношений людей и богов, взятую в этико-правовом аспекте. В «Трудах и днях», пронизанных проповедью пафоса добродетелей труда и умеренности, практическая ориентация на следование правосудию и нормам обыденной нравственности выступает чрезвычайно ярко. Сам Гесиод осознавал, что живёт в мире, где правда торжествует далеко не всегда, где почёт часто достаётся в удел негодяю, где сильные чувствуют себя вправе творить насилие над слабыми (чему посвящается включённая в текст «Трудов и дней» басня о ястребе и соловье). Человек, не находящий справедливости в повседневной реальности, пытается её найти в мире божественном, выражая уверенность, что в конечном итоге боги покажут неправосудных правителей, порочных людей и преступников.

Гарантией осуществления правосудия и торжества справедливости Гесиод признаёт всеведение и всемогущество Зевса. Именно Кронид воздаст по заслугам всем несправедливым и покарает их. Боги, невидимо присутствуют среди людей в каждый момент и замечают все неправосудные, порочные их поступки, карая за них впоследствии. «Три мириады» божеств посланы Зевсом на Землю для наблюдения за всеми поступками и помышлениями людей:

... Людей земнородных они охраняют,
Правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят
По миру всюду они, облечённые мглой туманной.

(Труды и дни, 253–255).

Также значительную роль в контроле за соблюдением людьми правосудия играет богиня Справедливости *Дике*. По уверениям Гесиода:

Если неправым деяньем её оскорбят и обидят,
Подле родителя-Зевса немедля садится богиня
И о неправде людской сообщает ему...

(там же, 258–260),

после чего Зевс принимает меры для наказания нечестивцев. Особое внимание привлекает Гесиод к карающей функции Зевса в отношении царей, творящих несправедливый суд. За неправосудие и греховность одного человека (не обязательно правителя) бог посылает кары (голод, чуму, бездетность и пр.) всему народу, среди которого находится нечестивец¹⁸.

¹⁸ Вспомним, что на Фивы был послан мор в наказание за то, что в пределах этого полиса находился и, более того, был сделан царём, Эдип, убивший своего отца и женившийся на

Жизнь человека отличается от существования животных тем, что звери не ведают правды, пожирая друг друга; человек же должен подчиняться установленным Зевсом законам, подразумевающим следование правде. Только тех, кто блюдет правду и справедливость, вознаграждает Зевс, а тем, кто этим пренебрегает, не уйти от наказания.

Даже боги под страхом кары должны говорить только правду и соблюдать справедливость. Гесиод рассказывает, что для богов существует самая страшная клятва — водой Стикса, подземной реки, опоясывающей загробный мир. Нарушение каким-либо богом справедливости, ложная клятва, влечёт за собой временное его изгнание из сонма олимпийцев.

Если, свершив той водой возлияние, ложною клятвой
Кто из богов поклянётся, живущих на снежном Олимпе,
Тот бездыханным лежит в продолжение целого года.
Не приближается к пище — к амвросии с нектаром сладким,
Но без дыханья и речи лежит на разостланном ложе.
Сон непробудный, тяжёлый и злой, его душу объёмлет.
Медленный год протечёт — и болезнь прекращается эта.
Но за одною бедою другая является следом:
Девять он лет вдалеке от бессмертных богов обитает,
Ни на собрания, ни на пиры никогда к ним не ходит.
Девять лет напролёт. На десятый же год начинает
Вновь посещать он собрания богов, на Олимпе живущих
(Теог. 793–804).

Божественный закон предписывает человеку добродетельное и праведное поведение в повседневной жизни. К злу и пороку, как пишет Гесиод, ведет очень короткий путь, который кажется большинству людей соблазнительным. Однако дорога к добродетели тяжка и трудна, но она ведёт «в гору», ввысь, а не к гибели. Боги, по уверению Гесиода, отделили добродетель от людей для того, чтобы путь к ней был длительным и сопровождался нравственным совершенствованием человека, которое угодно богам:

Зла натворить, сколько хочешь, — весьма немудрёное дело.
Путь не тяжёлый ко злу, обитает оно недалёко,
Но добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога,
И трудновата вначале. Но если достигнешь вершины,
Лёгкой и ровною станет дорога, тяжёлая прежде
(Труды и дни, 287–292).

собственной матери. Также «Илиада» Гомера начинается с описания мора, посланного Аполлоном на ахейцев, за нечестивое разорение ими храма в его честь.

Одной из главных добродетелей, освящённых богами, Гесиод считает трудолюбие. Для крестьянина, которым по сути и являлся Гесиод, этическая ценность монотонного, однообразного сельского труда была очень высокой, тем более, что именно от трудолюбия зависело само благополучие и существование крестьянина и его семьи, как это постоянно показывает Гесиод в «Трудах и днях». Труд — одна из обязанностей человека, наложенных на него богами. Соответственно, работающий в поте лица приятен богам, а бездельник считается нарушителем божественных установлений. Боги негодуют на тех, кто подобно трутню, праздно проводит свою жизнь, питаясь плодами работы других (там же, 306). Для того, чтобы побудить людей трудиться, боги, как пишет Гесиод, скрыли от смертных источники пищи (там же, 42), что и заставляет людей постоянно трудиться, добываясь себе пропитания и благосклонности богов. Необходимость труда была наказанием, посланным Зевсом людям, за то, что они воспользовались данным им Прометеем против воли главы богов огнём. Соответственно, люди должны работать всю свою жизнь¹⁹; накопление богатств и зажиточность в целом одобряется Гесиодом также как угодные богам. Во всём этом явственно заметны черты обыденного мировоззрения, которые имеют уже большее влияние, чем собственно религиозно-мифологическое мировоззрение.

Соображениями практической пользы пронизаны советы Гесиода, касающиеся совершения обрядов, принесения жертв и пр. Благочестие ни в коем случае не должно вести к убытку в делах и чрезмерной потере нужного для труда времени. Гесиод советует приносить жертвы богам сообразно достатку, без чрезмерных трат. В той или иной степени каждое действие предпринимаемое человеком, должно сопровождаться мысленной молитвой богам и жертвами им. Причём, цель подобной благочестивости весьма приземлена и практична, что сразу поражает некоторым диссонансом, резко снижая возвышенное восприятие текста:

Кроме того, возлиянья богам совершай и куренья,
Спать ли идёшь, появление ль священного света встречаешь,
Чтобы к тебе относились они с благосклонной душою,
Чтоб покупал ты участки других, а не твой бы — другие
(Там же, 338–341).

Вместе с тем «Труды и дни» наполнены множеством предписаний, которые сейчас кажутся простым суеверием, однако для Гесиода имели весьма большое значение в плане взаимоотношения с богами ради завое-

¹⁹ В некоторой мере можно здесь усмотреть у Гесиода воззрения весьма близкие протестантской трудовой этике с её ценностями аскетизма, трудолюбия, надеждой на благорасположение Бога (предызбрание) и пр.

вания их благосклонности. Также значительное место занимает у Гесиода нумерология счастливых и несчастливых дней, которой посвящена заключительная часть «Трудов и дней».

Мы можем заметить, что Гесиод, находится ещё в целом в рамках религиозно-мифологического мировоззрения, полностью доверяя всем мифологическим сказаниям и не высказывая критических суждений о сообщаемом в мифах. Однако существует ряд обстоятельств в отношении к мифам и религии у Гесиода, которые исподволь подрывают устойчивые позиции религиозно-мифологического мировоззрения у него. Первой из них, как уже отмечено нами, является его обыденная приземлённость. Гесиод смотрит на приключения богов и происшествия в мире олимпийцев глазами трезвого прагматика. Всё чудесное, о чём он повествует, напрямую не относящееся к практической пользе, существует для него почти как сказка, красочный рассказ.

Второй чертой, свойственной мировоззрению Гесиода, которая напрямую подготавливает переход к философскому рассмотрению религии, можно считать стремление к упорядочиванию, рационализации мифологического материала. Гесиод всячески пытается расположить богов и героев мифологии в строгом порядке, чётко показав генеалогические и иерархические связи между ними. Всё это приводит к увеличению рационального начала в усвоении мифов. Пока разум не сомневается в том, что сообщается в мифах; но требует большей ясности и упорядоченности. Эллинский разум в сочинениях Гесиода взрослеет и уже готовится выйти за рамки религиозно-мифологического мировоззрения. Чрезвычайно важной для философии также следует признать постановку проблема первоначала, пусть даже и в мифологической, генетической форме.

Семь мудрецов. В зарождении древнегреческой философии значительное место занимают так называемые 7 мудрецов, к числу которых причислялись лица, прославившиеся своей политической деятельностью, изобретениями, изречениями. Точного списка семи мудрецов не существует, он отличался вариативностью у различных авторов. Как правило, в этот список включались: **Фалес Милетский, Солон Афинский, Периандр Коринфский, Питтак Митиленский, Клеобул Линдский, Хилон Спартанский, Биант Приенский.** Краткие изречения (*гномы*), приписываемые этим мудрецам, выражали суть эллинского этического самосознания, пока существующего в основном на обыденно-практическом уровне житейских рекомендаций: «Ничего слишком», «Мера важнее всего», «Пусть язык не опережает мысли» и пр.

Высказываний, относящихся к религии и божественному, у семи мудрецов немного, и в основном они соответствуют обыденному мировоззрению. Благоразумный человек должен проявлять благочестие, в соответствии с традицией признавать существование богов и почитать их. Суждения относительно богов, высказываемые семью мудрецами, чрезвычайно

просты, если не сказать примитивны²⁰. Так, Биант советует говорить о богах, что они есть; причём не ставится вопрос, а действительно ли существуют боги. Он же утверждал: «Что удастся хорошего, то, считай, от богов». Когда Бианта некто спросил, что такое благочестие, он не ответил. Задавший вопрос спросил Бианта, почему тот молчит. Биант ответил ему: «Потому что ты спрашиваешь не о своём деле»²¹. Хилон призывал не перечить гаданиям. По сути, ни один из семи мудрецов (за исключением Фалеса) не поднял вопроса о сути божественного и, таким образом, не смог покинуть рамок обыденных представлений относительно религиозных вопросов.

²⁰ Исключением в этом, как и по другим вопросам, является Фалес Милетский, о котором будет речь в следующей главе.

²¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1998, с. 81.

Глава 2

Религия в учении первых греческих философов (Ионийская и Элейская школы)

Как известно, собственно первой персоналией, с которой начинается античная (и соответственно, европейская) философия выступает **Фалес Милетский**. Именно с ним связывается качественный скачок, породивший феномен философской мысли, и отделивший её от предфилософской мудрости. Напомним, это связывается, во-первых, с тем, что именно Фалес первым стал интересоваться изучением природы, в то время как прочие мудрецы сосредотачивались исключительно на этической проблематике. Поэтому Фалес может считаться родоначальником европейской науки, в частности физики и математики, как на это указывал ещё Аристотель. Во-вторых, Фалес, в отличие от других мудрецов, начал впервые прибегать к доказательству, не ограничиваясь лишь высказыванием какой-либо мысли, но стараясь всегда её обосновать, аргументировать.

Итак, с фигуры Фалеса обычно начинают отсчитывать существование античной философии¹, когда она, появившись как особое духовное образование, как та форма общественного сознания, которой ранее не существовало, отделилась от мифологии и в дальнейшем всё более и более отстранялась от неё. Философы начали критически переосмысливать мифы, стараясь не просто, как это делал, например, Гесиод, внести рационализирующее начало в саму ткань мифологии, а пытаясь представить картину мира по большей части, или даже полностью, основывающуюся исключительно на разуме, и свободной от преобладания мифологической традиции. Древнегреческие философы начали противопоставлять себя сочинителям мифов — *мифографам*, утверждая, что только средствами философии может быть получено истинное знание о мире. Общеизвестно высказывание о том, что античная философия в первое время своего существования развивалась «от мифа к логосу», постепенно переходя от основан-

¹ Сам Фалес и его ближайшие последователи не знали слова «философия», которое было введено примерно через 150 лет Пифагором, первым назвавшим себя философом, а свои занятия философией.

ного на традиции и фантастическом вымысле мифологического объяснения к объяснению логико-понятийному; рациональному.

Известный российский историк философии А. О. Маковельский в предисловии к собранию переведённых им фрагментов досократиков² противопоставляет традиционную в научной среде точку зрения на размежевание античной философии и религии воззрениям С. Н. Трубецкой, выраженным в его труде «Метафизика в древней Греции». В то время как большинство исследователей полагает, что философия постепенно освобождалась от религиозного содержания, всё более от него дистанцируясь; Трубецкой считал, что все основные идеи античной метафизики уже заключались в первоначальных религиозных воззрениях эллинов. По мнению С. Н. Трубецкой, вся древнегреческая философия (даже в наивысшем своём проявлении — системах Платона и Аристотеля) представляет собой лишь раскрытие изначально им свойственного религиозно-мифологического мировоззрения. Поэтому не случайно, что в своей названной выше работе Трубецкой много внимания уделяет метафизическому содержанию религиозных представлений эллинов, утверждая, что именно в религии заключается первоначальная метафизика каждого народа³.

Несомненно, развитая античная мифология оказала значительное влияние на становление философии. В первую очередь это проявляется в наличии у мифологии *объяснительной функции* («Почему что-либо происходит?»), пусть даже и выражаемой наивными средствами. Также уже в недрах мифологии возникает и заимствуется в дальнейшем философией *вопрос о первоначале*, который, как мы видели, существовал уже у Гесиода. Однако с появлением философии постановка проблемы первоначала существенно трансформируется. Для мифологического сознания в духе господствующего политеистического анимизма вопрос о первоначале принимал генетическую форму («Кто породил всё существующее?»). Философия же заменила главенствующий в мифологии генетический принцип на субстанциальный («Из чего всё произошло?»), пытаясь найти то начало, как правило, материальное, к которому восходит существование всех бытийствующих объектов со всем многообразием их качеств. Также один из исследователей античной философии (Барнетт) полагал основную заслугу первых философов в том, что они заменили космогоническую тематику, главенствующую в мифологический период, на тематику космологическую, т.е. поставили вопрос о том, что есть сейчас, не пытаясь строить гипотезы о том, как всё возникло.

Кроме того, образ прародителя в мифах наделён личностными чертами, субстанциальное же начало, которое философами бралось за первоначало, выступает как безличное, лишённое почти всех антропоморфных

² См. Досократики. Минск. 1999 г., с. 46–47.

³ С. Н. Трубецкой. Метафизика в древней Греции. М. 2010, с. 49.

черт, которыми были наделены эллинские боги. То, что античные божества являлись персонификацией определённых природных явлений, процессов и качеств (да и сами включались в природный универсум, подчиняясь природным законам), во многом облегчало переход к изучению самих природных объектов, в ходе которого они постепенно лишались сакральности и божественного ореола.

Как известно, античная философия зародилась в Ионии, области Малой Азии, в которой были основаны колонии греческих поселенцев, достигшие к VII–VI вв. до н.э. цветущего состояния. В первую очередь это относится к городам Милет и Эфес, в которых жили основные представители ионийской философии, о которых мы будем говорить в этой главе. Появлению философии именно в этой части античного мира способствовало то, что Иония находилась на средоточии торговых путей, ведущих с Запада на Восток. Соответственно, ионийские купцы (а первый философ Фалес также некоторое время был торговцем) совершали поездки в Египет и Вавилонию, расширяя свой кругозор и впитывая накопленные в древневосточных странах научные и мистико-религиозные знания. Эти новые для ещё молодой античной цивилизации знания в соединении с высокой пассионарностью эллинского этноса и создавшимися достаточно свободными условиями для самореализации, для проявления свободомыслия содействовали появлению и расцвету первоначальной философской мысли.

Напомним, что первых античных философов называли *физиками* за то, что они основное внимание уделяли изучению природы (*фюзиса*), в целом, совпадающей с космосом и всем универсумом. Первых греческих философов, живших в Ионии, занимала преимущественно проблема первоначала, из которого всё происходит (*архе*). На роль такого первоначала, как правило, претендовали 4 стихии: земля, вода, огонь, воздух. Сам набор этих первоначал указывает на господство наивной стихийно-материалистической тенденции во взглядах первых античных философов. Религиозные и теологические вопросы не находились в центре внимания представителей ионийской философии. Упоминания о богах в дошедших до нас фрагментах из этих мыслителей фрагментарны, причём чрезвычайно трудно, а порой и просто невозможно отделить действительно высказанные этими философами положения от приписанных им в последующем.

Фалес (640–545 гг. до н.э.). Как уже сказано выше, у истоков античной философии и науки стоит Фалес Милетский. Он всегда включался древними авторами в список семи мудрецов, но вместе с тем осуществил переход на принципиально новый, более высокий уровень осмысления мироздания. Именно Фалес первый начал исследовать природу и мудрствовать без какого-либо практического интереса, в отличие от прочих мудрецов. Фалес прославился как первый древнегреческий математик (теорема Фалеса, измерение высоты египетских пирамид), астроном (предсказа-

ние солнечного затмения), физик и натурфилософ (размышления о природе и первоначале). Последующее развитие античной и европейской в целом науки во многом было основано на тех идеях и методологических догадках, которые были выдвинуты Фалесом. Обращаясь к доказательному, основанному на аргументативной базе, изучению природы, Фалес положил начало объяснению сферы природы из неё самой, без привлечения сверхъестественных божественных начал.

Напомним, что основным тезисом Фалеса Милетского, составлявшим суть его философского учения, было утверждение о воде как изначальной сущности мира, его первоначальной субстанции. По сути, вода, материальная стихия, наделяется свойствами божественного первоначала, от которого всё берет свой первоисток. Давно замечено, что постулирование именно воды в качестве первоначала во многом определялось ранними мифологическими представлениями о божестве Океане как прародителе всего сущего, что находит отражение, например у Гомера⁴.

Фалес был первым мыслителем, который начал размышлять о душе, т.е. положил начало философской психологии. Он впервые стал понимать душу как движущее начало по отношению к телу. Именно наличие души в живом теле позволяет животному организму проявлять активность и передвигаться, когда же душа покидает тело (во сне или после смерти) тело остаётся недвижимым. Однако Фалес замечал, что многие физические тела также обладают движущей силой: магнит притягивает или отталкивает железо, янтарь притягивает пушинки и пр. Из этого Фалес делает вывод о наличии души и у этих признаваемых ныне неодушевлёнными тел. Отсюда понятна мысль Фалеса о том, что вся природа одушевлена и мир полон демонов, низших божеств. Здесь размышления Фалеса как философа и натуралиста накладываются на ещё не изжитые у него и людей его времени сильные пережитки мифологического представления о наличии в мире бесчисленного множества божеств и духов. Наивный мифологический анимизм начинает переходить в философии Фалеса в учение *гилозоизма* и *панпсихизма*, подтверждение чего мы и находим в высказывании родоначальника философии о мире, полном демонов. Также, есть утверждения поздних античных авторов о том, что именно Фалес первый объявил душу бессмертной, но скорее всего, эта точка зрения на душу была принята ещё до Фалеса.

Некоторые античные авторы в духе позднейшей традиции говорят о том, что Фалес выдвинул учение о божестве как мировом «уме космоса». Влагу, из которой всё происходит, пронизывает божественная сила, приводящая воду и все сущее в движение. Цицерон в трактате «О природе богов» также утверждал, что Фалес считал бога умом, который все создал из воды⁵.

⁴ «Предка богов Океана проводить и мать Тефию» (Ил. XIV, 201)

⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Т.1., М. 1989 г., с. 114.

Как одному из семи мудрецов Фалесу принадлежат краткие высказывания (гномы), некоторые из которых относятся к пониманию божественного. В труде Диогена Лаэртского мы можем найти ряд приписываемых Фалесу изречений по теологической проблематике:

Древнее всего сущего — бог, ибо он не рождён.
Прекраснее всего — мир, ибо он творение бога⁶.

Если эти изречения действительно принадлежат Фалесу, то перед нами первое в истории европейской философии высказывание в духе креационизма, теории о творении мира богом. Также в данных изречениях делается заявка на монотеистическое понимание бога, причём постулируется изначальность бога, его нерождённость. Тем самым преодолевается мучивший Гесиода и мифографов вопрос о теогонии, происхождении и родословной богов. Однако ряд исследователей (в их числе А. Ф. Лосев) сомневаются в том, что приведенные выше изречения принадлежат Фалесу, настолько они расходятся с общим мировосприятием и строем мысли эпохи Фалеса. Тем более, труды авторов классического периода (в частности, Платона и Аристотеля) не содержат упоминания о подобных воззрениях Фалеса. Эти изречения, скорее всего, были приписаны Фалесу уже в начале новой эры, когда и создавал свой труд Диоген Лаэртский (возможно, не без влияния распространявшегося христианства). В отрывке Апония содержится утверждение, что посредством геометрического искусства Фалес первым догадался о существовании Творца вселенной⁷. Божественное Фалес рассматривает как то, что непременно связано с вечностью и бесконечным. Когда его спросили о том, что божественно, он ответил — «То, что не имеет ни начала, ни конца». Также Фалес полагал, что от богов ничто не остаётся сокрытым, ни одно дурное человеческое дело или помышление⁸.

Также о Фалесе сохранился следующий, исторически, впрочем, мало достоверный рассказ. Когда однажды Фалеса спросили, что он может сказать о богах, он взял время для размышления, а затем несколько раз просил отсрочки для ответа. Наконец, он заявил, что ничего не может сказать о богах, поскольку это превышает возможности человеческого ума⁹. Таким образом, если принимать на веру данный рассказ о Фалесе, можно считать этого философа первым агностиком в религиозных вопросах. Но остальные известия о Фалесе не дают оснований для подобной трактовки. В целом отношение основоположника античной философии к божественному оставляет много вопросов и неясностей.

⁶ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1998, с. 65.

⁷ Фрагменты ранних греческих философов. Т.1., М. 1989, с. 114–115.

⁸ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1998, с. 65.

⁹ Тертуллиан. Апология, 46.

Анаксимандр и Анаксимен. Продолжателями традиций милетской школы, заложенных Фалесом, стали Анаксимандр, ученик Фалеса, и ученик самого Анаксимандра Анаксимен. Их также преимущественно занимала натурфилософия и проблема архе (первоначала), рассматриваемая исключительно в физическом аспекте. Специальных рассуждений по теологическим вопросам и религии мы у них (в сохранившихся отрывках и известиях об этих философах) не найдём. Сам дух мышления Анаксимандра и Анаксимена явственно указывает на тенденцию поиска естественно-го объяснения всего существующего, всех природных явлений без апелляции к божественному. Таким образом, происходит чрезвычайно важная для развития науки *элиминация всего сверхъестественного*; всё сущее объясняется исключительно из него самого с помощью поиска закономерностей, ему присущих. Несмотря на всю наивность многих объяснений, даваемых этими мыслителями, нельзя не заметить, что они основаны на поразительных научных догадках¹⁰, предполагающих, что божественному, чудесному уже нет места в мире, а всё происходит по безличной необходимости. Не случайно Августин в труде «О граде Божием» упрекал Анаксимандра в том, что он в своей космологии «ничего не уделяет Божественному уму»¹¹. У Анаксимандра и Анаксимена происходит *десакрализация мироздания*, и теперь молния оказывается не перуном Зевса, а всего лишь «быстрым движением твёрдого и плотного воздуха»¹².

Упоминания о божественном в известиях античных авторов об Анаксимандре и Анаксимене случайны. Как известно, Анаксимандр выдвинул положение об *апейроне* (беспределном) — бескачественном начале всего сущего. Все конкретные явления и объекты выделяются из апейрона, а затем возвращаются в него. Наряду с господствующей интерпретацией апейрона как первичного материального начала допускается и теологическое истолкование этого понятия как божественного первоначала, благодаря которому всё начинает существование. Также вполне возможно предположить, что апейрон является верховным источником необходимости, управляющей миром и заставляющей рано или поздно все вещи вновь вливаться в апейрон. Кроме того, вечный и бесконечный апейрон обладает беспредельной, поистине божественной, творческой силой, которая создает мир множество раз. На то, что бесконечный апейрон понимался Анаксимандром как божественное начало, указывал Аристотель в «Физике» при рассмотрении проблемы бесконечности: «И оно (первоначало. — М. Г.) божественно, ибо бессмертно и неразруσιμο, как говорит Анаксимандр и большинство физиологов»¹³.

¹⁰ Так, Анаксимандр выдвинул предположение о том, что жизнь зародилась в воде, и человек произошёл в результате эволюции от другого вида животных, по его мнению — от рыбы.

¹¹ Августин «О граде Божием» (VIII, 2).

¹² Досократики (сост. А. Маковельский) Минск, 1999, с. 111.

¹³ Аристотель. Сочинения в 4 т. М. т.3., 1981 г., с. 111 (203 b 15).

Вместе с тем античные источники сообщают, что Анаксимандр допускал существование рождённых богов, под которыми однако имел в виду природные явления — небосводы (по Аэцию)¹⁴. Цицерон в диалоге «О природе богов» упоминает о том, что Анаксимандр признает появление и исчезновение богов, и что богами он считает миры, которые периодически возникают и исчезают вполне в духе принятого в античной философии циклизма¹⁵. Естественно, это противоречит учению о вечности божеств, но, мы можем вспомнить о том, что и античные боги традиционной мифологии тоже были рождены.

Ученик Анаксимандра **Анаксимен** вернулся к поиску первоначала из 4 традиционных стихий и объявил таковым воздух, поскольку он представлялся бесконечным, всеобъемлющим. Благодаря сгущению воздуха (аэра) образуются все существующие тела. В том числе из воздуха возникают и боги. По свидетельству Ипполита («Опровержение ересей») и Августина («О граде Божиим»), согласно Анаксимену, собственно не отрицавшему существования богов, не богами создан воздух, а наоборот, боги образованы из воздуха и также обязаны ему своим существованием. Как видим, натуралистическая, материалистическая в своей основе, тенденция первых греческих мыслителей, находит здесь чрезвычайно последовательное выражение. Цицерон сообщает, что Анаксимен напрямую считал воздух богом в силу безмерности и бесконечности воздуха, а также и того, что все происходит из него¹⁶.

Чрезвычайно интересным и значимым мыслителем, с одной стороны, сохранившим проблемное поле милетской философии (поиск первоначала), но одновременно, с другой стороны, существенно способствовавшим выходу философии на новые рубежи был эфесец **Гераклит** (середина — конец VI в. до н.э.)

Как известно, Гераклит происходил из знатного рода, однако отказался от царского венца и вёл уединённую жизнь в лесах, лишь изредка приходя в город. Гераклит был прозван «плачущим философом»; он полагал, что все дела людей настолько жалки, что над ними стоит лишь плакать. Гераклит написал сочинение с традиционным для философов-физиков названием «**О природе**», из которого до нас дошло большое число фрагментов в цитатах у более поздних авторов. Известно, что этот труд Гераклита состоял из трёх частей: 1. О вселенной, 2. О государстве, 3. О божестве. Как видим, размышления по теологической проблематике настолько занимали философа-эфесца, что он посвятил им значительную часть своего труда. К сожалению, мы сейчас не можем в точности установить, какие фрагменты Гераклита относятся именно к этой части его произведения.

¹⁴ Досократики (сост. А. Маковельский) Минск, 1999, с. 107.

¹⁵ Фрагменты ранних греческих философов. Т.1., М. 1989 г., с. 123–124.

¹⁶ Там же, с. 131.

За неясный и запутанный слог, которым было написано это сочинение, Гераклит ещё в древности был прозван «*тёмным*». Действительно, Гераклит писал очень образно, афористически, никогда не выражая свои идеи в понятной всем форме. Исследователи до сих пор не пришли к единому мнению по вопросу о том, почему Гераклит писал столь неясно. Кто-то считает «*тёмный*» стиль изложения у Гераклита, специальным приёмом, который делает мысли этого философа понятными лишь тем, кто будет долго вдумываться в то, что написано; труд читателя при восприятии произведения должен приближаться к уровню умственных усилий автора, написавшего книгу. Некоторые же полагают, что Гераклит писал лишь для избранных, немногих посвящённых и хотел утаить под тёмным слогом свои идеи от неразумного большинства.

Вместе с тем следует учитывать, что цари (басилевсы) в архаических греческих городах одновременно выполняли функции жрецов, которым приписывалось общение с богами и владение тайным знанием, недоступным для непосвящённых. Тон сочинения Гераклита вполне соответствовал торжественному пафосному настроению жреца¹⁷, только приоткрывающему, но не делающему полностью доступной истину большинству. Гераклит в своём сочинении, скорее всего, выступал в качестве пророка, своеобразного оракула, доносящего высшее мистическое знание, во многом лежащее за пределами обыденного понимания. Это знание настолько возвышенно и божественно, что может быть наиболее адекватно выражено в малопонятной, парадоксальной форме.

Перед Гераклитом, как и перед Милетской школой, также стояла проблема архе (первоначала), которую он решил, объявив первоосновой мира *огонь*. Огонь был выбран Гераклитом из числа других стихий за его динамичность и подвижность. Действительно, огонь вечно находится в процессе изменения, и мы не можем его даже представить статичным, неподвижным.

Один из известнейших фрагментов Гераклита, дошедший до нас в передаче Климента Александрийского, гласит: «Этот космос, тот же самый для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнём, мерами разгорающимся и мерами угасающим». Гераклит в этом отрывке явственно подчёркивает онтологическую первичность существования космоса, который не создан ни людьми, ни богами. По своей сущности космос оказывается огнём, который проходит стадии циклического изменения, время от времени разгораясь и угасая. Эту идею космического мирового года, совпадающего с циклами пульсации огненной первосубстанции, затем заимствуют стоики.

¹⁷ Не случайно Диоген Лаэртский сообщает, что после отречения от власти Гераклит удалился именно в храм Артемиды Эфесской, где развлекался игрой с детьми. Также своё написанное сочинение Гераклит положил на сохранение в тот же храм Артемиды. Возможно, Гераклит был священнослужителем этого храма.

Огонь, по Гераклиту, составляет основу существования всех объектов и процессов. Все вещи могут быть в конечном итоге сведены к огню, выражены посредством него: «Всё обменивается на огонь и огонь на всё, подобно тому, как золото обменивается на товары, а товары — на золото». Огненная сущность придаёт единство мирозданию. При определённых интерпретациях учения Гераклита огонь оказывается божественной стихией, которой всё прочее обязано своим существованием, а также тем, что определяет закономерность всего бытия.

Наряду с огнём, материальной первоосновой сущего, Гераклит вводит и идеальное начало, придающее космосу гармонию и упорядоченность. Таким началом оказывается *Логос* (буквально «слово», «понятие»). Однако полного разделения материального и идеального в философии Гераклита ещё не проводится, поскольку носителем логоса объявляется именно огонь. Все процессы в мироздании, в природе и обществе, подчиняются логосу, т. е. рациональному упорядочивающему началу, носителем и воплощением которого является огонь. Так, солнце, свершая свой путь по небу, повинуется законам Логоса, в противном случае его ждёт наказание со стороны Эриний, служительниц богини правды Дике.

Гераклит подчёркивал, что необходимо для познания истины прислушиваться не к мнениям людей, а внимать Логосу как общемировому объективному разуму. Всё существующее подвергается руководству упорядочивающего Логоса, осуществляя его предназначения. Логос также вполне может быть охарактеризован как божественный по своей сути мировой разум. Все наблюдаемые вокруг нас явления представляются не самостоятельными, а зависимыми от Логоса, порождаемыми им. Именно от Гераклита идет традиция приятия и почитания мирового Ума, как божественного начала (Анаксагор, Аристотель, христианство¹⁸ и др.). Душа человека, благодаря своей огненной и сухой сущности, поддерживает связь с мировым Логосом, становясь разумной. Это происходит, когда человек при дыхании втягивает в себя частички божественного Логоса, что наполняет разумом его душу¹⁹. Факты пророчества и откровений Гераклит также связывал с тем, что некоторые, очень немногие, благодаря божественной силе, идущей от Логоса, способны постигать высшую истину. Человек, насколько это в его силах, должен всегда стремиться в познании и действии к единству с Логосом. Роль, которую играет понятие Логоса в философии Гераклита, является яркой иллюстрацией упоминаемого выше пути «от мифа к логосу», проделанного первыми греческими философами.

¹⁸ Некоторые раннехристианские авторы (например, Юстин) считали Гераклита в некотором роде предшественником христианства, предугадывавшим основные положения вероучения этой религии. Сразу же вспоминается начало Евангелия от Иоанна с мыслью об изначальности Слова (Логоса) Божия.

¹⁹ Секст Эмпирик. Против учёных. VII, 129.

Вслед за Фалесом Гераклит, возможно, был сторонником признания наполненности всего мироздания множеством душ и демонов (Диог. Лаэрт., IX, 7). О Гераклите рассказывают следующую историю (приводится у Аристотеля в труде «О частях животных»). Некие чужеземцы желали поговорить с Гераклитом. Они вошли в дом, где философ грелся у очага и не решались подойти к огню. Гераклит приветствовал странников и пригласил их подойти поближе, заявив, что «и здесь тоже есть боги». Этим высказыванием Гераклит утверждал, что нет такого места в мире, пусть даже с первого взгляда и незначительного, которое было бы лишено божественного присутствия и вследствие этого не могло бы быть в определённой степени почтено.

Другой важнейшей чертой философии Гераклита, как известно, является её ярко выраженный диалектический характер. По сути, Гераклита можно считать основоположником диалектики как учения о развитии, предвосхитившим основные законы этой философской дисциплины. Гераклит также является создателем первой диалектической картины мира.

Суть диалектики Гераклита заключается в утверждении тезиса о всеобщей изменчивости, процессуальности мироздания, обусловленной динамичностью лежащего в основе мира огня. Гераклит постулирует постоянство и непрерывность изменений в своём знаменитом высказывании: *«Всё течёт»*. Весь мир представляет собой вечный поток сменяющихся друг друга явлений; остановить этот поток изменений, свершающихся каждое мгновение, невозможно. Образом подобных изменений служит у Гераклита река, вечно несущая новые воды. Именно к Гераклиту восходит знаменитая фраза: «В одну реку нельзя войти дважды». Это невозможно, поскольку второй раз вы будете вступать в другую воду, т.е. уже в другую реку²⁰. Итак, движение, по Гераклиту, пронизывает всё сущее, а покоя не существует вообще.

Движущей силой всех изменений Гераклит признавал конфликтные отношения и взаимодополняемость противоположных явлений и объектов в мироздании. Тем самым, он подошёл к открытию закона единства и борьбы противоположностей. «Война», «распря», «борьба» являются всеобщим свойством мироздания. Гераклит писал: «Следует знать, что борьба всеобща, что справедливость в распре, что всё рождается через распрю и по необходимости». Всё существующее является результатом борьбы противоположных явлений. Однако Гераклит призывал видеть не только борьбу противоположностей, но и их глубинное единство вплоть до скрытого от глаз непосвящённых тождества противоположностей. Из постоянного раздора и скрытого единства явлений сущего складывается прекрасней-

²⁰ Один из последователей Гераклита Кратил, доводя до предела воззрения своего учителя, утверждал, что и один раз войти в реку нельзя, а также требовал отказаться от пользования понятиями, т.к. во время процесса называния сами объекты изменяются.

шая гармония мироздания. Однако эту гармонию необходимо обнаружить путём размышлений и интуитивных прозрений.

Также Гераклиту принадлежит впервые высказанная мысль об объективно существующем относительном характере многих качеств. Одна и та же вещь может обладать противоположными качествами в отношении к разным субъектам. Так, морская вода для рыб является полезной и живой, а для людей вредной. Прекраснейшая обезьяна будет безобразной в сравнении с любой женщиной; однако прекраснейшая женщина покажется уродливой, как обезьяна, если сравнить её с богиней. Даже прекраснейший космос, идеал эстетического совершенства, оказывается сходным с беспорядочно рассыпанной кучей мусора.

На учении Гераклита об относительности присущих вещам качеств может быть основана *теодицея*, пожалуй, первая в истории западной философии. У Гераклита можно увидеть предпосылки к утверждению того, что представляющееся нам злом (война, раздор) на самом деле необходимо для достижения блага и вообще для существования мироздания. Эти явления мы считаем злом, лишь поскольку судим о них с ограниченной точки зрения, определяемой человеческой природой, однако если взглянуть на то же самое с точки зрения разума, охватившего мировое целое, и того, что всё определяет, — божественного мирового Логоса, они станут необходимыми и благотворными. В божественном мире всё прекрасно и справедливо, но люди в силу недостаточности их разума одно считают справедливым, а другое нет.

Путь от мифа к логосу в воззрении Гераклита на мироздание и божественное проявляется в том, что впервые у него мы встречаем резко отрицательное отношение к мифам, их составителям и рассказчикам. Божество Гераклита (Логос) ни в коей мере не походит на антропоморфных богов традиционной мифологии. Гераклит призывал не верить составителям мифов, полагая, что они не знают истины и далеки от познания сущности богов. Они выступают в качестве не внушающих доверия поручителей в сомнительных делах²¹. Особенную неприязнь и презрение Гераклита вызывает Гомер, которого плачущий философ считает достойным только публичного наказания розгами и изгнания. О богах не может учить человек, которого способны обмануть малолетние дети, и который не смог постичь диалектически-противоречивую суть мироздания. Невозможно рассчитывать на то, что такой человек сможет сообщить истину о богах. То же Гераклит говорил и о поэте Архилохе.

Гераклит, разумеется, не отвергал учения о присутствии множества богов, как было показано выше, однако боги, принимаемые традиционной мифологией, являются для Гераклита чем-то вторичным, подчинённым верховному началу — Логосу. Боги не свободны, а подчинены исходящей

²¹ Досократики (сост. А. Маковельский). Минск, 1999, с. 280 (фрагмент Полибия).

от Логоса необходимости. Проявлениями божественного начала можно считать всё существующее: «Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод... Этот ум видоизменяется как огонь, который, смешавшись с курениями, получает название по благовонию каждого из них»²². В этом фрагменте скорее всего указывается на то, что единое божественное начало предстаёт перед нами во множестве различных обликов, которые мы считаем, не зная полной истины, отдельными богами. Таким образом, подспудно, неявно у Гераклита всё же выражается монотеистическая тенденция.

Критическое отношение философа к распространённым в широких кругах эллинского общества религиозным воззрениям находит отражение в отрицании Гераклитом многих культовых действий оргиастического характера, принятых в то время. Не приемлет Гераклит обрядов очищения кровью: «Напрасно ищут они очищения от пролития крови в том, что марают себя кровью. [Ведь это всё равно], как если бы кто-нибудь, попав в грязь, грязью же хотел её смыть. Безумцем бы счёл его [всякий] человек, заметивший, что он так поступает»²³. Неприязнь вызывают у Гераклита фаллические шествия в честь Диониса и прочие вакхические обряды. Если бы подобное происходило в профанном, а не сакральном контексте, это являлось бы просто бесстыдным и этически осуждаемым деянием. Во время этих буйных мистерий бог возрождающейся жизни Дионис становится тождественным с владыкой смерти Аидом. Также и почитание статуй представляется Гераклиту следствием незнания того, что есть боги и герои на самом деле.

Философия Гераклита является ярким примером новаторства ранней философской мысли Античности. Главной заслугой Гераклита в области рассмотрения религии и божественного следует признать формирование представлений о божестве как мировом законе и мировом разуме, а также начало чёткого размежевания с мифологической традицией и её жёсткая критика.

Рассмотрение религиозных вопросов в философии Элейской школы. На западе греческого мира, в городе Элея, располагавшемся на юге Италии, в так называемой Великой Греции, возникла философская школа, чьё учение по многим чертам было противоположно идеям ионийских философов. Представители Элейской школы с принципиально иных позиций подошли к решению вопросов об устройстве мироздания, нежели их ионийские коллеги. Вместе с тем и философов-элеатов, наряду с ионийцами, принято причислять к числу философов-физиков, поскольку в центре их размышления также стояли природа и космос. Причём, тенденция именно к философскому рассмотрению этих объектов у элеатов проявляется значительно сильнее, чем у ионийцев, которые в целом склоня-

²² Досократики (сост. А. Маковельский). Минск, 1999, с. 300.

²³ Там же, с. 282.

лись скорее к естественнонаучному аспекту рассмотрения природы (построение космологических моделей, объяснение природных явлений и пр.). Элеаты же начали исследовать собственно философские (а не частнонаучные) вопросы онтологии, теории познания, философии религии, что для целей нашей работы наиболее важно.

Чрезвычайно значительным в аспекте философского рассмотрения религии следует признать мировоззрение основоположника Элейской школы Ксенофана Колофонского, с рассуждений которого вполне возможно начинать полноценную историю философии религии как относительно автономной отрасли философского знания.

Ксенофан (ок. 570–480 гг. до н.э.) происходил из ионийского города Колофона, но однако, скорее всего из-за завоевания родных мест персами, переехал в Элею, где и прожил большую часть жизни. Он являлся странствующим поэтом, переходящим из города в город, складывая и исполняя свои сочинения лирического (одно из его стихотворений было переложено на русский язык А. С. Пушкиным — «Чистый лоснится пол...») и философского характера. До сих пор нет единого мнения по вопросу о том, кем же считать Ксенофана — поэтом или философом. У Ксенофана мировоззрение ещё не достигает абстрактного, философского уровня, свойственного его ученику — Пармениду. От сочинений Ксенофана до нас дошли лишь отдельные фрагменты, но однако, и из них мы можем составить достаточно полную картину его новаторских идей в рассмотрении религии.

В первую очередь следует отметить, что Ксенофан, как и его современник Гераклит, подвергает резкой критике традиционные представления о богах и то, что сообщается о них в мифах. Боги просто не могут быть такими, какими они изображены в поэмах Гомера и Гесиода. Всё сообщаемое этими авторами о богах не соответствует действительности и прямо противоречит настоящему благочестию и просто благопристойности. Всё, что считается позорным у людей: обман, прелюбодеяние, гнев, — было Гомером, Гесиодом и другими поэтами приписано богам. Всё, что рассказывается в мифах о богах, по сути является не благочестием, а настоящим святотатством. Существа, изображённые в мифах, не являются богами, и поклоняться им неразумно и преступно. Таким почитанием освящаются и санкционируются тягчайшие пороки и преступления. Ксенофан утверждал, что не должно воспевать сражений кентавров, гигантов и титанов, а также прочих мифических междоусобиц, в которых нет ничего хорошего. Не в этом должно заключаться истинное благочестие.

Также Ксенофану кажется нелепым представления о смертности богов, входящие в противоречие с самим понятием божества. Как передают свидетельства, он выступал против обряда оплакивания «умерших» богов, в частности Осириса, распространённого тогда в Египте. Ксенофан советовал египтянам: если они считают Осириса смертным, т.е. не богом, прекратить его почитание; если же полагают его богом, не оплакивать его.

Корень подобных антропоморфных, по своей сути нечестивых, представлений о богах Ксенофан видит отнюдь не только в неразумии людей и в незнании ими истинной природы богов. Он полагает источником столь неверного понимания богов склонность людей к тому, чтобы представлять богов в соответствии со своим ограниченным и несовершенным человеческим образом. Именно, от Ксенофана берет свое начало *антропологическая тенденция в трактовке генезиса и сущности религии*, получившая затем в европейской философии существенное развитие.

Ксенофан ухватил самую суть антропоморфного облика богов античной религии, заключающуюся в том, что они телесно и по духовному облику похожи на людей, поскольку сами люди и изобрели таких божеств по своему образу и подобию, приписав им большинство свойственных себе черт, и положительных и отрицательных, осуждаемых. Ксенофан обратил внимание на то, что боги фракийцев, жителей севера Балканского полуострова (Фракии), так же как и сами фракийцы, голубоглазы, светлокожи и рыжеволосы. В то же время божества, которым поклоняются эфиопы, обладают такими же телесными качествами, что и сами эфиопы; они чернокожи, имеют курчавые волосы и приплюснутые носы. Для Ксенофана не остаётся сомнений в том, что образы богов, принятые у фракийцев, эфиопов, эллинов и прочих народов, выдуманы в среде этих же народов и наделены свойственными данным племенам и народам чертами.

Из этого Ксенофан делает смелые выводы, выдвигая фантастическую гипотезу. Он утверждает, что если бы животные: львы, быки и лошади — имели бы руки и умели бы рисовать, то они изобразили своих богов в облики своего вида. Быки изобразили бы своих богов в образе быков, львы — в образе львов и т.д. Тенденцию к изображению богов в сходном виде с верующими, которая ярко проявлялась в религии эллинов, Ксенофан экстраполировал не только на другие народы, но и на животных. Разумеется, верно угадав суть антропоморфного античного язычества, Ксенофан ошибся, распространив это правило на религии других народов. С помощью догадки Ксенофана, например, невозможно объяснить принципиальный зооморфизм древнеегипетской религии, хорошо известной эллинам; однако, это ни в коем случае не снижает ценность мысли основателя Элейской школы. Итак, мнения о богах, распространённые среди людей и закреплённые в мифах и поэмах, о том, что боги во всём подобны людям, рождаются, имеют голос, одежду, антропоморфный облик — всё это далеко от истины.

Но какими же тогда предстанут боги?

Ксенофан, отвергая образы богов традиционной мифологии, одним из первых приходит к достаточно чётко проведённому *монотеизму*, напрямую утверждая, что бог может быть только один. Уступка политеизму в мировоззрении Ксенофана заключается в том, что он считал возможным почитание богов, мифы о которых очищены от всего предосудительного:

«Хорошо во всякое время почитать богов». Однако подобное почитание традиционных богов в облагороженных формах должно быть лишь предварительным шагом на пути постижения истинного божественного начала.

Перипатетический автор I в. до н.э., (называемый Псевдо-Аристотелем) в сочинении «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» приводит аргументацию, которой, скорее всего, руководствовался Ксенофан, когда выдвигал идею единого Бога. Бог вечен, он не может возникнуть, т.к. он не может возникнуть ни из подобного, ни из неподобного себе. В последнем случае сущее возникало бы из не-сущего, что невозможно. Если бог самое могущественное в мире, то он должен быть единым. Ведь если бы богов было несколько, бог не мог бы считаться сильнее всего, т.к. не смог бы совладать с прочими богами, и сам бы не был богом. При наличии множества богов каждый из них в одном отношении будет сильнее другого, а в другом слабее; ясно, что ни один из так называемых богов на самом деле богом не будет. Ведь настоящий бог не имеет ничего высшего над собой и даже равного себе. Если бы богов было много, ни один из них не смог бы совершить всего, чего ни пожелал бы, поэтому богом бы и не являлся.

Поскольку бог, как доказано, единственен и един, он должен быть везде подобен себе, т.е. в нём не должно происходить никаких изменений. Приписываемые богу размышление и восприятие должны непрерывно и с одинаковой силой проявляться в каждой его точке и во всякое время. В противоположном случае части бога, не обладая единством, находились бы в отношениях господства и подчинения, что не может быть свойственно божеству. Шарообразный бог Ксенофана не является ни конечным, ни бесконечным. Бесконечное отождествляется автором-перипатетиком (очевидно и Ксенофаном тоже) с не-сущим, но бог является, несомненно, сущим. Но бог не является и конечным, т.к. конечное имеет пределы и граничит с чем-то, но быть чем-то ограниченным опять же несвойственно богу²⁴.

Итак, бог может быть только одним, не похожий своим видом ни на кого из людей или прочих живых существ. Таким образом, Ксенофану удастся избежать внешнего антропоморфизма в понимании бога, но всё же не изжить его полностью, что, скорее всего и невозможно. По форме этот бог Ксенофана является шаром (сфайросом). Неудивительно, что Ксенофан приписал богу именно эту форму, поскольку сфера считалась в Античности самым совершенным телом. Весь космос представлялся ограниченным (учение о бесконечном космосе появляется лишь в эпоху Возрождения у Николая Кузанского и Джордано Бруно) и имеющим шарообразную форму. У Ксенофана шарообразный бог совпадает со сферическим космосом, в чём нельзя не усмотреть значимый след влияния физической философии его времени. Шарообразный бог, совпадающий с вселенной,

²⁴ Полностью аргументацию Псевдо-Аристотеля см. Фрагменты ранних греческих философов. Т.1., М. 1989 г., с. 160–163.

статичен, не может никуда передвигаться — «переходить с места на место ему не подобает». Учение о таком неподвижном и едином боге стало, вероятно, одним из источников формирования метафизической теории бытия Парменида и других элеатов.

Сферический бог Ксенофана, совпадающий с космосом, является одушевлённым существом, которое мыслит, видит, слышит и чувствует. В этой уподобленности божества совершенному живому существу, чувствующему, воспринимающему и мыслящему заключается подспудный антропоморфизм, от которого не избавился и Ксенофан. Итак, бог Ксенофана во всякое время осуществляет мышление и чувственное восприятие; это высшие, самые совершенные мировой Ум и Чувство. Разумеется, возникает вопрос: а что может мыслить и воспринимать подобный бог, кроме самого себя? На этот вопрос удовлетворительного ответа быть, скорее всего, не может. Таким образом, мы видим, что учение Ксенофана о боге можно считать чрезвычайно интересным *примером первого учения монотеизма и пантеизма* (утверждение о единстве бога и мира), *соединённого с гилозоизмом*, представлением об одушевлённости мироздания.

Учеником Ксенофана и главным теоретиком Элейской школы был **Парменид** (VI–V вв. до н.э.). Парменид написал философскую поэму «О природе», от которой до нас дошли лишь фрагменты. Эти фрагменты позволяют предполагать, что поэма состоит из двух частей. В первой из них изображается поездка Парменида к богине Дике, хранительнице правды, истины и справедливости. Парменид едет к богине на повозке, запряжённой двумя конями. Проводниками, сопровождающими философа, выступают Гелиады, «девы Солнца», которые погоняют лошадей, направляя их на верный путь. Богиня Дике, вышедшая навстречу, сообщает Пармениду истину о мироздании, что и составляет основное содержание философского учения этого, самого яркого элейского философа. Во второй части поэмы Парменидом излагаются и опровергаются обыденные представления людей («мнения») о мире, критикуются воззрения других философов, предшественников и современников Парменида.

Напомним, что важнейшая заслуга Парменида заключалась в том, что он первый в истории философии поставил *вопрос о бытии*, и поэтому именно Парменид считается основателем онтологии как философской дисциплины. Ионийские мыслители рассуждали о стихиях, но не о бытии вообще. Выдвижение категории бытия стало гигантским шагом на пути к более абстрактному уровню философского рассмотрения мироздания.

Перед Парменидом встал вопрос о существовании противоположности бытию — небытия. «Быть или вовсе не быть — вот в чём разрешение вопроса», — писал Парменид²⁵. По мнению Парменида, существует лишь

²⁵ Скорее всего, начало знаменитого монолога Гамлета было заимствовано Шекспиром у Парменида.

бытие, а никакого небытия нет, поскольку то, чего нет, нельзя помыслить и выразить в языке. Но, если мы говорим о небытии, значит, оно есть. Однако, утверждая, что небытие существует, что оно есть, мы говорим о том, что оно бытийствует. Итак, даже при предположении о существовании небытия, мы приходим к выводу, что небытие оказывается бытием. Таким образом, есть только бытие, а небытие не существует.

Из отрицания существования небытия Парменид делает вывод об отсутствии движения как такового, понимаемого в качестве перехода от небытия к бытию. Если нет небытия, то такой переход делается невозможным. Никакого движения, изменения, развития не существует, а весь мир статичен и неизменен. Мироздание, по Пармениду, предстаёт в качестве гигантского неизменного шара бытия (космоса), в котором нет различия между его составными частями. Парменид отрицает не только возможность изменения. Отрицанию также подвергается наличие отдельных объектов в рамках мироздания. По мнению Парменида, все бытие едино и представляет собой некую неразрывную цельность.

Отрицая возможность движения, Парменид является основоположником противоположного диалектике философского метода — *метафизики*. Сразу же можно заметить радикальную противоположность диалектической картины мира у Гераклита и метафизической картины мира у Парменида. По Гераклиту, всё течёт и изменяется, а покоя не существует вообще; по Пармениду же, нет никакого изменения и развития, всё является неподвижным и статичным.

Однако Пармениду необходимо было объяснить, почему мы воспринимаем движение и верим, что объекты мироздания изменяются. Для этого Парменид проводит разделение на то, 1) каким мир предстаёт в чувственном познании (мир по мнению (*докса*)) и 2) каким мир открывается разуму (мир по истине (*эпистеме*)). Мир по мнению открывается чувствам человека, но это мир кажимости, иллюзии. В мире по мнению мы замечаем изменчивость, подвижность сущего и наличие множества отделённых друг от друга объектов. Однако мир по истине, открывающийся исключительно разуму, состоит из неподвижного цельного шарообразного бытия. Будучи первым рационалистом в истории философской мысли, Парменид призвал не доверять чувствам и обращаться к помощи исключительно разума при решении философских проблем. Итак, движение и множественность вещей, по Пармениду, являются лишь иллюзией наших чувств. В мире по истине, открывающемся благодаря разуму, нет никакого движения и множественности вещей. В утверждении представителей Элейской школы о том, что чувства создают свой особый образ реальности, не совпадающий с действительностью, можно увидеть определённые зачатки субъективного идеализма, впрочем, не развившиеся в последовательную систему.

Религиозные вопросы и упоминание божеств не занимают существенного места в философии Парменида, в отличие от его предшественни-

ка Ксенофана. Вообще же элейская философия в своём развитии наглядно демонстрирует переход от поэтического способа изложения материала у Ксенофана и частично Парменида к абстрактным рассуждениям Зенона и Мелисса. Обратим внимание на то, что познание истины является, если доверять тексту поэмы Парменида, результатом божественного откровения, неких тайных знаний, сообщённых богиней. По сути, умозрительная деятельность разума, благодаря которой мы приходим к истине, отождествляется с открытием богиней потаенного знания, недоступного большинству. В этом можно усмотреть остаток традиционных мифолого-мистических представлений, которые Парменид преодолеть не смог.

Подобно тому, как в деле познания мира решающую роль играет богиня Дике, важной в онтологическом плане в учении Парменида выступает богиня любви (не называемая Афродитой), которой всё обязано своим существованием. Именно эта богиня любви является деятельной силой, управляющей всеми процессами во вселенной. Сама верховная богиня помещается Парменидом в некоем центральном венце мироздания, чем отдалённо напоминает по космогонической функции Гестию у пифагорейцев. Богиня любви содействует генезису и совершенствованию мироздания, а также способствует размножению всех органических видов, заражая любовным пылом всех мужских и женских особей. Не случайно первым, прежде всех прочих богов, эта богиня породила Эрота (здесь очевидны параллели с «Теогонией» Гесиода). Верховная богиня владеет правдой и необходимостью, благодаря чему может определять судьбу всего существующего. Можно предположить, что богиня Дике (Правда, Справедливость) и есть эта верховная богиня любви, но неопровержимых доказательств подобного отождествления мы найти не можем.

Вообще же учение о божественном и богах у Парменида не дано в чёткой форме. У него может быть встречено также ксенофановское учение о сферическом боге, совпадающем с бытием²⁶. Образы народных традиционных богов сводились Парменидом к телам и силам природы. Так, сохранились свидетельства, что Аполлон отождествлялся Парменидом с солнцем, Зевс — с теплотой, а Гера — с воздухом²⁷. Раннехристианский автор Климент Александрийский сообщал, что Парменид напрямую вводил в качестве богов огонь и землю²⁸. Из-за скудости сохранившихся фрагментов и, возможно, нерешённости самого вопроса у Парменида, который, вероятно, считал более существенным собственно философские проблемы бытия, вряд ли можно однозначно и непротиворечиво установить, каким было представление Парменида о божественном.

²⁶ Свидетельство Аэция: Досократики (сост. А. Маковельский). Минск, 1999, с. 440.

²⁷ Там же, с. 435.

²⁸ Фрагменты ранних греческих философов. Т.1., М. 1989 г., с. 281.

Глава 3

Пифагор и Эмпедокл о божественном

В развитии древнегреческой философии значительную роль сыграло учение, основанное **Пифагором** и продолжаемое его последователями на протяжении почти всего последующего времени существования античной философии. Это учение получило название пифагореизма, а в своих поздних вариациях, уже римского периода — неопифагореизма. Пифагор создал по сравнению с современными ему философскими школами весьма оригинальное и новаторское учение, оказавшее большое влияние на становление как античной науки (прежде всего математики) и философии, так и на религиозную жизнь Античности, преимущественно в её этическом аспекте. В этой главе мы сосредоточимся исключительно на раннем пифагореизме, т.е. на понимании божественного и религии у самого Пифагора и его ближайших учеников, живших в VI–IV вв. до н.э.

В переводе имя Пифагор означает «тот, о котором объявила Пифия» и содержит намёк на способности пифий предсказывать, провидеть будущее¹. Распространённое прозвище «Убеждающий речью», видимо, дано было этому мыслителю за его ораторские таланты. Советуем для ознакомления с биографией Пифагора обратить внимание на материалы из книги Диогена Лаэртция и на жизнеописания Пифагора, написанные в поздней Античности философами Порфирием и Ямвлихом. Как и относительно других ранних греческих философов, трудно в дошедших до нас известиях отделить достоверные сведения о Пифагоре от непроверенных фактов. К тому же, многие сообщаемые о Пифагоре известия позднейших авторов содержат явно легендарные сведения, которые должны были свидетельствовать о нем как о сопричастном божественному миру. Эта тенденция, возможно, берет исток в поступках самого Пифагора, всячески подчёркивавшего свой полубожественный статус. Не случайно он говорил, что есть боги, люди и существа промежуточные между ними, к которым Пифагор причислял самого себя. Пифагор знаменит, кроме прочего, ещё и тем, что первым назвал себя философом, (т.е. «любителем мудрости»), поставив целью своей деятельности не достижение жизненных благ, славы и наживу, а исключительно приобщение к истине, которое объявляется благой

¹ Ямвлих рассказывает о том, что Пифагор был назван так отцом из-за того, что его рождение ему было предсказано пифией (О жизни Пифагора, 7).

целью самой по себе. Тем более, постижение истины подразумевает приобщение к высшему миру божественного, совершенного.

По свидетельству упомянутых выше и других античных источников, Пифагор родился на острове Самосе близ берегов Ионии, но вынужден был покинуть родной остров, и отправился в Египет для получения тайных, прежде всего религиозных, знаний от жрецов. Причём, желая приобщиться к таким знаниям и участвовать в таинствах, куда доступ посторонним был закрыт, Пифагор послушно выполнял все требования, которые ставили перед ним жрецы. Возможно, Пифагор также побывал в Вавилонии, а некоторые античные авторы утверждали, что он обучался и у индийских мудрецов. Проверить эти сведения вряд ли представляется возможным. Несомненно, религиозные воззрения Пифагора в той или иной степени впитали элементы религий восточных народов, с которыми контактировал эллинский мир.

Завершив путешествие на Восток, Пифагор обосновывается в Великой Греции, т.е. в греческих колониях на юге Италии. В городе Кротоне возникает основанная Пифагором и руководимая им организация, получившая название *Пифагорейский союз*. Его можно считать первым из известных нам чётко институализированных научных учреждений. Однако наукой деятельность участников Пифагорейского союза не исчерпывалась. Можно даже сказать, что наука занимала в деятельности союза подчинённое положение и рассматривалась как средство приобщения к высшему началу ради достижения добродетели. Этико-религиозная составляющая деятельности Пифагорейского союза проявлялась не менее явственно, чем научная. Таким образом, научная, этико-религиозная и общественно-политическая деятельность существовали у пифагорейцев в единстве. Познание мира и занятия науками считались Пифагором и его последователями средством нравственного совершенствования и духовного очищения (*катарсиса*).

Некоторыми исследователями (А. О. Маковельским, Т. Гомперцем) пифагорейский союз рассматривался в первую очередь как религиозный союз со своим культом, правилами богослужения и полубожественным верховным жрецом — самим Пифагором.

Напомним, что в Пифагорейский союз принимались как мужчины, так и женщины, которые жертвовали собственность на нужды союза. Все, входившие в кружок Пифагора, должны были придерживаться общего распорядка дня. Члены Пифагорейского союза вместе просыпались, принимали пищу, занимались физическими упражнениями, философскими размышлениями и решением научных задач. Перед отходом ко сну каждый пифагореец должен был дать себе отчёт о прожитом дне, ответив на вопрос, что дурного или хорошего было сделано за прошедший день.

Члены пифагорейского союза делились на две группы. Те, кто лишь недавно вступил в союз, назывались *акусматики* (буквально, «слушате-

ли»). Им вели преподавание ученики Пифагора; акусматикки имели право только слушать и не могли задавать вопросов. Те из акусматиков, которые показывали свою способность к обучению, переходили в разряд *математиков*. Математикам в первое время существования союза вёл преподавание сам Пифагор. Во время обучения математики имели право спрашивать и возражать учителю. Пифагорейцы стремились строго охранять открытые ими тайны мироздания от непосвящённых, в чём нельзя не усмотреть отголоска сокровенно-мистерияльного характера полученного эзотерического знания.

До сих пор неясно, писал ли Пифагор сочинения или ограничивался исключительно устным изложением своего учения. Уже в Античности не было единства по вопросу о письменных трудах Пифагора. Так, Диоген Лаэртский приводит аргументацию за и против возможности написания Пифагором сочинений. Среди приписанных Пифагору и не дошедших до нас работ Лаэртский называет и работу «О благочестии», судя по названию непосредственно относящуюся к рассмотрению интересующей нас проблематики.

Напомним, что главная заслуга Пифагора в области философии заключается в утверждении связи между математикой и философией. Он впервые открыл для философии математический мир чисел. Пифагор был настолько увлечён этим открытием, что начал утверждать, что числа являются первоначалом мироздания и все объекты существуют, лишь поскольку они причастны числам. Весь космос, как полагал Пифагор, гармоничен и образован по числу, мере и пропорциональным отношениям. Все явления в мироздании могут быть выражены с помощью чисел и объяснены числовыми соотношениями. Свойства стихий и их способность переходить друг в друга объяснялись с помощью изображения элементов различных стихий в форме каких-либо геометрических тел. Разумеется, представление о числах как основе и первоисточке мироздания было теснейшим образом связано с приданием числам божественного статуса.

Можно заметить, что Пифагор берет за первооснову мира не материальную стихию, как это делали представители ионийской философии, а нечто изначально идеальное — числа. Числа в противоположность материальным объектам являются постоянными и неизменными. Тем самым Пифагор в философии закладывает основы движения к последовательному идеализму, который найдёт своё воплощение в философской системе Платона, многое взявшего из воззрений Пифагора и его последователей. Учение Пифагора о числах было пронизано религиозно-мистической нумерологией, приписывающей числам сверхъестественные качества.

Числовой основой мироздания Пифагор считал *монаду* (единицу), две монады образовывали *диаду* (двойку). Особенно ценились пифагорейцами первые 4 числа (1,2,3,4), поскольку в своей сумме они образовывали *декаду* (десятку), что знаменовало собой переход на более высокий уровень чисел. Напомним читателям, что в Античности знали только о суще-

ствовании натуральных чисел, т.е. чисел, используемых при счёте объектов, а сами числа уподоблялись телам².

Пифагор и его последователи полагали, что мир удерживается в состоянии гармонии равновесием противоположностей: чётное — нечётное, мужское — женское, предел — беспредельное и пр. Как было отмечено выше, взаимоотношение противоположностей играло большую роль и в философии Гераклита. Однако, если, по Гераклиту, взаимодействие противоположностей придаёт мирозданию изменчивость и динамизм, то в философии Пифагора противоположности играют стабилизирующую роль, удерживая мир в равновесии и гармонии.

Перейдём собственно к рассмотрению представлений Пифагора о божественном и религии. Религия и благочестие являлись чрезвычайно важным, можно даже сказать, центральным пунктом мировоззрения Пифагора и стержнем его учения. Подчеркнём, что в конечном итоге занятия математикой и прочими науками выступали лишь в качестве средства для постижения божественного и приобщения к благочестивой, нравственной жизни. Сами философские и религиозные воззрения Пифагора включают в себя в достаточной степени разработанные теоретическую и практическую стороны. Практическая составляющая пифагореизма содержит, как мы увидим в дальнейшем, множество правил и ограничений, которым должен был соответствовать каждый шаг пифагорейца.

Из источников представлений Пифагора о божественном можно отметить как восточные традиции (египетские, вавилонские, индусские), так и античные учения, промежуточные между мифологической теологией и философией архаической эпохи. Мы уже упоминали о сопричастности Пифагора восточным религиозным таинствам и мистериям, которые он, скорее всего, посещал в Египте³. По свидетельству Порфирия, именно от вавилонских магов он впервые услышал истину о почитании богов и прочих жизненных правилах. Также Пифагор, по свидетельству Диогена Лаэртция, был посвящён вместе с Эпименидом и в критские таинства, в ходе которых «узнал о богах самое сокровенное» (VIII, 3). Из античной традиции Пифагор явственно испытал влияние орфизма, прежде всего, в учении о душе, а также близкого к орфикам Ферекида⁴, также заимствовавшего

² Именно в телесности видел Освальд Шпентглер («Закат Европы») основополагающую черту аполлоновской (античной) культуры, противопоставляя её устремляющейся в бесконечность фаустовской (новоевропейской) культуре. Поэтому, как подчёркивал он, если в Античности между единицей и двойкой в Античности не подразумевалось существование каких-либо чисел, то среди математиков позднейших эпох утвердилось представление о том, что между любыми двумя числами находится бесконечное количество чисел.

³ Кроме того, Порфирий сообщает, что Пифагор выучил в Египте общераспространённый египетский язык, а также специальные иносказательными и загадочные языки тайного знания, которыми владели только жрецы.

⁴ Ферекид учил о вечности существования триады богов, отождествляемых с природными началами: Зевса (эфир), Хтонии (хаотических, стихийных сил) и Хроноса (времени).

мистические знания с востока, от финикийцев. Серьёзного влияния со стороны ионийской и элейской школ философии Пифагор, скорее всего, не испытал. Более того, известно о неприятии Гераклитом идей Пифагора и иронических отзывах «плачущего философа» о многознании мужей-философов, т.е. пифагорейцев.

Сам Пифагор принадлежал к тому историческому периоду в духовном развитии античного мира, когда элементы рационально-философского постижения мира ещё не вполне выделились из религиозно-мифологического контекста; особенно это проявлялось на не столь развитом по сравнению с Ионией западе эллинской ойкумены — в Великой Греции (греческих колониях на юге Италии), где и основал свою школу Пифагор. Это во многом и обусловило амплуа мага, чудотворца и полубога, которое всячески подчёркивал Пифагор. Сохранилось множество полулегендарных известий о чертах, которые должны были свидетельствовать о божественности Пифагора и сопричастности его миру богов. Назовём хотя бы рассказ о том, что река, через которую переходил Пифагор, обращается к нему с приветствием; он понимает недоступный для всех прочих людей язык животных⁵, и слышит музыку небесных сфер. О божественности Пифагора должно было свидетельствовать и золотое бедро, якобы замеченное у него окружающими. Рассказывают о хитрости Пифагора, желавшего убедить слушателей в своей сверхъестественной сути и укрепить славу мага. Пифагор распустил слухи о своей смерти и спрятался в специально вырытой яме под землей, будучи как бы погребённым. Посвященные в его замыслы единомышленники сообщали Пифагору сведения о том, что происходит в окружающих городах. Когда через некоторое время исхудавший Пифагор явился перед изумлёнными людьми и объявил, что побывал в Аиде, а также сообщил о событиях, которые свершились за это время, его авторитет учителя и мага был значительно подкреплён⁶. Этот случай чудесного появления Пифагора словно из загробного мира был расценён как *палингенезия* (повторное рождение). Учеников и просто близких Пифагора называли «вещателями божьего гласа» (Диог. VIII, 14), из-за того, что от Пифагора исходила истина, восходящая к богам. На ночные выступления Пифагора, очевидно, носившие полумистерияльный характер собиралось из разных концов эллинского мира свыше 600 человек. Авторитет Пифагора среди учеников был столь высок, что они не осмеливались обсуждать и критиковать слова своего учителя. Для них слова «Сам (т.е. Пифагор. — М. Г.) сказал» были гарантией истины. По свидетельству Порфирия, зако-

⁵ Порфирий, например, сообщает, что Пифагору удалось убедить отличавшуюся свирепостью медведицу перестать убивать животных и питаться только растительной пищей и мёдом; также Пифагор смог чудесным образом «уговорить» быка отказаться от поедания бобов.

⁶ Диоген Лаэртций сообщает, будто Пифагор утверждал, что пробыл в Аиде 207 лет (Диог. VIII, 14).

ны Пифагора и установленные им предписания приравнивались к божественным заповедям (Порф., 20).

Из всех богов Пифагор более всего желал походить на Аполлона — светлого бога порядка, согласия, уравновешенности и гармонии, который одерживает победу над иррациональными силами хаоса и раздора. Действительно, картина мира, излагаемая Пифагором и его учениками, не признаёт существования чего-то негармоничного, не подчиняющегося числам как источнику порядка в мире (не случайно открытие возможной иррациональности соотношения сторон прямоугольного треугольника вызвало серьёзный кризис пифагореизма). Именно величественным и просветлённым Аполлоном, вернувшимся от путешествия к далёким гипербореям, представал Пифагор перед своими учениками в их сознании (Диог. VIII, 11). Также Лазрций сообщает, что единственный алтарь, которому поклонялся Пифагор, был делосский алтарь Аполлона-Родителя. Пифагора, кроме прочих соображений, к почитанию именно этого алтаря склоняло ещё и то, что на нём принято было приносить в жертву то, что не связано с кровопролитием, т.е. запрещалось приношение в жертву животных.

Пифагор, как и другие ранние греческие философы, дистанцируется от традиционных мифологических представлений о богах, нашедших отражение в поэмах Гомера и Гесиода. Пифагор не принимает образы антропоморфных, страстных и порочных богов, какими они изображены в сочинениях этих поэтов. Вспоминая о своем «пребывании» в Аиде, Пифагор утверждал, будто видел, что за «россказни» о богах душа Гесиода стонет, прикованная к медному столбу, а «душа Гомера повешена на дереве среди змей» (Диог. VIII, 21). Пифагор подчёркивает необходимость чёткого разделения между богами и людьми («Не должно богам и людям располагать одним и тем же» (там же, VIII, 34)), так же как свободные и рабы не должны быть смешиваемы между собой. В целом в соответствии с традиционными античными представлениями Пифагор выстраивает иерархию божественных существ, которым должно воздаваться соответствующее их статусу поклонение: «Богов чтить выше демонов, героев выше людей...» (там же, VIII, 23). Героям и богам не следует воздавать те же почести, что и собственно богам, подчёркивая различие их сущностей и статусов в теологических представлениях. Так, почести богам необходимо воздавать непременно в благом молчании, одевшись в белые одежды, осытившись и очистившись от скверны. Религиозные же церемонии в честь героев должны отделяться от ритуалов в честь богов и свершаться после полудня. Если боги связаны с небом и небесными телами (а также с глубинным подземным миром), то герои как существа более низкие, ассоциируются с землей. Именно поэтому, как считается, Пифагор требовал не поднимать и не есть то, что упадёт с трапезного стола, утверждая, что упавшее следует считать доставшимся в жертву героям. Кроме того, Пифагор требовал небесным богам приносить в жертву нечётное число жертв, а подземным богам — чётное.

Можно сказать, что чёткого учения о богах у Пифагора в дошедших до нас источниках не содержится; отдельные мысли, относящиеся к учению о богах (теологии), связаны с нумерологическим, космологическим и этическим аспектами. Боги могут существовать, воплощаясь и в образе человекоподобных существ, но истинная их сущность ничем человека не напоминает. Их подлинная сущность заключается в числах и небесных телах. Также богом называются этические категории — в первую очередь, добродетель⁷. Этическая составляющая представлений о богах подчёркивается наименованием Зевса Клятвенным, блюдущим святость и нерушимость обетов. Впрочем, Пифагор призывал излишне не клясться богами, а стараться, исполняя данные прежде обеты, добиваться того, чтобы твоим словам было доверие.

Представления Пифагора о богах тесно связаны с его космологическим учением. Мир предстаёт в качестве одушевлённого, шаровидного и разумного целого. Такие представления о космосе вполне находятся в русле космологических учений античных философов-физиков, в первую очередь элейтов. (Сравните, например, космологию Пифагора и Ксенофана).

Земля находится в центре космоса⁸ и является весьма несовершенной частью мироздания, в которой противоположности постоянно переходят друг в друга. Застойный воздух, окружающий землю, является нездоровым и в конечном счёте ведущим живых существ к смерти, что и служит причиной их несовершенства и бренности. В небесных же сферах, удалённых от Земли, все заполнено совершенным воздухом, — вечно движущимся, здоровым и чистым. Все существа, обитающие в этом воздухе также совершенны и бессмертны. Так Пифагор обосновывает вечность и бессмертие небесных светил. Но эти качества суть свойства божественного; поэтому небесные тела и являются бессмертными богами. Диоген Лаэртский передаёт учение Пифагора так: «Солнце, луна и прочие светила суть боги, ибо в них преобладает тепло, а оно причина жизни» (Диог. VIII, 27). Таким образом, утверждается в целом в согласии с языческой традицией (не только эллинской), что божественность связывается с наличием жизненного тепла и жизненностью вообще. Боги воплощают в себе теплоту и жизненность в наибольшей степени, что и обеспечивает их бессмертие и присущие им высшие положительные характеристики здоровья, разумности и пр. Вместе с тем Пифагор подчёркивает родство богов и людей на основании того, что человек также, пусть и в намного меньшей степени, причастен теплу. Поэтому вполне возможно и общение между людьми и богами, а кроме того и божественное провидение над людьми и всем

⁷ «Добродетель есть лад, здоровье, всякое благо и бог» (Диог. VIII, 33).

⁸ Один из виднейших пифагорейцев Филолай, как известно, считал, что в центре мира должна находиться Гестия — небесный огонь (отличающийся от солнца). Это центральное тело представлялось Филолаю неким алтарём, перед которым как бы совершают поклонение прочие светила и планеты.

сущим. Итак, небесные светила, согласно Пифагору, следует почитать в качестве богов.

Однако не следует забывать о том, что космос является, по учению Пифагора, лишь зримым выражением существования и деятельности более высокого начала — чисел. Ссылаясь на некоего Александра, Лаэртций излагает представления пифагорейцев о том, как происходит процесс перехода от первооснов (чисел) к космосу: материальным стихиям, объектам и небесным телам. Как уже было сказано выше, началом объявлялась единица — монада, из неё как причины возникает «неопределенная двоица» (диада). Затем из соединения единицы и диады появляются прочие числа. В дальнейшем из чисел возникают точки, а из точек — линии, которые затем образуют плоские фигуры. Из плоских фигур формируются объёмные тела, на основе которых появляются чувственно-воспринимаемые тела, состоящие из общепринятых в Античности четырёх стихий. Перемещаясь и переходя друг в друга, эти стихии в конечном итоге и образуют видимый нами космос (Диог. VIII, 24–25). Разумеется, сейчас уже почти невозможно установить, в какой мере подобные представления об эволюции мироздания были присущи самому Пифагору, а в какой были доработаны (или разработаны с самого начала?) его последователями на протяжении многовекового периода существования пифагореизма.

Как известно, пифагорейцы стремились во всем проводить основополагающий принцип своего учения — «Всё есть число». В частности, они старались представить через числовые соотношения сущность всех наиболее значительных богов эллинского пантеона, что должно было объяснить их функции и сферу действия этих богов. Так, богиня любви Афродита, а также любовный союз между мужчиной и женщиной, выражался числом 5, поскольку оно является результатом сложения первого женского (т.е. чётного) числа 2 и первого мужского (т.е. нечётного) числа 3. Дружба и любовь выражались числом 8, т. к. считалось, что именно в этом числе (октаве) гармония находит своё высшее выражение⁹. Число 7 обозначало мудрость и богиню ей покровительствующую — Афину. Геометрические фигуры также часто символически интерпретировались пифагорейцами как божества. Так, углы квадрата посвящались четырём великим богиням-матерям: Рее, Деметре, Афродите, Гере¹⁰.

Интересны воззрения Пифагора о душе в их связи с религиозными доктринами. На представления Пифагора о душе существеннейшее влияние оказал орфизм с впервые продекларированным этим учением четким противопоставлением души и тела. Согласно орфизму, тело предстает в качестве могилы души, темницы, в которую душа человека заточена в наказание за прегрешения. Основной задачей, которая должна стоять перед

⁹ Досократики (сост. А. Маковельский) Минск. 1999, с. 145.

¹⁰ Грубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М. 2010, с. 194.

индивидом, заключается в освобождении души из вынужденного заточения в теле. Такое освобождение достигается праведной жизнью, благочестием, отстранением от всего оскверняющего и греховного, свершением полагающихся обрядов. Благодаря всему этому достигается очищение души (катарсис), служащий залогом освобождения души от власти тела. Эти идеи орфиков нашли свое отражение в представлениях пифагорейцев о душе.

Вслед за орфиками Пифагор однозначно постулирует *бессмертие души*. Заметим, что в известных нам фрагментах философов ионийской и элейской философии нет утверждений о бессмертии души. Это впервые появляется только у Пифагора. Вместе с тем Пифагор выступает противником панпсихизма; он подчёркивает, что душа существует не у всего; например, растения являются живыми, поскольку причастны теплу, однако существование души у растений Пифагор отрицал¹¹. Душа, по учению Пифагора в передаче Диогена Лаэртца, представляет собой частичку эфира (вполне допустимо, что здесь точка зрения Пифагора модернизирована в соответствии с учением Аристотеля о «пятом элементе», эфире). Душа бессмертна в силу того, что она происходит, «оторвавшись» от бессмертного начала, а именно, от высшего, совершенного воздуха («эфира»), в котором, как сказано выше, находятся небесные тела, которым приписывается божественный статус. Именно таким образом Пифагором подчёркивается преобладающий статус души по отношению к телу. Соответственно, душе необходимо воздавать поклонение как высшему началу. Ум и рассудок существуют только в человеке и являются частицей божественного начала в нем.

Попадая на Землю из бессмертного места своего зарождения, души носятся в окружающем воздухе. Попечителем над душами Пифагор объявляет бога Гермеса, который вследствие того, что именно он водит души в Аид, получает эпитеты «Вожатый», «Привратник» и «Преисподний». Чистые души возводятся им ввысь, а нечистые, греховные ввергаются Эринниями, богинями мщения, в некие оковы, препятствующие их доступу к чистым душам и даже их общению между собой. Душами заполнен весь окружающий воздух, и именно эти души почитаются людьми в качестве демонов и героев¹². Эти души посылают человеку (и даже некоторым животным) сны и знамения, предвещающие здоровье или болезнь. Как раз к этим душам и обращаются люди с молитвами, гаданиями и заклинаниями (Диог., VIII, 28–32).

В соответствии с принятым в античном мировоззрении циклизмом Пифагор учил о том, что душа, подчиняясь общим закономерностям миро-

¹¹ Как известно, Пифагора характеризовало особое отношение к бобовым растениям. Он полагал, что именно эти растения имеют в себе зачатки души, поэтому пифагорейцам строго запрещалось поедание бобовых.

¹² Вспомним слова Фалеса о том, что все полно демонов.

здания, «совершает круг неизбежности», переходя, рождаясь, в другое тело после смерти предыдущего (там же, 14). Здесь мы встречаемся с учением о *метемпсихозе* (т.е. о переселении душ), тесно связанном с религиозной традицией. Среди источников пифагорейского учения о метемпсихозе чаще всего называется не подтверждённое документально знакомство Пифагора с индийской мудростью (так называемыми гимнософистами), в которой представления о посмертном переселении душ из одного тела в другое были чрезвычайно распространены. Геродот в своей «Истории» (II, 123) утверждает, что представления о метемпсихозе были заимствованы некоторыми эллинскими мудрецами (в том числе Пифагором) у египтян; однако то, что известно о воззрениях египтян на посмертное существование души современной науке, не находит подтверждения тезису о существовании в египетской теологии и предфилософии учения о переселении душ¹³.

Сам Пифагор, как утверждают источники, помнил о всех своих предшествующих рождениях в растительных, животных и человеческих телах. По словам Пифагора, подобная память была даром бога Гермеса своему сыну Эфалиду, в котором когда-то жила душа Пифагора. Согласно доктрине пифагореизма, знание о предшествующих рождениях души даётся избранным людям, отличающимся благочестием и прошедшим духовное и телесное очищение (Порф., 45). Существует следующий распространённый анекдотический рассказ о Пифагоре. Однажды он увидел человека, бьющего жалобно скулящего щенка. Пифагор велел этому человеку прекратить наносить побои животному, аргументируя это тем, что по визгу щенка узнает вселившуюся в тело этого животного душу своего недавно умершего друга (Диог. VIII, 36)¹⁴. В упоминаниях о метемпсихозе в учении Пифагора у античных авторов нет указания на то, определяется ли последующее воплощение души в определённом теле какой-либо закономерностью (наподобие индийской кармы) или здесь господствует случайность¹⁵.

Обратим внимание на глубинный демократизм (также во многом обусловленный социальной направленностью орфизма) воззрений о метемпсихозе, который в значительной степени контрастирует с распространёнными представлениями о пифагореизме как выражении мировоззрения аристократии¹⁶. В учении о переселении душ подразумевается, что душа благородного и гордящегося своим происхождением от богов-олимпийцев

¹³ Согласно древнеегипетской «Книге мёртвых» после психостазии (взвешивания души), определяющей её добродетельность или порочность, порочные души уничтожаются, а добродетельные вечно живут в полях Иалу, не вселяясь вновь в другие тела.

¹⁴ Как-то в пути увидав, что кто-то щенка обижает,

Он, пожалевши щенка, молвил такие слова:

«Полно бить, перестань! Живёт в нём душа дорогого

Друга: по вою щенка я её разом признал».

¹⁵ Как мы увидим в дальнейшем у Платона, последующие рождения определяются в загробном царстве случайно выпавшим жребием.

¹⁶ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранняя классика. М. 2000. с. 280.

евпатрида может в дальнейшем вселиться в тело угнетаемого и презируемого раба или в тело неразумного животного. Тем самым теория метемпсихоза подспудно подрывала представления о наличии чётких и непреодолимых границ между сословно-родовыми, а также классовыми структурами античного общества. По сути, стало возможным прочерчивание двух параллельных, не совпадающих между собой родословных: одна из них — линия рождений от родителей, другая же — цепь переселения души из одного тела в другое после смерти предыдущего.

Кроме того, принятое в пифагореизме учение о переселении душ утверждало родство всего одушевлённого, постулируя возможность существования души, когда-то заключённой в человеческом теле, в теле любого животного существа или даже растения. Однако это не вело Пифагора и его последователей к отрицанию различия между человеческой и животной душой, у которой отрицалось наличие разумности. Вместе с тем Пифагор считал, что вследствие глубинного родства всех душ страдание, причинённое животному, по своей сути равнозначно человеческому, поскольку в живом существе может оказаться душа, когда-то принадлежавшая человеку.

Именно таким путём Пифагор приходит к одному из основных положений своей этики (несомненно, имеющей связь с религиозными представлениями) — запрету на причинение вреда живым существам и тем более на убийство. Опять же нельзя не обратить внимания на поразительное сходство выдвигаемых Пифагором положений с этико-религиозными требованиями, принятыми среди ряда школ индийской религиозной философии.

Все пифагорейцы проповедовали и практиковали вегетарианство; питаясь пищей, исключающей убийство и причинение животным страданий. Вкушение мяса объявлялось пифагорейцами греховным, неблагочестивым и нечистым. Как уже говорилось выше, подобный запрет действовал также и по отношению к бобовым растениям, у которых Пифагор находил зачатки души. Очевидно гуманистическое значение подобных «биоэтических» и «экофилософских» идей пифагореизма в полурелигиозной оболочке. Впрочем, Лазций в своём рассказе о Пифагоре передаёт и мнения тех, кто утверждал, что Пифагор на самом деле, запрещая поедать мясо, исходил не из «жалости» к животным, а из целей воспитательного плана, стремясь приучить людей к более простой и здоровой растительной пище.

При совершении обрядов жертвоприношения пифагорейцы также требовали принесения исключительно жертв, не связанных с убийством. Богам жертвовали лепёшки, вино, мёд, плоды, но ни в коем случае не животных, в чём можно усмотреть обусловленный философско-мировоззренческими принципами разрыв с требованиями традиционной эллинской религии. Античные авторы утверждали, что Пифагор нарушил запрет на принесение в жертву животных лишь в исключительном

случае — после доказательства своей знаменитой теоремы о соотношении сторон в прямоугольном треугольнике. Воодушевлённый открывшейся ему математической истиной Пифагор якобы принёс богам самую крупную из возможных жертв — гекатомбу, подразумевающую закалывание в честь богов 100 быков¹⁷. Разумеется, это противоречило принятым в пифагореизме этическим положениям. Поэтому, чтобы согласовать рассказ о принесении гекатомбы с запретом на убийство, стали передавать, будто Пифагор принёс в жертву богам фигурки быков, сделанные из смеси муки и мёда.

Высшей нравственной целью, к которой следует стремиться человеку, Пифагор полагал уподобление богу¹⁸. Пифагорейцы признавали и практиковали почти все элементы религиозного культа, которые были приняты в современной им Античности, кроме, как упоминалось выше, кровавых жертв и дионисийских оргиастических обрядов. Напомним, что сам Пифагор отождествлялся с антагонистом Диониса — Аполлоном, отрицавшим любое иррациональное иступление. Пифагорейцы участвовали в гаданиях, молениях, жертвоприношениях, мистериях и других формах проявления религиозности. Причём, для раннего и зрелого пифагореизма характерна тенденция рационализации, прояснения смысла религиозных обрядов в свете зарождающейся философии. Необходимо было по возможности устранить из догматики и культа всё неприемлемое для рационального объяснения или несовместимое с этико-эстетическими (калокагатийными по своей сути) идеалами пифагореизма. Связь с этическими положениями, например, прослеживается в запрете на свершение молитв человеком о самом себе на основании того, что мы не можем знать, в чём состоит наше истинное благо (Диог. VIII, 9).

По известию Порфирия, Пифагор, присутствуя на Олимпийских играх, рассуждал, обращаясь к собравшимся, о птицегаданиях, знамениях и знаках, которые, как он уверял, посылаются богами в качестве известия о благосклонности небожителей к благочестивым людям. Во время одного из таких рассуждений рядом с Пифагором сел орёл (вещающая птица Зевса), которую философ начал гладить во время выступления, а затем отпустил (Порф., 25). В другой раз Пифагор, обращаясь к женщинам, учил их, что, поскольку боги обращают внимание только на мольбы и жертвы, приносимые прекрасными и благонравными людьми, они сами должны обладать соответствующими положительными качествами, чтобы их моления и жертвы были не напрасными. Пифагор советовал женщинам готовить приносимую в жертву богам снедь самостоятельно, без помощи рабов, и лично приносить её к алтарям. (Ямвлих, 54).

¹⁷ В день, когда Пифагор открыл свой чертёж знаменитый, Славную он за него жертву быками воздвиг (Диог. VIII, 12).

¹⁸ Фрагменты ранних греческих философов. М. 1989, с. 148 (фрагмент из Стобея).

Пифагор призывал «гадание всякое чтить», а также «песнями возносить должное благодарение богам и хорошим людям» (там же, 23–24). Как сообщает тот же Лаэртий, Пифагор совершал гадания по голосам, по птицам, по ладану¹⁹. Разумеется, гадания по сжигаемым в жертву телам животных для Пифагора были исключены. По сообщению Порфирия, Пифагор приносил жертвы «необременительно», считая важным само свершение жертвоприношения как показатель благочестия, а не большой объём и великолепие принесённого на алтарь. Проводя различие между олимпийскими и подземными (хтоническими) богами, Пифагор, по рассказу Ямвлиха, утверждал, что небесные боги обращают внимание исключительно на благочестивый образ мыслей верующих и свершающих обряды; для таких богов количество принесённого в жертву безразлично. В противоположность олимпийцам, менее благородные боги подземного мира «радуются битью в грудь и рыданиям и, более того, постоянным возлияниям и приношениям на могилу и заупокойным жертвам, свершаемым с большой расточительностью» (Ямвлих 122).

Освящение и святость для человека подразумевали свершение обрядов духовного и телесного очищения, воздержание от всего, что может осквернить: физической нечистоты, уродства, порочных помыслов и поступков. По Диогену Лаэртию, пифагорейцы полагали освящение «в очищении, омовении, окроплении, в чистоте от рождений, смертей и всякой скверны, в воздержании от мертвечинного мяса, от морской ласточки, чернохвостки, яиц, яйцеродных тварей, бобов и всего прочего, что запрещено от справляющих обряды» (Диог. VIII, 33). (Нельзя не заметить, что быстрый переход от высоких слов об омовении и очищении к чётким запретам на поедание конкретных животных и, может быть, также на простой контакт с ними, производит снижающее, даже несколько комичное впечатление). Как пишет Порфирий, Пифагор учил о том, что о божествах, демонах и героях следует говорить и мыслить почтительно, а богам поклоняться не мимоходом, свершая другие дела, но целенаправленно, оставив все прочие заботы и помыслы (Порф., 38).

Приобретение и сохранение святости пифагорейцами должны были обеспечиваться целой системой запретов и предписаний, своеобразных табу, разработанных основоположником школы, и возможно, заимствованных им от культов архаического (и более древнего) периодов Античности. Принятых в пифагореизме запретов и предписаний было множество, и они были весьма разнообразны по сфере применения. Буквально каждый шаг члена пифагорейского кружка подразумевал оглядку на правила, разработанные учителем.

¹⁹ Порфирий в жизнеописании Пифагора замечает, что именно этот философ первый среди эллинов начал применять гадание по ладану, используемое ранее лишь у варваров. (Порф., 11).

Большинство подобных правил представляются с сегодняшней точки зрения нелепыми, однако для самого Пифагора и его учеников они имели сакральный и этический смысл. Так, от пифагорейцев требовалось «огня ножом не разгребать», «через весы не переступать», «на хлебной мере не сидеть», «постель держать свёрнутой», «малым факелом сиденья не осушать», «горшком на золе следа не оставлять», «на обрезки ногтей и волос не наступать и не мочиться» и пр. Сейчас выяснить истинный смысл введённых Пифагором запретов («**знаков**») достаточно сложно, тем более, что они, повторим, возможно, уходят корнями в древние пласты религиозно-мифологических представлений.

Впрочем, уже позднейшие античные авторы призывали не понимать эти запреты буквально, а трактуя их аллегорически, видеть в них возвышенный этический смысл. Так требование «огня ножом не разгребать» должно означать «не возбуждать в правителях гнев и надменный дух»; «через весы не переступать» — «не переступать равенства и справедливости»; «на хлебной мере не сидеть» — «равно заботиться о настоящем и будущем»; «сердца не есть» — «не подтачивать душу заботами и страстями» и т.д. Разумеется, такие аллегорические толкования весьма искусственны, надуманны и не убедительны.

Некоторые из предписаний Пифагора относились непосредственно к сфере религиозного благочестия и почитания богов. Так, правило «В перстне изображений не носи» интерпретируется Порфирием как требование не выставлять напоказ перед людьми, что ты думаешь о богах. Пожелание «Богам делай возлияния через ушко сосудов» Порфирий искусственно и довольно натянуто трактует следующим образом: «Богов должно чтить музыкой и песнопениями, потому что это они доходят до нас через уши». (Порф., 42).

Однако следует отметить, что музыка в целом занимала весьма важное место в системе теоретических и практических представлений пифагорейцев. Космос во всех своих проявлениях пронизан ладом и гармонией, которые находят своё выражение и в музыке. Пифагорейцами считалось, что правильная музыка несёт в себе отголосок божественного мира, обладающего вследствие преобладающей в нем гармонии очищающим (катарсическим) действием. Пифагор как полубог и маг обладал способностью слышать высшую космическую музыку, недоступную слуху прочих. Подчёркивалось, что звучание музыкальных инструментов определяется количественными соотношениями; Пифагор считал открытие подобных закономерностей одной из своих самых значимых заслуг. Музыка определённых ладов служила для излечения людей, использовалась для изменения душевного настроения; а также, очевидно, широко применялась при религиозных церемониях.

Эпоха раннего и среднего пифагореизма, т.е. время деятельности самого Пифагора и его ближайших последователей (**Архит, Филолай** и пр.)

заканчивается в сер. IV в. до н.э. Однако пифагореизм по своему влиянию оказал воздействие на развитие античной мысли последующих веков. В первую очередь следует упомянуть о воздействии пифагореизма на позднего, в значительной степени мистически настроенного Платона. Распространённый в эпоху эллинизма и затем римскую эпоху *неопифагореизм*, опираясь на отдельные элементы учения Пифагора, в целом отличается в большей степени выраженным религиозным, иррационалистическим характером.

Эмпедокл. Одним из значительнейших эллинских мыслителей V в. до н.э. можно считать Эмпедокла, большая часть жизни которого прошла на Сицилии в городе Агригенте. Акме (т.е. расцвет жизни) Эмпедокла приходится на 440-е гг. до н.э. По свидетельству античных источников Эмпедокл обучался у Пифагора или, что вероятнее, у его учеников и последователей, живших на юге Италии и в Сицилии. Также Диоген Лаэртский приводит мнение, что Эмпедокл слушал выдающихся элеатов Ксенофана и Парменида. Якобы Зенон и Эмпедокл вместе обучались у Парменида, а затем Эмпедокл пошёл учиться у таких весьма разных мыслителей как Пифагор и Анаксагор (Диог. VIII, 56). Очевидно, что Эмпедокл испытал влияние со стороны всех школ философии тогдашней «Великой Греции» и других частей эллинского мира.

До нас дошли отрывки из двух философских поэм Эмпедокла «О природе» и «Очищения». Первая из них в основном посвящена изложению натурфилософских воззрений агригентского поэта-философа, вторая же скорее всего содержала его этико-религиозное учение. Также Эмпедоклу приписывали не дошедшие до нас гимны богам, в частности — Аполлону. В этих гимнах он пытался излагать свое представление о природе и сущности различных божеств эллинского пантеона. В античной традиции долго вёлся спор о том, причислять ли Эмпедокла к разряду поэтов или философов. В конечном счёте Аристотель утвердил за Эмпедоклом принадлежность именно к философии, а не чистой поэзии.

В лице Эмпедокла мы встречаем в ещё более выраженном виде (если сравнивать с Пифагором) сочетание мудреца, поэта, практического деятеля, мага, чудотворца и почти полубога. Соединение подобных трудносочетаемых обличий в последующий, классический период, античной философии стало почти невозможным. Эмпедокла от Пифагора, в частности, отличает ориентация на решение практических задач по преобразованию реальности инженерными средствами ради блага людей. Так, известен эпизод, в котором рассказывается, как Эмпедоклу удалось избавить город Селинунт от вредного влияния дурного климата. Этого он смог добиться путём осушения болот и создания в толще окружающих город скал прохода, через который стал проникать свежий морской воздух. Также известно, что Эмпедокл активно занимался врачеванием; ему приписывалось воскрешение женщины, пролежавшей несколько месяцев без признаков жиз-

ни. Аристотель возводил к Эмпедоклу также начало искусства красноречия — риторики.

Как передаёт Лаэртий, именно от Пифагора и его кружка Эмпедокл заимствовал представление о том, что учитель-мудрец должен для укрепления своего авторитета выглядеть торжественно и величественно, а также появляться перед людьми в пышном и ярком одеянии. Эмпедокл всячески, как и Пифагор, стремился убедить окружающих, что в его лице они имеют дело не с простым человеком, а как минимум с полубогом²⁰. Обычно Эмпедокл был одет в пурпурную мантию и носил на голове позолоченную повязку и дельфийский венок, на ногах у него были бронзовые сапоги. Выражение лица у Эмпедокла всегда было возвышенно-торжественным и невозмутимым. К народу Эмпедокл выходил всегда в окружении свиты, состоящей из учеников и слуг. (Диог. VIII, 73). Все знания и практические свершения Эмпедокла должны были подкреплять его славу как чудотворца, мага, и почти бога. Софист Горгий Леонтинский утверждал, что сам присутствовал при свершаемых Эмпедоклом успешных магических действиях (там же, 59).

Античные источники сообщают, что Эмпедокл отказался от предложенной ему царской власти. Одновременно Эмпедокл требовал оказания себе почти божественных почестей. Очевидно, монархическая власть казалась ему чрезвычайно ограниченной в сравнении с властью над душами людей, вызывающей в отличие от светской, политической власти священный трепет и удивление. Один из рассказов о смерти Эмпедокла гласит, что он, почувствовав приближение старости и смерти, решил оставить у людей представление о себе как о принятом богами-олимпийцами в их число (процесс обожествления, так наз. апофеоз). Как передают, Эмпедокл, чтобы люди поверили в это, бросился в огнедышащее жерло кипящего вулкана Этны. Однако вскоре излившаяся из вулкана лава вынесла одну из сандалий Эмпедокла, что и дало местным жителям знание о его действительной кончине.

В философии Эмпедокла можно заметить попытку синкретического сочетания основных черт ионийской и элейско-пифагорейской философии. Охарактеризуем вкратце философские воззрения Эмпедокла. Вслед за ионийскими натурфилософами он признаёт наличие в мире 4 основных стихий: земля, вода, огонь и воздух. Эти 4 стихии Эмпедокл называет *«корнями»* вещей. Огонь и воздух объявляются мужским началом в мироздании, в то время как земля и вода воплощают в себе женское начало. Всё существующее состоит из вышеназванных элементов и образовано по-

²⁰ Обращаясь к встречавшим его жителям Агригента, Эмпедокл писал:

«Ныне привет вам! Великому богу подобясь средь смертных,

Шествую к вам, окружённый почётом, как то подобает,

В зелени свежих венков и в повязках златых утопая...» (Диог. VIII, 62). (Выделение наше — М. Г.)

средством их соединения. Подобные воззрения вполне соответствуют духу ранней ионийской натурфилософии. Также от ионийских натурфилософов Эмпедокл заимствовал поистине универсальный интерес к исследованию всех сфер окружающего мира. Он занимался исследованием небесных явлений, геологией, строением организмов и эмбриологией, пытаясь дать обоснованное объяснение увиденному.

Однако Эмпедокл должен был решить вопрос о силе, которая приводила бы в движение «корни» вещей, производя изменения в мире. Агригентский философ вводит две подобные противоположные силы, назвав их Любовью и Враждой. Мы уже видели, рассматривая теогонию Гесиода, насколько важную космогоническую роль имеет сила Эроса и Любви в превращении бессистемного хаоса в организованный космос. Эти уходящие корнями в древние мифы представления, несомненно, оказали влияние на Эмпедокла. *Любовь* является объединяющей, формирующей силой; под её воздействием имеющиеся частицы стихий соединяются между собой, образуя тела окружающего мира. Противоположная сила — *Вражда*, наоборот, разъединяет, заставляя тела распадаться на частицы, из которых они составлены. В воззрениях Эмпедокла на действие сил Любви и Вражды явственно заметны следы антропоморфизации происходящих в мироздании процессов.

В соответствии с господствующим в Античности циклизмом Эмпедокл представляет космологический процесс в виде смены эпох господства сил Любви и Вражды с переходными периодами, когда эти силы примерно одинаковы по влиянию. Во время полного господства силы Любви под её объединяющим действием все тела сливаются в единый сгусток бытия, в котором уже неразличимы характеристики отдельных объектов. Мир в период господства силы любви напоминает застывший и неизменный «сфайрос» Парменида. В период же полного господства силы Вражды под действием её разъединяющего влияния все объекты распадаются на элементарные частицы. Мир превращается в почти хаотическое собрание элементарных частиц 4-х стихий, между которыми не остаётся никаких устойчивых связей. В промежуточные периоды перехода от господства силы Любви к преобладанию силы Вражды (и наоборот) мир принимает привычный для нас облик. Сила Любви обеспечивает существование более или менее сложных тел, а уравнивающая её воздействие сила Вражды не даёт объектам потерять своё индивидуальное существование и слиться воедино. Нынешнее человечество, по мнению Эмпедокла, очевидно, живёт в период перехода от господства Вражды к господству Любви, когда всё направляется к усложнению, объединению, слиянию.

Таковы основные положения философского учения Эмпедокла. Перейдём к рассмотрению теологических воззрений этого мыслителя, которые неразрывно переплетены с другими частями его философии. Знания о божественном представляются для Эмпедокла весьма важными, без по-

стижения истины о богах человек не может достичь счастья или совершенства. Эмпедоклу принадлежит следующее высказывание: «Несчастлив тот, кто о богах имеет только тёмное понятие» (В 132)²¹

Представления Эмпедокла о божестве несут на себе воздействие теологии Ксенофана с его учением о шарообразном, лишённом внешних человеческих черт божестве, мыслящем и чувствующем. Критикуя антропоморфные представления о божестве, Эмпедокл пишет: «Но со всех сторон равный самому себе и вполне бесконечный круглый шар (Сфайрос), радующийся неподвижному круговращению (В 28). В нём ... нет ничего ни пустого, ни избыточного. Ибо из спины у него не прыщут две ветви (т.е. руки. — М. Г.), нет у него ног, ни быстрых колен, ни детородного члена: это был Сферос, со всех сторон равный самому себе» (В 29). «Ни усобицы, ни распри зловещей нет в его членах» (В 27а)²².

Шар, которым оказывается верховное божество, представляется абсолютно бескачественным и лишённым конкретных характеристик, в чём Эмпедокл усматривает торжество совершенной Гармонии (согласия). Симплиций в трактате «О небе» приводит слова Эмпедокла о том, что в Сфайросе (Сферосе) «не видны ни быстрые члены Гелиоса (возможно, имеются в виду солнечные лучи. — М. Г.), ни косматая грудь земли, ни море; так под плотным покровом Гармонии утверждается округлённый, гордый совершенной замкнутостью Сферос»²³. Таким образом, вслед за другими философами Эмпедокл последовательно разрушает все возможные и господствующие в античной традиции антропоморфные представления о божестве, как неверное, «тёмное», «смутное» знание о божественном.

Истинный бог в совершенном состоянии существует в качестве шара только в эпоху безраздельного господства Любви, без вмешательства силы Вражды. Можно заметить, что в противоположность Ксенофану, учившему о постоянстве, неизменности и вечности Сфайроса, Эмпедокл подчёркивает, что это лишь одна из стадий, пусть даже и наиболее совершенная, в развитии мироздания. Бог постижим исключительно умозрением и недоступен для восприятия чувствами. Передавая учение «агригентского поэта», т.е. Эмпедокла, Климент Александрийский в «Строматах» замечает: «Его (бога — М.Г.) нельзя приблизить к себе и таким образом сделать доступным зрению наших очей, ни осязать руками, где в зрительном и осязательном ощущениях собственно и пролегает самый широкий и удобный путь для проникновения убеждения в сердца людей» (В. 133)²⁴. Для по-

²¹ Цитируется по: Досократики. А. Маковельский. Минск. 1999, с. 766 (перевод фрагмента. — Э. Радлов).

²² Цитируется по «Фрагменты ранних греческих философов», т. 1. М. 1989, с. 351.

²³ Цитируется по: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранняя классика. М. 2000. с. 428.

²⁴ Там же. с. 427.

знания истинной сути бога Эмпедокл вслед за Ксенофаном требует полностью отказаться от чувственного восприятия, которое поведет мысль по ложному пути. В отрывке из Аммония (В 134) сообщается, что Эмпедокл бранил вымыслы распространяемые поэтами о богах как о человекоподобных существах. Возможно, модернизируя воззрения Эмпедокла в духе поздней Античности и неоплатонизма, Аммоний приписывает агригентцу представления о боге как о «святом духе»: «Он лишь дух святой и несказанный, обтекающий быстрыми мыслями всё мироздание»²⁵. Вряд ли в эпоху досократиков бог мог характеризоваться как исключительно святой дух без характерной для философов-физиков тенденции выразить бога в какой-либо совершенной форме, прежде всего шарообразной. Эмпедокл как близкий к материалистической традиции мыслитель явно не мог утверждать приписываемого ему Аммонием.

Напротив, для Эмпедокла была характерна тенденция к отождествлению богов традиционного эллинского пантеона с природными стихиями, теми 4 корнями вещей, о которых и говорится в физической части учения агригентца. Так, он Зевсом называл огонь, земле давал наименование Геры, воздуху — Аидонея (Аида), наконец, воду он называл Нестидой²⁶. Воздух был сопоставлен с Аидом из-за того, что он, как и бог подземного мира «безвиден», незаметен. Впрочем, единого варианта отождествления природных элементов и наименований богов у Эмпедокла нет, в различных дошедших до нас фрагментах эти списки варьируются. Так, во фрагменте из Псевдо-Плутарха (А 33) под именем Геры обозначается воздух, а Аидонея — земля²⁷. В целом можно заметить в подобном отождествлении продолжение свойственной Эмпедоклу антиантропоморфической тенденции в трактовке богов, которые оказываются лишь символическими обозначениями природных стихий.

Эти 4 элемента, «корня» вещей, согласно Эмпедоклу, являются богами, и более того, они объявляются агригентцем первичными, предшествующими существованию основного бога — Сфайроса. Аристотель в трактате «О возникновении и уничтожении», излагая воззрения Эмпедокла, замечает, что по его мнению, элементы «по природе своей первичнее богов, да и сами они боги» (333 b 20)²⁸. По свидетельству Аэция, Эмпедокл «считает богами и элементы, и мир, представляющий собой смесь их, и сверх того, совершенный Шар, в который все они разрешатся»²⁹. Можно увидеть, что Эмпедокл рассуждает вполне в русле материалисти-

²⁵ Там же.

²⁶ Диоген Лаэций приводит строки Эмпедокла:

Зевс лучезарный, и Аидоней, и живящая Гера,

Также слезами текущая в смертных потоках Нестиды (Диог. VIII, 76).

²⁷ Фрагменты ранних греческих философов, т. 1. М. 1989, с. 356.

²⁸ Аристотель. Сочинения в 4 тт. т.3. М. 1981. с. 428.

²⁹ Цитируется по: Досократики. А. Маковельский. Минск. 1999, с. 635–636.

ческой традиции, которая, находясь в стадии становления, ещё не может полностью освободиться от пережитков теологии. В не дошедших до нас гимнах, посвящённых различным богам, Эмпедокл, по свидетельству античных авторов, давал трактовку сущности богов, опять же путем их сопоставления с силами природы. Так, Аполлон отождествлялся с солнцем, Гера — с воздухом, а Зевс — с теплотой. Один античный автор (Менандр) вполне справедливо замечает, что такие гимны скорее относятся к исследованию природы, а не богов³⁰.

Совершенно особое место в «теологии» Эмпедокла, как можно заключить из его философского учения, должны занимать божества, обозначающие полярные взаимодействующие силы Любви и Вражды. Такими божествами, а точнее обозначениями главных мировых сил, будут являться Афродита, отождествляемая с Любовью, и Арес (бог войны) — воплощение силы Вражды. Обе эти силы необходимы и обладают творческой мощью, благодаря которой и существуют все объекты в мироздании. Причём, казалось бы разрушающая, деструктивная Вражда, несёт в себе творящее, конструктивное начало, поскольку именно посредством действия Вражды образуются отдельно существующие тела, отсутствующие на стадии полного господства Любви. По свидетельству раннехристианского автора Ипполита в «Опровержении всех ересей», Эмпедокл полагал, что «Рождения всего возникшего виновником и творцом является гибельная Вражда, виновником же конца мира возникших вещей, их изменения и возвращения в единство — Любовь»³¹. Обратим внимание на возможную обусловленность мысли Эмпедокла о благотворности Вражды философией Гераклита, в которой впервые была высказана похвала распри, войне, вражде³². Ипполит далее замечает, что Любовь и Вражда, по Эмпедоклу, «бессмертны, не возникли, и всегда были чужды начала рождения» и приводит отрывок из Эмпедокла: «Потому что они были прежде, будут после, и я не думаю, чтобы когда-либо в беспредельное время отсутствовала одна из двух».

Эмпедокл диалектически усматривает творческую взаимосвязь сил Любви и Вражды, которая и придаёт миру совершенство. Любовь и Вражду Эмпедокл также отождествлял с необходимостью, судьбой, определённой всему существующему; именно эти силы диктуют свои законы, которым подчиняется ход процессов в мире.

Афродиту, олицетворяющую упорядочивающую и гармонизирующую силу Любви, можно считать наиболее почитаемой Эмпедоклом богиней. Всё мироздание подчиняется эротическому, любовному воздействию, за-

³⁰ Досократики. А. Маковельский. Минск. 1999, с. 629–630.

³¹ Там же, с. 689.

³² Также гераклитовским влиянием вполне можно объяснить сообщение о том, что Эмпедокл «назвал богом разумный огонь единого, и сказал, что всё возникло из огня и в огонь разрешится» (А 31), если, разумеется, автор (Псевдо-Плутарх) изначально не перепутал воззрения этих двух философов.

ставляющему растения прорастать, а животных стремиться к продолжению рода. Эмпедоклом также подчёркивается гигантская роль Афродиты в образовании космоса и в жизни человека. А. Ф. Лосев даже утверждает, что Эмпедоклу свойственно «эротическое, сексуальное, хотя в то же время и космологическое понимание жизни»³³, которое и обозначается постоянной апелляцией агригентца к образу Афродиты. Именно эта богиня любви своей соединяющей силой побуждает к объединению мужские и женские особи ради произведения потомства. Как на общем космическом уровне, так и на уровне отдельных организмов, сила Любви, называемая Афродитой, действует приблизительно одинаково. Для Эмпедокла характерно представление о распространении эротической одержимости на всё существующее: «Под действием Любви они (элементы. — М. Г.) сходятся и возделают друг друга» (В 21), «Смертные существа слажены любовью»³⁴. Эротизм, характерный для всего античного мировоззрения (в том числе и религиозного), сполна проявляется в философии и теологических представлениях Эмпедокла

Чрезвычайно важное значение, которое имеет для жизни людей и всего существующего сила Любви, и должно обосновать преимущественное почитание Афродиты как одной из главнейших (если не самой главной) богинь. В одном из фрагментов Эмпедокл живописует первые времена существования человечества, представляя их в виде утраченного золотого века. Люди тогда не знали никаких раздоров, жили в согласии друг с другом и с космосом. И первой богиней, которой они поклонялись, была именно Киприда — богиня согласия и гармонии. У людей золотого века «не было... никакого бога Ареса, ни Кидема»³⁵, ни царя Зевса, ни Кроноса, ни Посейдона, но была только царица Киприда. Её они умиловливали благоговейными приношениями, живописными картинами, искусно приготовленными благовонными елями жертвами из чистого мирра и благоухающего ладана, делая возлияния бурого мёда на землю. Но их алтарь не обагрался чистой кровью быков, напротив, величайшей гнусностью считалось это среди людей — исторгнув душу животных, пожирать их крепкие члены» (фрагмент из Порфирия; В 128)³⁶.

Культ Афродиты (Любви) вполне соответствовал блаженному времени золотого века, когда (вспомним Гесиода) люди не знали тяжкого труда, бедствий и пороков, а земля сама собой без земледельческой обработки давала под действием Любви большие урожаи. Раздор, Вражда ещё не вошли в жизнь людей, поэтому олицетворяющие их боги не почитались (или вообще не были известны людям). Поклоняясь Афродите, люди первого поколения

³³ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранняя классика. М. 2000. с. 434.

³⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Т. 1. М. 1989. с. 348. О космогонической роли Любви в философии Эмпедокла можно судить по фрагменту из сочинения Плутарха «О лице на небе» (фрагмент В 27). Там же с. 357.

³⁵ Кидем — бог смятения и паники в битве.

³⁶ Цитируется по: Досократики. А. Маковельский. Минск. 1999, с. 763.

почитали её как единственное, высшее, начало, благодаря которому существует мир и сами люди ведут блаженную жизнь. Обратим внимание на эстетический, по мысли Эмпедокла, характер поклонения Афродите. В первую очередь, её почитают принесением на её алтарь прекрасных изображений, картин и скульптур, и благовонными запахами. Култ же прочих богов возник позже, когда в связи с возрастанием розни, все пагубное и порочное стало оказывать на жизнь людей всё большее влияние.

О каком-либо культе Ареса, олицетворяющего силу Вражды, мы упоминаний в сохранившихся фрагментах из Эмпедокла не находим. Это является ярким свидетельством симпатий Эмпедокла к Любви и неприязни к Вражде (несмотря на отмеченное выше признание конструктивного, творческого начала и в разъединяющей силе раздора). Итак, богами Эмпедокл, как ясно из сказанного выше, признаёт 4 стихии и 2 полярно действующие в мироздании силы, существующие вечно. Что же касается конкретных богов эллинского традиционного пантеона, Эмпедокл, скорее всего, полагал, что они являются или обозначениями названных выше начал или могут быть их порождениями, которые обладают наиболее яркими и заметными свойствами, величественны, и поэтому стали почитаться людьми.

Интересно отметить, что Эмпедокл не говорит о бессмертии богов (в отличие от обладающих вечностью начал Любви и Вражды, а также 4 «корней»). Одним из часто применяемых им эпитетов по отношению к богам служит слово *«долговечные»*, в противоположность существующим лишь краткое время людям, животным и растениям. Хотя боги и демоны в силу своей природы существуют достаточно долго и обладают значительной силой, существование их преходяще. Настанет момент, когда и они должны будут прекратить свое существование в той телесной форме, которую они имели, и воплотиться в другом облике. Таким образом, различие между людьми и богами носит только количественный, но отнюдь не качественный характер, боги обладают теми же характеристиками, что и люди, но в большей степени. В конечном итоге Эмпедокл остается в представлениях о божествах, не отождествляемых с 6 главными началами, в рамках антропоморфизма, которого он так и не смог преодолеть. А. О. Маковельский замечает, что по учению Эмпедокла, «подобно тому как элементы должны периодически погружаться в единство Сфероса, точно так же боги и демоны погружаются в единство божественного вседуха, чтобы затем вновь придти к индивидуальному бытию при новом мирообразовании»³⁷. Богами Эмпедокл также называет отдельные свойства и этические характеристики (Убийство, Злоба, Медленность, Правдивость и пр.).

Учение Эмпедокла о душе, в том числе и в его религиозном аспекте («богословие души», как охарактеризовал это учение Эмпедокла

³⁷ Досократики. А. Маковельский. Минск. 1999, с. 600.

Т. Гомперц³⁸⁾ во многом близко к орфико-пифагорейскому и, несомненно, испытало его действительное влияние. Эмпедокл считал душу высшим по отношению к телу, божественным началом. Аэций, говоря об обожествлении Эмпедоклом стихий и двух основных сил, замечает, что «и души он считает божественными существами»³⁹⁾. Свои воззрения о душах и их существовании в телах и вне их Эмпедокл изложил в поэме «Очищения». Агригентский мыслитель говорит о душах как о демонах — низших божествах, наделённых личностным началом, которые совершили своеобразное грехопадение. Эти божества преступили мировой закон, вкусив мяса и крови, что считалось Эмпедоклом страшным грехом. Также некоторые из них были наказаны за другое тяжкое преступление — нарушение клятв. В наказание за свои грехи эти демоны оказались вселёнными в тела живых существ и должны искупать проступки страданиями, испытываемыми в телах и при переселении из одного тела в другое.

Если из демонов кто, долговечною жизнью живущих,
Члены свои обагрит нечестиво кровавым убийством
Или, вступивши в раздор, поклянётся преступною клятвой,
Тридцать тысяч времён вдали от блаженных скитаться
Тот осуждён, возрождаясь в различных облициях смертных,
Тяжкие жизни пути проходя одни за другими⁴⁰⁾.

Именно таким «изгнанником богов» и «скитальцем» на Земле считал себя сам Эмпедокл. Тяжесть наказания усугубляется и тем, что Земля, на которой вынуждены обитать эти души, представляет собой, как считал Эмпедокл, самое тягостное место во всем мироздании. Ипполит передает мнение Эмпедокла о том, что «всё населяемое нами место полно зла и что зло от земного пространства уже распространилось до Луны, дальше же не идёт, так как всё надлунное пространство является чистым»⁴¹⁾

Таким образом, души людей, животных и растений (у них Эмпедокл также признавал наличие души в отличие от Пифагора, считавшего растения неодушевлёнными) представляют собой некие божественные существа, которые были наказаны за греховность и осуждены в нашем мире на страдания. Эмпедокл верил в учение о метемпсихозе и считал, что полностью сохранил память о своих прошлых рождениях. О них он писал:

³⁸⁾ Т. Гомперц. Греческие мыслители. Минск. 1999. с. 261..

³⁹⁾ Там же, с. 636.

⁴⁰⁾ Эллинские поэты. М. 1999. с. 197.

⁴¹⁾ Т. Гомперц. Греческие мыслители. Минск. 1999. с. 648. Кстати, не отсюда ли берёт свое начало противопоставление совершенного надлунного и несовершенного подлунного миров у Аристотеля?

Был уже некогда отроком я, был и девой когда-то,
Был и кустом, был и птицей, и рыбой морской бессловесной⁴².

Плач младенца при рождении интерпретируется Эмпедоклом как предчувствие новорождённым тягостного и печального существования в земном мире. Эмпедокл воспринимал себя как божество, вынужденное, будучи свергнутым на Землю, жить среди смертных людей.

От страданий, испытываемых во время пребывания в смертных телах, душа может освободиться путем благочестия, праведных помыслов и недопущения всего, считающегося греховным. Только тогда душа может выйти из череды рождений, обрести чистоту и спасение. Как и пифагорейцы, Эмпедокл был сторонником вегетарианства, выступая против убийства любых животных. Как уже отмечалось, убийство животных и поедание их плоти он считал тягчайшим грехом, ведущим к осквернению души и страданиям. Не случайно в блаженное время золотого века, когда люди осуществляли поклонение только Афродите, ей не приносили кровавых жертв, и люди, скорее всего, питались исключительно растительными плодами земли и тем, что не связано с убийством животных (молоком, мёдом). Есть рассказ о том, что Эмпедокл, одержавший победу на олимпийских играх, должен был по обычаю угостить всех пришедших поздравить его. Чтобы не нарушить своих религиозно-этических принципов, он «сделал быка из смирины, ладана и самых дорогих благовоний, и разделил его между явившимися на праздник»⁴³

Ко всем животным и растениям человек должен относиться как к равным себе, поскольку в них заключается такая же душа, что и в его теле. Убивая животное, человек тем самым совершает убийство родственного себе существа, только живущего в другом телесном облике, по сути равнозначное с убийством собственных родителей или детей. Вот как эмоционально об убийстве животных пишет Эмпедокл:

Милого сына схватив, изменившего только наружность,
В жертву с молитвой его закаляет отец неразумный!
Жертва с мольбою к стопам припадает, палач же, не внемля,
Режет, и мерзостный пир готовит в просторных палатах.
Также бывает, что сын из родителя или же дети,
Душу исторгнув из матери, плоть пожирают родную...
Горе мне! Если бы день роковой ниспослал мне кончину
Прежде, чем губы мои нечестивой коснулись пищи⁴⁴

⁴² Эллинистские поэты. М. 1999, с. 198.

⁴³ Досократики. А. Маковельский. Минск. 1999, с. 624 (Атеней 15 Е).

⁴⁴ Эллинистские поэты. М. 1999, с. 200–201. Очевидно, Эмпедокл мог предусмотреть возможность, когда, например, сын, приносит в жертву, убивая, животное, в котором обитает душа его умершей матери, отца или дальних родственников. Разве такое убийство не будет преступлением?

Нами уже говорилось, что этико-теологические воззрения Эмпедокла — это *религия любви* ко всему, что существует в мироздании и в первую очередь к живым существам, родственным нам в силу наличия у них души. Разумеется, то, что может причинить этим существам вред и страдание является неблагочестивым и преступным, в первую очередь убийство и насилие. Только избавившись от порочности, не причиняя зла, отказавшись от причинения смерти, можно освободить душу от скорбей и наказания за прегрешения в прошлых воплощениях души. Скорее всего, подобные воззрения были усвоены Эмпедоклом непосредственно из среды пифагорейцев вместе с некоторыми сформулированными ещё Пифагором предписаниями (запрет на поедание бобовых и пр.).

Очистившиеся от порочности души оказываются в телах провидцев, чудотворцев, магов, врачей и прочих мудрецов, которые удивляют своими необыкновенными способностями. Они оказываются наградой, которая даётся преодолевшим греховность душам. К числу таких личностей, возвысившихся над обычным человеческим уровнем и приближающихся к богам, Эмпедокл относил и самого себя.

Ещё одним интересным моментом в воззрениях Эмпедокла, относящимся к попытке рационализации мифических сказаний, можно считать трактовку им правдоподобности существования чудовищ античной мифологии. Размышления Эмпедокла на эту тему вписаны в контекст решения вопроса о происхождении органических существ. Согласно агригентцу, организмы возникают в момент усиления Любви и ослабления космической силы Вражды. Причём, как считал Эмпедокл, вначале возникают отдельные органы (глаза, уши, конечности и пр.), затем при дальнейшем возрастании объединяющего влияния Любви эти органы начали случайно соединяться между собой, образуя причудливые и уродливые сочетания. Именно тогда, как утверждал Эмпедокл, и жили такие существа как кентавры (полулюди-полукони), минотавры (люди с бычьей головой), химеры и другие чудовища, известия о которых сохранились в мифах. Реальности существования в прошлом подобных существ Эмпедокл не отрицает. Однако выжили и сохранились до наших дней лишь те организмы, которые оказались приспособленными для жизни благодаря удачному сочетанию органов. Кентавры и минотавры вымерли, поскольку представляли собой организмы с неудачным сочетанием входящих в состав организма частей.

Глава 4

Анаксагор и Демокрит

Расцвет деятельности греческих философов Анаксагора и Демокрита падает на середину V в. до н.э., таким образом, они являлись младшими современниками рассмотренного в предыдущей главе Эмпедокла. И Анаксагор и Демокрит жили и творили в восточной части эллинской ойкумены, в отличие от Пифагора и Эмпедокла. В воззрениях, как Анаксагора, так и Демокрита, явственно прослеживается влияние преимущественно ионийской философии, в то время как философия элеатов или пифагорейцев в целом была им чужда. Также общим у рассматриваемых в этой главе мыслителей было то, что они уже не удовлетворялись постулированием стихий и безличных сил в качестве первоначал мироздания, что наблюдалось у первых ионийских натурфилософов; Анаксагор и Демокрит поставили перед собой задачу проникновения вглубь мира стихий с тем, чтобы разложив казавшиеся ранее принципиально различными стихии на мельчайшие элементы, доказать субстанциальную определённую принимавшихся ранее за основные начала стихий, их зависимость от изначальных элементов. Как известно, Анаксагор решал подобную проблему с помощью учения о гомеомериях, а Демокрит (вслед за своим наставником Левкиппом) — посредством атомистической теории.

В интересующем нас аспекте взаимоотношения философии и религии, как Анаксагор, так и Демокрит, представляют собой тип мыслителя-философа, который уже не отождествляет себя с религиозным мировоззрением и полностью противопоставляет себя религии, действуя в амплуа учёного. В этом существенное отличие данных мыслителей от рассмотренных нами ранее Пифагора и Эмпедокла, которые, как было показано, стремились утвердить авторитет своего учения тем, что выступали в качестве жрецов, чудотворцев и пророков, т.е. привлекая не только философские, но и религиозные методы воздействия на аудиторию. Анаксагор и Демокрит чуждались этого. Они стремились выглядеть вполне «светскими» мыслителями, не связывая себя с элементами религиозной эллинской традиции. Также к противоречию с религиозным мировоззрением вела общая материалистическая ориентация Анаксагора и Демокрита, у второго из них представленная в более последовательной форме. Ни у Анаксагора, ни у Демокрита мы не встретим утверждений о необходимости по-

читать богов, приносить им жертвы, участвовать в торжественных церемониях и пр., что было характерно для более ранних греческих философов.

Анаксагор (ок. 500–428 гг. до н.э.), по свидетельствам античных авторов, родился в обеспеченной семье в городе Клазомены и с ранних лет пристрастился к философии. Лаэртций сообщает, что Анаксагор некоторое время учился у последнего представителя милетской школы Анаксимена, что во многом объясняет круг естественнонаучных интересов Анаксагора. Именно в занятиях познанием природы он видел смысл своей жизни. На вопрос, для чего он родился на свет, Анаксагор ответил: «Для наблюдения солнца, луны и неба» (Диог. II, 10). Когда этого мыслителя упрекали за то, что он не интересуется делами отечества, Анаксагор, указав на небо, заявил «Отнюдь нет: мне очень даже есть дело до отечества», полагая истинной своей родиной не конкретный город, а все мироздание (там же. II, 7). Вершины философское творчество Анаксагора достигло, когда он переезжает в Афины, ставшие после победы в греко-персидских войнах ведущим интеллектуальным центром Эллады. Там Анаксагор входит в круг сподвижников выдающегося государственного деятеля, правителя Афин Перикла. Считается, что непосредственными слушателями и учениками Анаксагора были сам Перикл, драматург Еврипид и Сократ.

Однако даже дружба с Периклом и его заступничество не спасли Анаксагора от судебного процесса по обвинению в религиозном неблагочестии (об этом суде мы расскажем позже). Анаксагор был приговорён к изгнанию из Афин, переселился в город Лампсак, где основал школу, занимался преподавательской и исследовательской деятельностью до самой смерти. Ни одно из написанных Анаксагором сочинений (прежде всего труд «**О природе**») до нас не дошло.

Важнейшей частью философии Анаксагора было его *учение о гомеомериях*. Именно так он назвал частицы, из которых, по его мнению, состоит всё сущее. На русский язык термин «гомеомерии» обычно переводят словом «подобночастные». (Впрочем, некоторые исследователи высказывают сомнение в том, что сам Анаксагор употреблял слово «гомеомерии»; возможно, оно было введено Аристотелем при его анализе учения Анаксагора.). Итак, любой материальный объект состоит из подобночастных частиц — гомеомерий. Каждому веществу соответствует свой определенный вид таких частиц. Так, дерево состоит из древесных гомеомерий, а мышечная масса — из «мясных». Гомеомерии качественно определены и обладают теми же свойствами, что и тела, которые они составляют. Гомеомерии делимы до бесконечности на всё более мелкие составные части во всём подобные крупным по своим свойствам. Таким образом, Анаксагора вполне обоснованно по онтологическим воззрениям характеризуют как плуралиста, признающего наличие бесконечного множества первоначал.

В своем учении о гомеомериях Анаксагор выдвигает интересный тезис — «**Всё во всём**». Согласно этому утверждению, в любом месте про-

странства содержатся гомеомерии всех возможных видов, что может привести к мысли о сущностном сходстве всех объектов при внешнем разительном их отличии друг от друга. Изменение материальных объектов Анаксагор объяснял тем, что увеличивается бывшее ранее малым количество гомеомерий, соответствующих тому состоянию, в которое трансформируется предмет; а количество частиц, характеризующих исходное состояние объекта, уменьшается. Обратим внимание на утверждавшуюся тем самым в скрытой форме мысль о том, что ничто не может возникнуть из ничего или превратиться в ничто. В области гносеологии Анаксагор выдвигает требование познавать явления через противоположное (сухое — посредством влажного, свет — посредством тьмы и т.д.).

Однако для философского осмысления божественного чрезвычайно важными являются не эти материалистические по своей сути положения учения Анаксагора, а выдвинутое им *учение о мировом Уме (Нусе)*, которое может быть проинтерпретировано как своеобразная теология Анаксагора. Очевидно, он пришел к этой части своих философских воззрений, желая решить вопрос об упорядоченности мироздания и отсутствии хаотичности в происходящих процессах. Именно отсутствие среди материальных элементов силы, которая обеспечивала бы сохранение упорядоченного состояния космоса, и заставило постулировать существование идеального начала, отождествляемого с Умом. Кроме того, гомеомерии сами по себе пассивны, они нуждаются в воздействии со стороны активного начала, имеющего нематериальную природу, каковым опять же оказывается мировой Ум.

Разумеется, стоит обратить внимание на очевидное влияние, которое оказало на Анаксагора учение Гераклита о Логосе как разумном начале мироздания, осуществляющем управление природными и социальными процессами в космосе. Ум у Анаксагора имеет те же функции, что и Логос у Гераклита. Однако, если «тёмный» эфесский философ подчёркивает материальную основу разумного начала — чистый мировой огонь; Анаксагор радикально отделяет мировой Ум от материи, подчёркивая его исключительно идеальную, духовную природу. Таким образом, при в общем материалистической ориентации своей философии Анаксагор, несомненно, содействовал и становлению идеализма в античной мысли. Не случайно Диоген Лаэртский основную заслугу Анаксагора видит в том, что он «первый поставил Ум (Нус) выше вещества» (Диог. II, 6).

Итак, на первый план выходит у Анаксагора упорядочивающая, космогоническая функция идеального (по своей сути божественного) начала. Известно высказывание Анаксагора, которое начинало его книгу «О природе», гласящее: «Вначале все вещи были вместе...». Подобная смешанность и неразделённость объектов соответствуют неупорядоченному первичному хаосу. Существующий наравне с материей Ум начинает действовать, и в результате этого происходит разделение вещей, упорядочение мира и превращение

первичного хаоса в космос. Благодаря активности мирового Ума происходит формирование небесных тел, а также придание строгой закономерности их движению. Наблюдается также упорядочение всех процессов, происходящих на Земле, и регулирование взаимоперехода гомеомерий, т.е. возникновения и уничтожения предметов и природных явлений.

Можно говорить об онтологическом дуализме Анаксагора, который признавал одновременное существование материального и идеального начал. Он подчёркивает, что Ум является чистым и несмешанным¹, свободным от всего материального. У Анаксагора мы уже находим дихотомию нематериального Ума и вещества, которая затем в более чёткой форме будет дана в философской системе Аристотеля. Итак, Ум (божественное начало) ни в коей мере у Анаксагора не зависит от материи, а, наоборот, управляет ею. Стоит подчеркнуть, что вполне в традициях античного мировоззрения Анаксагор полагал, что божественное начало лишь извне оформляет существующую испокон веков материю, но отнюдь не творит её. Мировой Ум ни в малейшей степени не зависит от материи и является «самодержавным» и «полновластным», существующим сам по себе (по характеристике Симплиция). В противном случае, если бы Ум был смешан с чем-то материальным, — продолжает свою аргументацию Симплиций, — Нус не был бы совершенен и не смог бы столь же совершенно управлять миром.

В целом можно отметить *четыре основных функции мирового Ума*, по Анаксагору. 1. *Движущая функция* — Ум придает косной материи движение, являясь инициатором происходящих в мироздании процессов (Ипполит, модернизируя учение Анаксагора в духе Аристотеля, утверждал, что Ум представляет собой производящее, активное начало, а материя — страдательное, пассивное начало). 2. *Космогоническая функция* — Нус содействует посредством придания движения возникновению космоса как цельности. 3. *Эстетическая функция* — Ум содействует приведению космоса и входящих в его состав объектов к максимально возможному совершенству в плане красоты, совершенства и законченности. («Часто он называет Ум источником красоты и основательности» — пишет об Анаксагоре Аристотель в трактате «О душе» (I, 2)). 4. *Гносеологическая функция* — при осуществлении вышеперечисленных трёх функций Нус одновременно осуществляет познание мироздания. Более того, именно силой своего совершенного и безошибочного мышления Нус и приводит в движение всё существующее, осуществляя совершенствование мироздания². Здесь Анаксагор опять же является прямым предшественником учения Аристотеля о божестве — мировом Уме. Как видим, функции, приписываемые Нусу Анаксагором, в основном совпадают с теми, которые считаются свойственными Богу в философской теологии.

¹ Аристотель. Метафизика. I.8.

² Об этом замечает Аристотель в Физике III, 4.

Ум, понятый как мировое божественное начало, обладает совершенным знанием обо всём существующем и имеет величайшую силу. «И над всем, что только имеет душу, как над большим, так и над меньшим, господствует ум. И над всеобщим вращением господствует ум, от которого это круговое движение и получило начало... И всё, что смешивалось, отделялось и разделялось, знал ум. Как должно было быть в будущем, как раньше было, чего ныне уже нет, и как в настоящее время есть — порядок всего этого определил ум»³.

Обратим внимание на то, что Анаксагор, выдвигая учение о мировом Уме как божестве, вступает в конфликт с традиционной античной религией, характеризующейся, как уже было многократно отмечено, антропоморфизмом. Учение о Нусе — единственном божественном начале, не имеющем ничего материального и соответственно лишённого телесных человеческих черт, в корне подрывало все принятые в эллинском мире представления о богах. (Возможно, это оказало влияние на формирование представлений об Анаксагоре как безбожнике и на его осуждение с последующим изгнанием из Афин). Анаксагор в преодолении антропоморфизма и вообще в утверждении невозможности приписывания божеству телесных форм идет далее Ксенофана. Если элейский мыслитель представлял своего бога в форме шара, совпадающего с космосом (т.е. телесного и не отделённого от материи), то Анаксагор избавляется от этих положений, свидетельствующих о непоследовательности учения Ксенофана о божественном. Однако и Анаксагор не смог до конца изжить скрытый антропоморфизм, заключающийся в приписывании мировому Уму способности мыслить как свойственной человеку. В качестве свойственного нашей душе ума, божественное присутствует в каждом из нас.

Таким образом, на место прежних антропоморфных богов мифологии Анаксагор ставит наделенный божественным статусом (в силу своего изначального совершенства) Нус, причём личностные качества мирового Ума сведены к минимуму, исключительно к способности мышления. По сути, Ум воспринимается лишь как общий принцип упорядоченности и гармоничности мироздания⁴. Ум присутствует в каждом человеке, представляя божественное начало в душе индивида: «наш ум есть бог в каждом из нас». Душу Анаксагор представляет в качестве движущей силы, исходящей от Ума; душа объявляется Анаксагором бессмертной. Скорее всего, Анаксагор верил в посмертное существование души и утверждал, что «покойна и прекрасна жизнь в преисподней»⁵, но однако каких-либо развернутых высказываний о загробном бытии души мы у Анаксагора не находим.

³ Цитата из Физики Симплиция (Цитируется по «Антология мировой философии, т.1., ч.1. М. 1969. с. 312).

⁴ См. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранняя классика. М. 2000. с. 342.

⁵ Там же, с. 344.

Подчёркивание важнейшей роли мирового Ума и придание ему божественного статуса являлось чрезвычайно важным как для античной философии, так и для формирования интеллектуальных представлений о божестве (влияние на Аристотеля, а через него на средневековое богословие). Аристотель писал в «Метафизике»: «Тот, кто сказал, что ум находится, так же как и в живых существах, и в природе, и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников. Мы знаем, что Анаксагор высказал такие мысли...» (I, 3).

С помощью введения принципа господства божественного Ума и его руководства всем происходящим в мироздании создавались основы для телеологического принципа объяснения, применяемого к изучению природы и общества, а также становилось возможным понимание красоты и гармоничности в мироздании, что получило своё развитие в последующие эпохи существования философии. Однако сам Анаксагор, скорее всего, в силу увлечённости исследованием исключительно материальных причин, не склонен был всё объяснять действием Ума и тем самым вполне использовать выдвинутое им же положение. На это обратил внимание уже Сократ в платоновском диалоге «Федон» (или сам Платон, приписав эти слова Сократу как персонажу).

Сократ в «Федоне» вспоминает о периоде своего увлечения натурфилософией. Однажды в его руки попала книжка Анаксагора, в которой было написано о том, что именно разум служит причиной всему. Это высказывание понравилось Сократу и он воспринял это положение как возможный выход из многих затруднительных ситуаций, в которые попадали натурфилософы того времени. Сократ ожидал, что с помощью апелляции к Нусу как верховной управляющей божественной силе можно решить ряд проблем. Как вспоминал Сократ, «С величайшей охотой принялся я за книги Анаксагора, чтобы поскорее их прочесть и поскорее узнать, что же всего лучше и что хуже. Но ... я... увидел, что разум у него остаётся без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно неожиданно и нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному» (Федон 97 В). Также Сократ, критически относясь к Анаксагору, считал его занятия исследованием природы примером неправильно направленных познавательных интересов. Анаксагор, гордившийся своим объяснением действий богов, сошел с ума (по выражению Сократа), запутавшись во множестве объяснений⁶.

Преобладающая у Анаксагора при исследовании природных явлений материалистическая ориентация толкала этого философа к поискам в первую очередь вещественных причин всех процессов, отдаляя от широкого

⁶ Ксенофонт «Воспоминания о Сократе». Цитируется по: Фрагменты ранних греческих философов т.1. М. 1989, с. 523.

применения учения о божественном Нусе в области естественнонаучных изысканий. Симплиций также, говоря об Анаксагоре, замечает, что хотя Ум и был введён им в качестве главного начала, однако Анаксагор полагал, что многое образуется само собой, без вмешательства Нуса.

По замечанию Аристотеля в «Метафизике», Анаксагор прибегал к объяснению происходящих явлений при помощи мирового Ума лишь в том случае, когда не мог найти никакого естественного объяснения случившемуся; поэтому Ум (божественная причина) играла у Анаксагора роль сопоставимую с «богом из машины» на театральной сцене, с помощью которого давалось искусственное, натянутое объяснение и неожиданная развязка запутанных перипетий сюжета. Потенциал заложенного Анаксагором принципа господства божественного мирового Ума был реализован затем в античной философии Сократом, Платоном, Аристотелем, Сенекой и другими мыслителями, но отнюдь не самим Анаксагором. Более того, Анаксагор отрицал существование божественного промысла над событиями в мире, а приписывал все происходящее случаю (*τύχη*)⁷. Не случайно многие, в том числе раннехристианский автор Ириней, прямо называли Анаксагора «безбожником».

Анаксагор был, пожалуй, первым европейским философом, который пострадал от гонений по обвинению в отрицании богов и нечестии. Он открывает список «мучеников» философии в её противостоянии с религиозным мировоззрением. В Афинах периода расцвета (сер. V в. до н.э.) в целом существовала достаточно свободная обстановка для обсуждения религиозных вопросов и высказывания сомнений в существовании богов вообще. Это во многом было обусловлено установлением и укреплением в Афинах демократического политического строя, декларируемой свободой мнений и слова (*парресия*), лишением жречества идеологических функций. Однако законы, сурово карающие за непочитание богов полиса, сохранялись, религиозным церемониям и строительству храмов придавалось большое значение, поскольку они свидетельствовали о величии Афин и играли роль важнейшего фактора, сплачивавшего население полиса. В рамках развернувшейся в Афинах политической борьбы между сторонниками Перикла, т.е. демократами, и аристократическими силами, желающими отстранить Перикла от власти и ограничить демократию, использовались в том числе и обвинения в нечестии. Закон предусматривал за подобные преступления суровые наказания вплоть до смертной казни и изгнания из города.

Поскольку авторитет Перикла как политического деятеля стоял очень высоко, аристократическая группировка решила начать с обвинений в адрес его сподвижников и приближенных, чтобы постепенно ослабить позиции Перикла. Так, близкий к Периклу скульптор Фидий был обвинён (помимо обвинений в краже выделенного на скульптуры золота) в том, что в

⁷ Фрагменты ранних греческих философов т.1. М. 1989, с. 522.

одной из изваянных скульптурных групп он изобразил самого себя и Перикла в ряду богов и героев, что было воспринято как святотатство. По свидетельству Плутарха (жизнеописание Перикла), Фидий был заключён в тюрьму, где вскоре и скончался от старости или от яда.

Анаксагор, считавшийся наставником Перикла, из-за своих естественнoнаучных изысканий был удобной мишенью для обвинений в непочитании богов и оскорблении святости. Всем были известны попытки объяснения Анаксагором различных природных явлений (солнечного затмения и пр.), при которых философ искал естественные причины, игнорируя попытки рассмотрения их в качестве знамений, посылаемых богами. Традиционные представления о божественной сущности грозных природных явлений Анаксагор считал суеверием и вполне в духе просветительства желал избавить людей от страха перед непонятными феноменами природы.

Соответственно, об Анаксагоре распространялась молва как о безбожнике, отрицающем бытие богов и ставящем на место богов материальные причины⁸. В то же время почти религиозное учение Анаксагора об Уме было известно только в кругах интеллектуальной элиты. Мы выше уже отметили направленность учения Анаксагора об Уме как верховном абстрактном боге против принятых и защищаемых традицией представлений о богах. Всё это создало благоприятную почву для обвинения Анаксагора в безбожии. В начале Пелопонесской войны противники Перикла (некто Диопиф) внесли в народное собрание проект закона, по которому те, кто не признаёт богов и учит о небесных явлениях, должны быть обвинены в государственном преступлении.

Непосредственным предлогом к процессу над Анаксагором стали его высказывания о том, что Солнце является не богом Гелиосом, а представляет собой всего лишь раскалённую каменную глыбу величиной примерно с Пелопонесский полуостров. В том, что Солнце — камень, Анаксагора убеждало падение метеоритов с неба, которые он считал отколовшимися от Солнца камнями⁹. В данных утверждениях Анаксагора о природе

⁸ В комедии Аристофана «Облака» Сократ как раз был выставлен в несвойственном ему в реальности образе натурфилософа, объясняющего происходящие природные явления не действиями традиционных богов, а вмешательством вихрей или облаков, которых на самом деле и следует якобы почитать как богов, прогнавших с неба Зевса и прочих олимпийцев. (Об этом подробнее см. главу данной книги о Сократе). Возможно, в чём-то подобном обвиняли и Анаксагора. Как сообщает Плутарх в жизнеописании Никия: «Тогда не терпели естествоиспытателей и «трепачей о небесных явлениях» (метеоролесхов), как их называли тогда за то, что они якобы сводили божество к лишённым разума причинам, непреднамеренно действующим силам и детерминированным явлениям». (Цитируется по: Фрагменты ранних греческих философов т.1. М. 1989, с. 511).

⁹ Интересно отметить, что драматург Еврипид, бывший учеником Анаксагора, возможно, не без его влияния, в своих трагедиях называет Солнце «камнем», «скалой». В пьесе «Орест» одна из героинь, например, говорит так: «О, если бы я-к камню (т.е. к Солнцу — М. Г.) взвилась/ Обломок Олимпа/ Меж небом и нами/ Повис на цепях золотых он/ И кружится вихрем!». (Цитируется по: Фрагменты ранних греческих философов т.1. М. 1989, с. 511).

Солнца усмотрели отрицание богов и оскорбление святости. Обвинителем Анаксагора выступил некто Клеон (по другим известиям Фукидид — не путать со знаменитым историком!); защитником престарелого учителя выступал сам Перикл. По некоторым свидетельствам, Анаксагора заключили в темницу, и лишь Периклу удалось убедить судей отпустить ослабевшего философа домой. Положение Анаксагора осложнялось ещё и тем, что в это время пришло известие о смерти его сыновей.

Перикл смог с помощью своего авторитета уговорить судей не приговаривать своего учителя к смертной казни, но не смог добиться полного оправдания наставника. Из-за поручительства Перикла, а также смущенные подавленным видом самого Анаксагора судьи приговорили философа только к уплате штрафа в 5 талантов и изгнанию из города. Используя недостоверные сведения о самоубийстве Анаксагора после вынесения ему приговора, Диоген Лаэртский в такой эпиграмме рассказывает о суде над философом:

Анаксагор говорил, что Солнце — огнистая глыба,
И оттого-то ждала мудрого смертная казнь.
Вызвали друга Перикл; но тот, по слабости духа,
Сам себя жизни лишил — мудрость его не спасла
(Диог. II, 15; о процессе — там же II, 12–14).

Ранние атомисты. Левкипп и Демокрит. Яркой страницей в истории греческой философии явилось атомистическое учение, у истоков формирования которого стоят Левкипп и Демокрит. Однако поскольку о Левкиппе никаких сведений не сохранилось, даже Аристотель и Эпикур, а вслед за ним и многие другие философы и исследователи сомневались в существовании этого мыслителя. Поэтому исторически достоверным родоначальником атомизма считается Демокрит, которого называют учеником Левкиппа. Уже в IV в. до н.э. сочинения Левкиппа были включены в так называемый «Демокритовский корпус» и по сути растворились среди многочисленных работ Демокрита. В дошедших до нас фрагментах из этого свода выделить отрывки, принадлежащие именно Левкиппу, практически невозможно. Несомненно, именно Левкипп выдвинул мысль о существовании атомов как множественного материального начала мироздания, которую затем развил Демокрит. Диоген Лаэртский сообщает (IX, 30), что Левкипп происходил то ли из Милета, то ли из Абдер и был слушателем Зенона Элейского. Можно утверждать, что на формирование мировоззрения Левкиппа оказали влияние как ионийская (интерес к естествознанию), так и элейская (решение проблемы единого и многого и пр.) школы философии. Скорее всего, Левкипп был типичным философом-досократиком, который в основном интересовался лишь вопросами натурфилософии, и был лишён энциклопедической широты кругозора своего ученика.

Обычно Левкиппу приписывается написание работы «Большой мирострой», в котором содержалось его космологическое и космогоническое

учение, а также труд «Об уме». Нам неизвестно, что Левкипп думал по поводу божественного и религии; возможно, именно в его идеях берёт исток то, что впоследствии по этому вопросу утверждалось Демокритом. Скорее всего, Левкипп не видел никакой роли богов (даже если и признавал их существование) в процессах образования мироздания. Диоген Лазерций говорит, что, согласно Левкиппу, всё в космосе, в том числе и возникновение миров, а также их разрушение, происходит по некоей необходимости (IX, 33), но какова сущность этой необходимости, божественная или природная, остаётся неясным. Вероятнее всего, Левкипп полностью отрицал какую-либо роль богов в космогонических процессах.

Демокрит (460–370 гг. до н. э.), выдающийся представитель *атомистики*, с которым связано окончательное формирование этого учения, родился на севере Греции в городе Абдеры. Испытывая тягу к познанию, Демокрит долгу наследства, доставшуюся ему после смерти отца, истратил на путешествия и посещение городов и стран, считавшихся центрами древней мудрости (Египет, Вавилон). Рассказывают, что когда Демокрит возвратился в свой родной город, против него был начат судебный процесс по обвинению в непроизводительной растрате отцовского наследства. Однако в речи, произнесённой на суде, Демокрит продемонстрировал полученные в ходе поездки знания о мире и зачитал отрывки из написанных во время путешествия сочинений. Эта речь настолько восхитила судей, что все обвинения против Демокрита были сняты.

Вся жизнь Демокрита была посвящена науке. Он говорил, что предпочёл бы найти объяснение загадочному природному явлению, нежели владеть всем Персидским царством. Рассказывают, что, нуждаясь для научных занятий в уединении, Демокрит закрывался в могильном склепе, пока ему не удавалось решить интересующую научную задачу.

Демокрит был мыслителем-энциклопедистом, написавшим множество сочинений по всем существовавшим тогда дисциплинам, однако ни одно из этих произведений не сохранилось; они были потеряны ещё в период Античности. Главным сочинением Демокрита считается работа «**Малый мирострой**», который, скорее всего, развивал идеи «Большого миростроя» Левкиппа применительно к миру человека. (Впрочем, вопрос об авторстве «Большого» и «Малого» миростроев до сих пор является дискуссионным). Именно с Левкиппа и Демокрита берёт начало учение о тождестве и аналогии между *макрокосмом* (мирозданием) и *микрокосмом* (человеком)¹⁰. В противоположность «плачущему» Гераклиту Демокрита называли «смеющимся философом», поскольку тот полагал, что все свершения людей настолько нелепы, что над ними необходимо смеяться. Не случайно

¹⁰ В частности, это нашло отражение в медицинских воззрениях **Гиппократ**а, который усматривал состояние здоровья в равном соотношении в организме всех 4-х стихий мироздания, а причиной заболеваний объявлял преобладание одной из стихий над другими.

почти на всех изображениях Демокрит предстаёт смеющимся или улыбающимся.

Главной заслугой Левкиппа и Демокрита является выдвинутая ими гипотеза о существовании мельчайших неразложимых далее телец, которые они называли *атомами* (неделимыми). Интересно, что Демокрит для обозначения подобных мельчайших частиц использовал также и слово «*идея*» («то, что имеет вид»), однако это не даёт никакого основания причислять Демокрита к идеализму в философии. Итак, основным, сущностным свойством атомов Демокрит объявляет их неделимость, неразложимость на составные части. Именно поэтому атомы и объявляются первоосновами бытия. Если мы допустим бесконечную делимость вещества, возникнет опасность того, что материя в конечном итоге распылится, превратится в ничто. Чтобы этого избежать, Демокрит постулирует наличие предела деления, то есть неразложимых далее простых частиц — атомов¹¹. К мысли о существовании атомов Демокрит пришёл путём осмысления наблюдений за явлениями действительности: истиранием монет при их длительном обращении, распространением запахов и пр. Естественно, увидеть атомы вследствие их малости невозможно; атомы открываются не чувствами, а исключительно рациональному познанию.

Как известно, с помощью атомистической теории Демокрит решал поставленную Парменидом проблему соотношения бытия и небытия. Бытием Демокрит объявляет атомы, а небытием — пустоту, в которой атомы перемещаются. Постулирование необходимости наличия небытия было важно для Демокрита, чтобы объяснить движение, которое было бы невозможно в случае отсутствия небытия. Атомы, по Демокриту, — мельчайшие, неразложимые далее частички бытия; своеобразные «кванты бытия», если использовать терминологию современной физики. Внутри каждого атома нет и не может быть примеси небытия.

Между собой атомы могут различаться формой, порядком и положением. Сцепляясь друг с другом, атомы образуют тела материального мира. Атомы находятся в постоянном движении, носясь в окружающей их пустоте. Однако внутри атома вследствие его простоты никакое изменение невозможно. Так Демокрит пытался соединить сложившиеся к тому времени две картины мироздания — диалектическую (Гераклит) и метафизическую (Парменид). Если рассматривать мироздание вообще, то оно предстаёт как гераклитовская текучесть, вечное изменение, перемещение атомов; но каждый атом в отдельности может быть уподоблен неподвижному миру, цельному сгустку бытия (по воззрениям элеатов), уменьшенному до микроскопических размеров.

Анаксагор и Демокрит решали сходную задачу — нахождение мельчайших частичек, из которых составлено мироздание. Однако между го-

¹¹ Мысль о неделимости атомов удерживалась в физике и философии до начала XX в., когда была доказана сложная структура атомов и их делимость.

меомериями Анаксагора и атомами Левкиппа—Демокрита можно отметить ряд существенных различий. Первое из них заключалось в том, что гомеомерии, согласно Анаксагору, делимы до бесконечности, в то время как атомы неразложимы на составные части. Второе отличие состоит в различии воззрений этих мыслителей на качественную определенность первоначал. Гомеомерии Анаксагора обладают теми же качествами, что и объекты, которые составлены из них; атомисты же полагали, что атомы абсолютно бескачественны.

Атомы обладают лишь размером и формой, а ощущения цвета, вкуса, запаха и пр. появляются в сознании в зависимости от формы воздействующих на него атомов. Таким образом, Демокрит подходит к развитой впоследствии в философии Нового времени проблеме первичных (объективно обусловленных) и вторичных (субъективных по сути) качеств вещей. Заимствуя у Парменида разделение истины и мнения, Демокрит считал, что по истине в мире существуют лишь атомы и пустота, а всё остальное — наличие звука, вкуса, цвета и пр. — это лишь мнение людей, которые не владеют истиной. Всё различие чувственных восприятий Демокрит выводит из разницы форм атомов, воздействующих на органы чувств.

Выдвинув учение об атомах, Левкипп и Демокрит обнаружили существование, постоянных, неразрушимых частиц, поскольку атомы, не держа в себе небытия, вечны, существовали постоянно и никогда не будут уничтожены. Атомы как неповторимые индивиды¹² в своём существовании не зависят ни от чего внешнего и являются независимыми и самодовлеющими. Все составленное из атомов может быть уничтожено, в то время как сами атомы неразрушимы, постоянны и в некотором роде бессмертны. Для своего существования атомы не нуждаются в какой-либо более высокой причине, которая обуславливала бы бытие атомов. Именно это создаёт предпосылки для отрицания существования богов (в смысле традиционных мифологических представлений), которое мы можем наблюдать у Левкиппа и Демокрита.

Ещё одной заслугой Левкиппа и Демокрита явилось то, что они первые начали рассуждать о причинно-следственных связях в мироздании. Демокрит заявил, что именно поиск причин является главной задачей философов и учёных. Таким образом, Левкипп и Демокрит были первыми представителями *детерминизма*, то есть учения о всеобщности определённости (преимущественно причинной) всего сущего. Основоположники античной атомистики утверждали, что не существует беспричинных со-

¹² Не случайно греческое слово «атом» аналогично латинскому «индивидуум» и переводится на русский (повторим это) как «неделимый». На чрезвычайно важном для философии, физики и других дисциплин в Античности на исходе натурфилософского периода развития эллинской философии открытии индивидуальности настаивает А. Ф. Лосев. См. История античной эстетики. Ранняя классика. М. 2000. с. 477.

бытий, что любое явление есть следствие какой-либо причины. Ничего случайного, с точки зрения Демокрита и других детерминистов, не существует; случайным люди называют то, причин чего они пока ещё не познали. Причём, причинно-следственная зависимость имеет необходимый характер, что приводит Левкиппа и Демокрита к отрицанию случайности и *материалистическому фатализму* — своеобразному признанию судьбы, определяемой отнюдь не богами, а столкновением атомов. Таким образом, защищаемая первыми атомистами концепция детерминизма, так же как и само их атомистическое учение, приводило к отрицанию роли богов в осуществлении всех процессов в космосе. Роль богов играет верховная необходимость, которая вполне может быть отождествлена с законами природы. В единственном дошедшем до нас фрагменте из сочинения Левкиппа «Об уме» сказано: «Ничто не происходит случайно, но всё из Логоса и в силу Необходимости». Упоминание Логоса, скорее всего, в данном контексте не несёт какой-либо теологической нагрузки и является просто обозначением существующего в мире закономерного порядка.

Все явления космоса и психики человека Демокрит стремился последовательно объяснять при помощи принципов атомистики, с материалистических позиций. Если Анаксагор для объяснения упорядоченности процессов в мироздании вводит, как было показано выше, мировой ум (Нус), фактически играющий роль бога, то Демокрит ищет объяснение всех явлений исключительно в пределах материи, не прибегая к чему-либо возвышающемуся над материальным. Не случайно Демокрит как представитель более последовательного материализма¹³, по свидетельству Диогена Лаэртца, «высмеивал учения Анаксагора о мировом упорядочении и об Уме» (IX, 35).

Достаточно последовательная материалистическая тенденция вполне проявляется и в воззрениях Демокрита о душе. В ней он не видит чего-либо нематериального, не зависящего от вещественной субстанции всего сущего. Душа, согласно Демокриту, также состоит из атомов. Однако атомы, составляющие душу, являются более мягкими, чем атомы, из которых составлены окружающие вещи. Процесс формирования образов в душе человека Демокрит объяснял следующим способом: от поверхности тел отлетает верхний слой атомов, через органы чувств он попадает в душу и оставляет на составляющих её мягких атомах вмятину, отпечаток, который мы и воспринимаем как образ внешнего объекта¹⁴. Душа после смерти тела рассеивается, её существование прекращается; соответственно Демокрит отрицает посмертное бытие души.

В гносеологии (теории познания) Демокрит отдавал предпочтение рациональному познанию перед чувственным. Чувственное познание

¹³ Все последующее развитие материализма в истории философии часто принято обозначать как «линию Демокрита» в философии.

¹⁴ До сих пор мы используем слово «впечатление», происходящее от подобных наивных представлений о способе формирования образов в сознании.

Демокрит оценивает как «тёмное», не дающее усвоения полной истины о бытии. Действительно, чувственное познание уводит в мир мнения, а не истины. В частности, с помощью исключительно чувств, как уже говорилось, невозможно обнаружить атомы, существование которых было открыто разумом. Однако Демокрит не отрицал, что руководимые разумом чувства могут эффективно участвовать в познавательном процессе. Разумное и чувственное познание должны существовать в неразрывном единстве и взаимодействии.

Демокрит выдвинул интересную теорию происхождения культурных навыков у людей. Всеми своими достижениями люди обязаны животным, от которых они заимствовали свои умения. Так, заметив, что звери роют норы, а птицы строят гнёзда, люди путём подражания им стали возводить жилища; а увидев, как паук ткёт паутину, начали заниматься изготовлением ткани и одежды. Демокрит, согласно дошедшим до нас отрывкам, показывал, как человечество, приобретая необходимые навыки, научившись пользоваться членораздельной речью, вышло из первоначального животного состояния.

Переходя собственно к воззрениям Демокрита о религии и богах, приходится признать, что размышления по данным вопросам не играли существенной роли в общем спектре философских интересов этого разностороннего мыслителя. Боги не привлекаются философом-абдеритом к объяснению происходящих в мироздании процессов. Не сохранилось ни одного рассуждения Демокрита, которые были бы посвящены необходимости почитания богов, свершения жертвоприношений и прочих обрядов. Из тех мыслителей, которые мы уже рассмотрели, Демокрита почти с полным основанием можно объявить атеистом, хотя, конечно, упоминания о богах встречаются у него, но в большинстве случаев они используются для обозначения природных явлений или этических категорий.

Можно считать показательным и характерным для общего отношения Демокрита к религии и обрядам следующий рассказанный Диогеном Лазерцием эпизод. Ещё в молодости, будучи постоянно погружён в размышления, Демокрит жил затворником в садовой беседке. Однажды в день свершения жертвоприношений отец Демокрита привёл обречённого на заклание в жертву быка и привязал его к этой садовой беседке. Но Демокрит, при размышлениях, не обращавший внимания ни на что окружающее, просто не заметил быка и того, что необходимо свершать жертвоприношение. Наконец, отец прервал учёные занятия своего сына и увел его для свершения торжественной церемонии поклонения богам (Диог. IX, 36). Этот, казалось бы, незначительный эпизод из жизни смеющегося мудреца может служить неким прообразом отношения уже взрослого Демокрита к религии, которая имела для него несравнимо меньшее значение по сравнению с занятиями философией и науками. Более того, Демокрит своими научными и философскими поисками демонстрирует непредставимое у

более ранних мыслителей обособление научного изучения мира от влияния религиозных представлений¹⁵.

Демокрит являлся одним из первых греческих мыслителей, напрямую отрицавших бытие богов. Его позицию можно назвать вполне атеистической, несмотря на крайне немногочисленные упоминания богов в текстах дошедших до нас фрагментов. В большинстве случаев подобные упоминания богов носят аллегорический характер.

Демокрит может считаться основоположником той традиции отношения к религии и решения вопроса о её происхождении, которая может быть названа *просветительской*. Уверенность людей в существовании богов — результат заблуждения и незнания истинной природы явлений. Также в появлении религиозных представлений значительную роль, по Демокриту, играет психологическое чувство страха перед смертью и выпадающими на долю человека испытаниями, несчастьями, причины которых большинству людей неясны. Люди страдают от сомнений по поводу неясности своей судьбы после смерти тела, к этому добавляется ощущение несправедливо прожитой жизни и страха грядущего наказания за неё. Вследствие этого они в страхе измышляют не основанные на разумном рассуждении картины будущих кар¹⁶. Противоречивость чувств, охватывающих неразумных людей при ожидании смерти, описывается Демокритом в следующем фрагменте: «Глупцы, тяготясь жизнью, в то же время желают жить из страха перед Аидом»¹⁷. (Кстати, в списке трудов Демокрита, составленном Диогеном Лаэртским, значится и работа «О том, что в Аиде». Разумеется, мы вряд ли когда-то узнаем, что писал в этой работе Демокрит). Многие люди вместе с тем стали надеяться, что некие могущественные существа, если им осуществлять поклонение, могут смягчить загробную участь человека, и что можно спастись от смерти.

Также источником возникновения религиозных представлений Демокрит считал удивление перед величественными, но одновременно грозными и неясными явлениями природы, считая, что они производятся всемогущими богами. Секст Эмпирик приводит мнение Демокрита: «Древние, наблюдая небесные явления, как то: гром, молнии, перуны, сближения звёзд, затмения солнца и луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги»¹⁸. Таким образом, приписывание природных яв-

¹⁵ Впрочем, в одном месте из Посидония содержится упоминание о том, что Демокрит одобрял изучение внутренностей жертвенных животных, считая, что их можно воспринимать как «знамения благосостояния и гибели, а иногда даже можно узнать, бесплодны будут поля или плодородны» (Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ. 1935, с. 154 (фрагмент 303)). Однако, скорее всего здесь речь идёт об изучении внутренностей животных без какой-либо мистической составляющей, исключительно с научных позиций при помощи обнаруженных и связанных с принципом детерминации закономерностей.

¹⁶ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ. 1935, с. 145 (фрагмент 280).

¹⁷ Там же. с. 229 (фрагмент 569).

¹⁸ Там же. с. 145 (фрагмент 281).

ний воле богов — ошибка, результат незнания подлинной природы вещей, т.е. истинных причин, по которым всё происходит. Задача философов и учёных как раз и будет заключаться в том, чтобы выяснить и обнаружить эти причины, а затем сообщить о них людям, тем самым рассеяв их невежество. Согласно основополагающему принципу детерминизма, принятому ранними атомистами, у всего существует причина, и соответственно, вмешательству могущественных существ — богов — просто не остаётся места.

Но что же непосредственно привело людей к вере в антропоморфных богов как могучих существ, имеющих определённую фигуру и формы? Демокрит пытается ответить на этот вопрос, опираясь на атомистическую теорию. В окружающем нас пустом пространстве постоянно носятся атомы (приблизительным визуальным аналогом этого может служить движение пылинок в лучах солнечного света). Часто носящиеся в пустоте атомы, соединившись, принимают причудливые очертания, напоминающие фигуры гигантских мужчин и женщин. Люди иногда видели подобные сочетания атомов и принимали их за реально существующих всемогущих и бессмертных существ. Особенно часто это происходило в сумерках, мешающих ясному восприятию, или когда сознание человека было смутным — в полудрёме или во сне. Люди, некритически относясь к подобным видениям, воспринимали данные образы в качестве действительных существ. На самом же деле никаких богов, какими их представляют подпадавшие под власть заблуждения люди, не существует. Соответственно, почитание этих существ и поклонение им, свершение в их честь обрядов представляется бессмысленным. Как и всё состоящее из атомов, антропоморфное их сочетание может быть более или менее длительно существующим, но всё равно не вечным; то, что представляется нам богами, неизбежно распадётся и прекратит своё существование.

Тот же Секст Эмпирик передавая воззрения Демокрита, пишет о том, что к людям постоянно приближаются те или иные атомистические образы, некоторые из которых благотворны, а другие вредны. Поэтому Демокрит молился, чтобы ему попадались лишь счастливые образы. Образы обладают громадными размерами, чудовищны на вид и отличаются большой крепостью. Эти образы наделялись в сознании изумлённых людей способностью предвещать будущее своим видом и издаваемыми звуками. Исходя именно из этих явлений, древние люди, как учил Демокрит, и пришли к мысли о существовании богов¹⁹. Подобными образами, «идолами» («видами») наполнено пространство вокруг нас. Именно их люди считают богами и демонами. Более того, Демокрит полагает, что представление о богах имеется и у неразумных животных, поскольку носящиеся в пространстве образы попадают как в души людей, так и в души животных.

В диалоге Платона «Законы» (889 E) содержится критика атеистической по сути позиции Демокрита и его последователей (хотя сам Демок-

¹⁹ Секст Эмпирик. Сочинения в 2-х т. т. 1. М. 1976. Против учёных. IX, 19.

рит по имени ни разу в сочинениях Платона не назван!). С базового основания введённого софистами разделения существующего «по природе» и имеющегося «по установлению» между людьми боги Демокрита обязаны своим существованием человеческому вымыслу, искусству и закону, т.е. «установлению». (Именно это отрицание существования богов «по природе» критикуется Афинянином в «Законах».) Итак, Демокрит выделяет определённое онтологическое основание веры людей в богов (антропоморфные сочетания атомов), однако отрицает существование богов в реальности, т.е. «по природе». Никакого личностного начала в сочетаниях атомов, которые предстают людям в качестве богов, Демокрит не видит. В этом последовательном отрицании личностного бытия богов ранние атомисты существенно отличались от атомистов эллинистической эпохи — Эпикура и Лукреция, которые стали считать богов блаженными существами, обитающими в междумириях. С точки зрения проведения материалистических принципов позиция Демокрита предстает как более логичная и отвечающая основам атомизма.

Боги, как мы уже отметили, упоминаются у Демокрита часто в аллегорическом смысле, относящемся как к осмыслению природы, так и к этической проблематике. Зевс, например, предстаёт в качестве солнца, а божественный напиток амброзия — это всего лишь испарения, которыми Зевс-солнце питается. В этом контексте понятно истолкование Демокритом молнии как священного огня, исходящего от Зевса²⁰. Также Зевс рассматривается Демокритом как воплощение, «символ и звуковой образ творческой сущности», благодаря которой создается к бытию всё сущее²¹. Афина-Тритогеня («треродительница») для Демокрита предстаёт не более чем воплощением мудрости как человеческого качества, поскольку она даёт людям три дара: 1. выносить прекрасные решения, 2. безошибочно говорить и 3. делать то, что следует²². Часто боги отождествляются с разумом или теми сочетаниями атомов, которые обладают наибольшей разумностью. Согласно одному из отрывков Демокрита, «бог есть ум в шарообразном огне»²³. Еще в нескольких фрагментах, вероятно, не без воздействия взглядов Гераклита, Демокрит подчёркивает огненную природу того, что именуется богами: «боги возникли вместе с остальным горным огнём»²⁴.

²⁰ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ. 1935, с. 105 (фрагмент 205). «Огонь молнии удивителен по величайшей чистоте и тонкости, и он весь имеет рождение прямо из чистой и святой сущности... То, что не Зевсом ниспослано... не хранит чистого сияния небесного».

²¹ Там же. я. 154 (фрагмент 300).

²² А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранняя классика. М. 2000. с. 490. Также Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ. 1935, с. 154 (фрагмент 301).

²³ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ. 1935, с. 150 (фрагмент 289).

²⁴ Там же. с. 151 (фрагмент 290).

Важным представляется рассмотрение богов Демокритом в этическом аспекте. Сам абдеритский философ заявлял, что из всех богов он признаёт лишь двух — *Кару* и *Милость*²⁵. Тем самым Демокрит утверждает чрезвычайно большую значимость веры в богов исключительно в этическом, морально-нравственном плане. Разумеется, эти божества опять же внешне не антропоморфны, а являются абстрактным воплощением того, что должно постигать человека за свершаемые им поступки. Соответственно, Демокрит признаёт необходимой роль веры в богов и других религиозных факторов в регуляции поведения человека в соответствии с требованиями этических норм. Причём, не важно, существуют боги на самом деле или нет — главное, чтобы люди верили в то, что от этих существ ничего не ускользает, и они карают за любое прегрешение. Согласно одному из дошедших до нас фрагментов Демокрита, «кто верит, что боги наблюдают за всем, тот ни тайно, ни явно не станет грешить»²⁶. Мы в этом отрывке можем увидеть предвосхищение взглядов на религию софиста Крития, о которых у нас речь пойдёт в следующей главе. В одном из фрагментов Демокрита мы можем найти и своеобразную теодицею. Боги посылают людям только благое и доброе, тогда как всё дурное, вредное и бесполезное проистекает не от богов, а имеет источник в слепоте ума и безрассудстве самих людей²⁷. Итак, если боги и существуют, от них исходит только благо, а зло и бедствия коренятся только в человеке.

Воззрения Демокрита явились ярким образцом весьма последовательного материализма. Основанный Демокритом атомистический материализм оказал большое влияние на развитие философии и физики. Его принципы с некоторыми изменениями легли в основу сформировавшегося в Новое время механистического материализма. Идея о существовании атомов оказалась весьма плодотворной для свершения научных открытий, а также для материалистического объяснения мироздания и в дальнейшем была подтверждена. В области же философии религии, как мы показали, Демокрит может считаться мыслителем, занимающим достаточно последовательную, фактически атеистическую позицию, просветительскую по базовой установке, соответствующую общим основам его мировоззрения. Упоминания о богах у Демокрита носят довольно случайный и произвольный характер и могут считаться своеобразной данью традиции и общим особенностям эпохи, в которую проходило философское творчество Демокрита. Кроме того, следует учитывать, что фрагменты Демокрита дошли до нас не в чистом виде, а зачастую в форме пересказа, изложения другими мыслителями, которые могли приписать Демокриту отнюдь не принадлежавшие тому мысли или облечь его идеи в некую околорелигиозную оболочку, исказив тем самым их суть.

²⁵ Там же. с. 153 (фрагмент 297).

²⁶ Там же. с. 214 (фрагмент 484).

²⁷ Там же. с. 225 (фрагмент 547).

Глава 5

Софисты о религии

В середине V в. до н.э. в древнегреческой философской мысли происходят существенные изменения, получившие название *антропологического поворота*. Как мы знаем, первые греческие философы полагали, что вся реальность включена в космос, фюзис, и существует по его законам. Теперь в результате кардинального переосмысления существующего мир человека, общества и культуры стал выделяться из фюзиса, не подчиняясь полностью лишь природным законам. Стало считаться, что многое в сфере общества существует не по природе (*фюсей*), а по человеческому установлению (*тесей*). Всё существующее по природе не зависит от человека и не может быть им изменено, тогда как существующее по установлению является условным и может быть изменено людьми по своему произволу.

В это время в античных полисах велись оживлённые дискуссии на тему о том, что существует по природе, и о том, что существует по человеческому установлению. Так, спорили, по природе или по случайному стечению обстоятельств одни люди являются господами, а другие рабами. Также весьма острыми были споры по поводу значения понятий (имён): отражают ли имена существующую по природе реальность, или являются лишь установленными людьми по договору сочетаниями звуков, которые можно произвольно изменять. Выделение особой сферы реальности, которая творится человеком и подчиняется не только природным законам, было существенным прогрессом в постижении мироздания и создало основу для появления социально-гуманитарных дисциплин. Вообще же рассматриваемый антропологический поворот в античной мысли и вытекающие из него последствия часто исследователями оцениваются как своеобразное «*греческое Просвещение*» (во многом аналогичное европейскому Просвещению XVIII в.). Для него характерны разрыв с предшествующей многовековой традицией и резко критическое отношение к ней вплоть до огульного отрицания и осмеяния, возрастание роли разума с преобладанием в нем критико-деструктивной функции, уверенность в особо значимой роли распространения знаний и развенчания укоренившихся и освященных традицией представлений.

Поворот к изучению человека был начат *софистами* (мудрецами), с которыми в основном и ассоциируется феномен «греческого Просвеще-

ния». Как правило, софисты являлись платными учителями мудрости и красноречия. В условиях демократического политического строя человеку, желавшему сделать карьеру, просто необходимо было владеть ораторским искусством на должном уровне. Софисты уловили потребность общества в распространении приёмов спора, аргументации и убеждения, связанных с риторикой. Софисты обучали, как с помощью хитрых уловок (*софизмов*) можно убедить человека в том, что сначала казалось парадоксальным и абсурдным. Причём, они заботились не столько о поиске истины, сколько о том, чтобы произвести, как правило, логически некорректными аргументами впечатление эффектности или ошеломить слушателей. Софисты часто путём подмены понятий выдавали ложь за истину, чёрное за белое. Всё это иногда вызывало резко отрицательное отношение к софистам. В них видели тех, кто подрывает устои нравственности и древних традиций. Софисты первыми стали зарабатывать на жизнь с помощью философии, получая за преподавание и другие интеллектуальные услуги¹ солидные гонорары. Напомним, что до этого философия воспринималась исключительно как бескорыстный поиск истины и «коммерциализация» занятия философией софистами многими воспринималась отрицательно. Слово «софист» со временем приобрело негативный оттенок. В целом движение софистики было чрезвычайно разнородным и эклектичным, единственной объединяющей всех софистов чертой была почти исключительно их учительская деятельность, превращённая ими в источник средств к существованию.

Заслугой софистов было то, что они внесли значительный вклад в возникновение социально-гуманитарного знания, будучи одними из первых филологов, правоведов, исследователей общества. В области философии софисты интересны тем, что являлись первыми последовательными представителями субъективного идеализма, т.е. направления в философии считающего реальность результатом деятельности сознания человека.

Условно софистов классической эпохи принято подразделять на две группы:

1. *Старших софистов*, расцвет (акме) деятельности которых приходится на вторую половину V в. до н.э. Они по сути были основоположниками софистики как образа мышления и впервые осуществили упомянутый выше «поворот к человеку» в греческой мысли. К старшим софистам обычно относятся **Протагор** из Абдер, **Горгий** из Леонтины, **Продик** Кеосского, **Гиппий** из Элиды, **Критий** Афинский и **Антифонт**.

¹ Например, значительный доход приносило софистам сочинение речей на заказ, когда они выступали в роли так называемых логографов. Каждый выступающий в народном собрании или суде должен был произносить свою речь сам (профессиональных адвокатов ещё не существовало). Те, кто затруднялся с написанием речи и подбором аргументов в свою защиту, обращались к софистам; те, на основе сообщённых им сведений, составляли речь, которую затем заказчик выучивал наизусть и произносил как свою.

2. *Младших софистов*, пик деятельности которых протекал уже в начале IV в. до н.э. в условиях наметившегося кризиса древнегреческого полиса и его ценностей, сопровождаемого непрерывными войнами между эллинскими городами-государствами. Наиболее значимыми из представителей младших софистов можно считать **Фрасимаха, Ликофрона и Алкидаманта**. В целом это поколение софистов не дало крупных фигур, равнозначных, например, Протагору. Кроме того, у младших софистов их искусство, теряя философское значение, окончательно вырождается в беспринципную игру словами, позволяющую с помощью средств риторики обосновать какой угодно тезис.

Обстоятельством, затрудняющим изучение воззрений софистов (как и других ранних греческих философов), следует считать то, что их сочинения не сохранились, и нам приходится довольствоваться немногочисленными дошедшими до нашего времени фрагментами. Кроме того, мы получаем информацию о деятельности софистов, как правило, из сочинений Платона и Аристотеля, которые в целом подвергли софистику резкой критике, а иногда и просто высмеиванию (как в некоторых диалогах Платона, где ведущие софисты выставлены зачастую несуразными и смешными оппонентами несущему свет истины Сократу). Согласно Платону, софистика в гносеологическом аспекте занимается не поиском истины, а областью мнения (доксы), призрачного, смутного знания. Аристотель, как известно, значительную часть корпуса своего «Органона» посвящает разоблачению софистических уловок, попутно в этой борьбе закладывая основы логики как строгой дисциплины. Восстановить истинное учение софистов в свете данных обстоятельств представляется довольно сложным, но это и не входит в задачу данной работы.

Обратим внимание на чрезвычайно важный и при рассмотрении воззрений софистов на религию *дух релятивизма*, буквально пронизывающий саму софистику. Общеизвестно, что его утверждение было обусловлено общей субъективно идеалистической философской ориентацией софистов. Релятивизм софистов распространялся на все сферы деятельности человека от познания до социально-политических и этических воззрений, включая теоретические представления и практику. Дух релятивизма подрывал основы казавшихся незыблемыми нравственных основ общества, традиционных представлений о добре и зле, что не могло не приводить многих слушателей софистов в состояние «когнитивного диссонанса», обескураженности и потери привычных ориентиров в жизни. Софисты часто бравировали тем, что сегодня могли так же убедительно опровергать то, что обосновывали вчера, не стесняясь доказывать тезисы, абсолютно противоречащие нравственности. Так, софист **Антифонт**, исходя из противопоставления существующего «по природе» и «по установлению» («по закону»), утверждал, что человек должен следовать в первую очередь своей природе, а законам общества лишь постольку, поскольку они не проти-

воречат природным стремлениям человека, зачастую аморальным. Никаких неизблемых нравственных норм и принципов справедливости не существует, по утверждениям софистов. Каждый человек, группа лиц или социальная общность (народ, полис) обладают своими представлениями о должном и благе, как правило, напрямую связанным с тем, что когда-то было установлено или представляется выгодным, полезным.

Релятивизм софистов сполна проявлялся и в их отношении к религии. Предпосылкой утверждения релятивизма при рассмотрении религии, кроме вышеупомянутых субъективно-идеалистических установок софистов, можно считать также расширение знаний о религиозных культах, вызванное знакомством с верованиями прочих народов. В Афинах, которые к середине V в. до н.э. стали крупным торговым и интеллектуальным центром, куда приезжали представители различных стран Средиземноморья (и из более отдалённых мест), можно было встретить множество людей, поклоняющихся разнообразным божествам. Причём каждый из них считал именно свой объект поклонения истинным, а другие религиозные культы, хоть и терпимым, но заблуждением, отклонением от истины. Напомним также, что в каждом античном полисе законодательно было установлено поклонение определённым богам, которые, как считалось, покровительствовали этому полису. При значительной общности пантеона основных божеств во всем эллинском мире, в различных полисах боги могли иметь зачастую не одинаковую позицию в иерархии почитания; могли различаться обряды поклонений и жертвоприношений одним и тем же богам.

Эти обстоятельства также приводили к мысли о том, что обряды, связанные с почитанием богов, общими представлениями о них, а возможно, и сама вера в существование богов, существует не в силу естественных причин, не «по природе», а является результатом человеческого установления, многообразного и различного у разных стран и народов. Это приводило к сомнению в существовании богов вообще, т.е. к религиозному скептицизму и атеизму. Также подобные умонастроения обостряли вопрос о происхождении религии, желание понять, благодаря чему и в какой момент времени исторически среди людей утвердилось представление о существовании богов. Таким образом, исследование софистами религиозной проблематики было значительным шагом вперёд в развитии эллинской мысли; кроме того, оно оказывалось связанным с общим прорывом в сфере гуманитарных дисциплин, который был осуществлён софистами.

Ярким свидетельством релятивизма софистов при изучении установившихся у различных народов обычаев, представлений о похвальном и должном, в том числе и относящихся к религиозным культам, может служить сочинение неизвестного автора конца V – нач. IV вв. до н.э., очевидно, примыкавшего к софистике. Обычно этот текст фигурирует в исследовательской литературе под названием «Двоякие речи». Он состоит из делаемых автором замечаний о том, что принятое в одной стра-

не (или у одного народа) может считаться постыдным и безобразным у других. Так же то, что хорошо и полезно при одних обстоятельствах, окажется в другом отношении и при иных обстоятельствах вредным и дурным. Из подобных замечаний и складывается всё сочинение неизвестного автора. Приведём некоторые фрагменты этого памятника софистической мысли.

«Украшаться, намазываться благовониями и обвешиваться золотыми вещами мужчине безобразно, женщине же прекрасно. Благотествовать друзьям — прекрасно, врагам — безобразно². Убегать от неприятелей безобразно, а на стадионе от соперников прекрасно. Друзей и граждан убивать безобразно, неприятелей же — прекрасно. И это во всём.

Перейду к тому, что считают безобразным государства и народы. У лакедемонян, например, считается прекрасным, чтобы девушки упражнялись и приходили с открытыми руками и без хитонов; у ионийцев же это безобразно... У фессалийцев прекрасно, взявши лошадей из стада и мулов, укрощать их, а быков — пожирать, обдирать и убивать; у сицилийцев это — безобразно и является делом рабов... Скифы считали прекрасным, чтобы убивший человека и отодравший голову носил её перед лошадиной головой, а позолотивши и посеребривши кости, пил из них и совершал возлияния богам; у греков же, если кто бы это сделал, то даже и в жилище его никто не захотел бы войти. Массажеты, убивши родителей, поедают их, а у детей оказывается воздвигнутой великолепная могила; в Греции же, кто это сделал, скрывается в дурном виде и должен умереть, как свершивший безобразное и ужасное» и т.д.³

В заключение автор трактата делает вывод об абсолютной относительности всех принятых у различных людей, стран и народов представлений о прекрасном, благом, должном и пр. Нет ничего, что при определённых обстоятельствах не оказалось бы дурным, сколь бы прекрасным и этически благим оно ни выглядело. «Думаю, что если бы кто-нибудь приказал всем людям снести в одно место всё безобразное, что каждый считает таковым, и опять из этой кучи взять прекрасное, что каждый признает, то ничего не осталось бы, но все люди всё и разобрали бы, так как все думают по-разному»⁴. Одно признается прекрасным (не только в эстетическом, но и этическом смысле), а другое безобразным в силу произвольного человеческого установления, «в силу случая». Определённая закономерность усматривается лишь в том, что прекрасным, благим считается происходящее вовремя, кстати, а безобразным и вредным — происходящее невовремя и некстати.

² Как далеко подобное утверждение от призыва Христа любить врагов своих и благотворить им.

³ Цитируется по: А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М. 1994. с. 17.

⁴ Там же.

Это же относится к религии и поклонению богам. Религия — и в этом заключается эпатирующий для людей той эпохи вывод автора «Двояких речей» — может оказаться как благим, полезным, так и вредным. Он утверждает: «Если действительно тождественно безобразное и прекрасное, то и почитать богов, конечно, прекрасно, и в свою очередь почитать богов безобразно»⁵. Все имеющиеся у людей представления о богах, все обряды их почитания (молитвы, жертвоприношения и пр.) не являются абсолютными, а могут быть применимы только в соответствии с имеющимися в каждом конкретном полисе или у конкретного народа обычаями.

Отсюда следует вывод, что всё относящееся к религии является человеческим установлением и в силу этого различается у разных стран и народов. В Египте принято представлять богов в виде животных и поклоняться им, а в Греции, где боги антропоморфны, это считается диким и варварским. То же самое можно сказать и о различии в поклонении богам у множества греческих полисов.

Рассмотрим воззрения на религию и теологическую проблематику у ведущих представителей софистики. Начать мы должны с наиболее выдающегося деятеля софистики **Протагора** (489–410 гг. до н.э.). Протагор, как и Демокрит, происходил из города Абдеры. Существует предание о том, что в молодые годы будущий софист зарабатывал себе на жизнь переноской тяжестей. Ему приписывали изобретение подкладки на спину, которая делала бы менее болезненным ощущение несомой тяжести. Рассказывают, что Демокрит, который увидел, как мастерски носильщик-Протагор складывает вязанку с дровами для переноски, угадал его потенциальную одарённость и посоветовал ему перейти к интеллектуальным занятиям, в которых вскоре Протагор достиг значительных успехов.

Протагор становится известен как интеллектуал широкого профиля. Он проявил себя в философии, юриспруденции, филологии⁶ и других дисциплинах. По сообщению Диогена Лаэртца (IX, 52), Протагор первым стал брать плату с учеников (100 мин), чем подал пример прочим софистам; занимался консультированием тяжущихся, придумывая для них уловки и доводы в споре. Между тем, как сообщает тот же Лаэртций, Протагор спорил только о словах, будучи небрежен в сфере собственно мысли. Сам

⁵ Там же. с. 18.

⁶ В области филологии предложения Протагора разделил на 4 вида: просьбу, вопрос, ответ, приказание, которые выражались с помощью четырёх наклонений глагола. Даже в поэмах Гомера, считавшихся в Греции эталоном красоты и правильности речи, Протагор сумел обнаружить ошибки в употреблении наклонений. В частности, даже первая, самая знаменитая строка «Илиады»: «Гнев, богиня, воспой, Ахиллеса, Пелеева сына...» вызывает критику Протагора. Ведь здесь поэт обращается к богине с мольбой, просьбой, а выражено это в форме повелительного наклонения, как приказ. Между тем, вряд ли простой смертный имеет право приказывать богине. Так в данном примере оказались связаны филология и теолого-религиозная проблематика.

Протагор славился также своим талантом, как произносить обширные речи, так и выражаться кратко в зависимости от обстоятельств.

Протагор пользовался в эллинском мире значительным авторитетом, недаром его пригласили написать законы для греческого города Фурии, находившегося в Италии. В Афинах Протагор, несмотря на экстравагантные для своего времени идеи и манеру поведения, имел успех, особенно в среде обеспеченной молодёжи, шедшей к нему в ученики и приносившей наставнику солидный доход. Среди своих учеников Протагор пользовался непререкаемым авторитетом и чуть ли не поклонением. Платон в диалоге «Протагор» рисует ироническую картину — софиста, главного героя диалога, окружённого почтительными учениками: «Когда мы вошли, то застали Протагора прохаживающимся в портике...». Преподавателя-софиста сопровождают множество учеников афинян и чужестранцев, «из тех, кого Протагор увлекает за собою из каждого города, где бы он ни бывал, завораживая их своим голосом, подобно Орфею, а они идут на его голос, заворожённые; были и некоторые из местных жителей в этом хоре. Глядя на этот хор, я особенно восхищался, как они остерегались, чтобы ни в коем случае не оказаться впереди Протагора: всякий раз, когда тот со своими собеседниками поворачивал, эти слушатели стройно и чинно расступались и, смыкая круг, великолепным рядом выстраивались позади него». (Платон. «Протагор». 315 ab).

Однако, несмотря на подобный успех и признание, жизнь Протагора закончилась трагически, что непосредственно оказалось связанным с его воззрениями о богах. Протагору принадлежало несколько сочинений, от которых до нас дошли лишь названия и небольшие, но однако значимые и яркие, фрагменты. Главным сочинением Протагора, скорее всего, были «Ниспровергающие речи», в которых была выражена суть его философии, в том числе гносеологии и этики. Несомненно, для интересующей нас проблематики наиболее значимой являлась бы работа Протагора «О богах», если бы она сохранилась и не имела той трагической судьбы, которая ей была суждена.

Протагор по праву может считаться основоположником субъективно-го идеализма в европейской философской мысли. До нас дошёл главный тезис философии Протагора, гласящий: «Человек есть мера всех вещей», т.е. человек (субъект) является критерием истинности всех свойств и характеристик объектов. Какими вещи являются каждому, такие они для него и есть. А поскольку разным людям одни и те же свойства могут представляться несходными и даже противоположными, истинным может быть признано каждое из этих воззрений. Поэтому Протагор утверждает, что истинными являются все продукты нашего воображения — «всё истинно». Видения больного горячкой или сумасшедшего также являются истинными для человека, которому эти видения являются. О всякой вещи может быть два противоположных мнения и каждое из этих мнений не бо-

лее истинно, чем другое (в этом можно усмотреть теоретическое обоснование практической беспринципной деятельности софистов по защите прямо противоположных тезисов — ведь оба они окажутся истиной для кого-то).

Представление Протагора (как и прочих софистов) об истине, таким образом, характеризуется релятивизмом — признанием относительности любой истины. Это истина только для меня и в данный момент времени. Релятивизм познавательный, как известно, перерастал у софистов в релятивизм ценностный, поскольку нравственные и эстетические категории также объявлялись относительными. Мы уже замечали, что это имеет непосредственное отношение к рассмотрению религии и отношения к богам. Любые представления о богах и любые обряды почитания могут быть объявлены истинными, поскольку имеются в чьём-либо сознании и оцениваются этим сознанием как соответствующие действительности и эффективные. Но для других людей подобные представления о богах и обряды их почитания истинными уже являться не будут. Подобная позиция создавала основу для культивирования терпимого и уважительного отношения к религиозным культам, а также недопущения фанатизма и преследования по вероисповедным мотивам. Однако такой вывод о господстве релятивизма и принципа терпимости в религиозной сфере и отрицание необходимости поклонения установленным традицией богам своего родного полиса, конечно, не могли не восприниматься консервативными слоями Аттики как богохульство, кощунство и подрыв устоев.

Ради достижения педагогических и риторических целей Протагор (как позднее Платон) прибегал к конструированию мифов, посредством которых хотел донести свои идеи до слушателей. Причём, скорее всего, он продумывал в большинстве случаев два варианта обоснования защищаемых им положений — рациональное доказательство и миф, которые считал вполне взаимозаменяемыми в плане воздействия на аудиторию. В упомянутом выше платоновском диалоге «Протагор» при обсуждении проблемы возможности научения людей добродетели Протагор, спрошенный по этому поводу Сократом, осведомляется у него: «Как мне вам это показать: с помощью ли мифа, какие рассказывают старики молодым, или же с помощью рассуждения?» Многие из присутствующих отвечали, что, как ему хочется, так пусть и излагает. «Тогда, мне кажется, решил он (Протагор. — М. Г.), — приятнее будет рассказать вам миф»⁷.

Из данного замечания можно заключить, что Протагор выделяет в первую очередь инструментальную функцию мифа, позволяющую наиболее эффективно подчинять себе слушателей. Кроме того, Протагор пользуется тем, что по традиции миф считался священным знанием, которое передаётся старшими молодым и не должно оспариваться. Рациональное

⁷ Платон. Протагор. (320 с.)

же доказательство не пользуется подобным авторитетом и может подвергаться сомнению. На языке рациональных доказательств беседуют, если не полностью равные, то более или менее сопоставимые по статусу собеседники. Тот же, кто рассказывает покорно внимающей публике поучающий или объясняющий миф, тем самым уже ставит себя в более выгодное положение своеобразного толкователя сакральных вещей или пророка. А это для самолюбивого софиста, нацеленного на то, чтобы в первую очередь произвести выгодное впечатление, было чрезвычайно важно. Видно, что Протагор противопоставляет миф и рациональное доказательство, усматривая разумное основание только в последнем. («По этому поводу, Сократ, я уже не миф тебе расскажу, а приведу разумное основание», — заявляет Протагор в вышеупомянутом диалоге Платона (324 d)). Таким образом, миф рассматривается Протагором как то, что обращается не к разуму, а воздействует на другие познавательные способности (впечатлительность, воображение и пр.). Даже прибегая к мифам в философской дискуссии, Протагор чётко разграничивает сферу мифологии и религии, с одной стороны, и философии, с другой стороны. Миф основывается на вере, впечатлении и воображении, а философия — исключительно на разуме и рациональной (пусть и с софистическими вывертами) аргументации.

Используя подобным образом мифологию, изобретая для достижения сиюминутной цели мифы, Протагор в конечном итоге принижает мифологию и содействует утрате ею своего авторитета. Миф, рассказанный Протагором в платоновском диалоге⁸, уже не является архаическим и чистым в своей непосредственности мифом эпохи полного господства мифологического мировоззрения. Этот миф уже отягощён тем, что не должно быть ему присуще изначально — воздействием сформировавшейся философии и сведениями из сферы «научного» изучения окружающего мира. Так, в нем, например, содержатся меткие наблюдения, относящиеся к прослеживанию взаимосвязи облика животных и образа жизни, который они ведут⁹.

Как уже было сказано, донесенный до нас в передаче Платона миф Протагора должен помочь софисту в защите тезиса о том, что добродетели можно научить посредством развития врождённых её задатков в человеке. Миф повествует о творении людей и животных богами. Итак, вначале существовали только боги (вопрос о происхождении самих богов в мифе не затрагивается). Когда пришло предназначенное время появления смертных существ на земле, «стали боги ваять их в глубине Земли из смеси земли и огня, добавив ещё и того, что соединяется с огнём и землею» (320 d). Сразу же обратим внимание на то, что время появления смертных существ

⁸ Конечно, текст, которым мы располагаем, написан непосредственно Платоном, но скорее всего, идея, лежащая в основе данного мифа, восходит к самому Протагору.

⁹ Протагор, например, замечает, что хищные животные «размножаются меньше, те же, которых они уничтожают, очень плодовиты, что и спасает их род» (321 b).

определяется, скорее всего, не самими богами, а безличной необходимостью (хотя напрямую она не называется здесь, а лишь подразумевается); боги же в должное время лишь повинувшись её приказанию, начинают процесс сотворения смертных родов. После того, как животные и человек были созданы богами, небожители поручили братьям-титанам Эпиметею и Прометею¹⁰ дать каждому виду смертных какие-либо качества, которые позволили бы животным и человеку выжить. За дело принимается простоватый и недалёкий умом Эпиметей. Он наделяет всех животных определёнными способностями, благодаря которым они могут существовать в полном опасностях мире (толстой шкурой, рогами, когтями и пр.).

Но вышло так, что наделив всеми значимыми способностями животных, Эпиметей не оставил ни одной из них для человека, который оказался беззащитным перед стихиями и животными. Тогда, желая исправить просчёт своего незадачливого брата и помочь людям, Прометей крадёт у Гефеста огонь и умение им пользоваться, в том числе в кузнечном деле. Как известно, за это Прометея постигло по воле Зевса жестокое наказание.

Таким образом, благодаря Прометею люди стали хотя бы частично причастны божественному уделу; «только он один (т.е. человеческий род. — М. Г.) из всех живых существ, благодаря своему родству с богами, начал признавать богов и принялся воздвигать им алтари и кумиры» (322 а). Также человек начал осваивать ремёсла, обрёл членораздельную речь и пр. Однако люди не могли жить вместе, поскольку не обладали чувством добродетели и справедливости. Как только люди пытались селиться вместе, между ними начинались раздоры, сильный обижал слабого — всё это вынуждало первых людей вновь расходиться и жить отдельно, что в свою очередь делало их почти беззащитными перед дикими зверями.

Тогда Зевс, опасаясь того, что весь человеческий род может погибнуть, посылает к людям Гермеса, (вестника и толкователя воли богов для смертных), чтобы тот ввёл среди людей правду и стыд, которые и должны были скрепить людей в единое сообщество и положить конец раздорам в их среде. Гермес спросил Зевса, как ему распределить правду и стыд среди людей. Дать ли их всем людям без исключения или уделить их только некоторым (подобно тому, как знающих врачебное искусство немного, но они лечат всех болеющих)? Зевс повелел, чтобы стыдом и правдой, а

¹⁰ Имена Эпиметей и Прометей являются «говорящими». Достойный уважения за свой ум и способности Прометей имеет имя, означающее «предвидящий», в то время как его брат Эпиметей, обладает именем, которое переводится как «думающий после», т.е. свершающий поступки необдуманно; можно использовать для его характеристики русскую поговорку «крепкий задним умом». Напомним, что другие античные авторы обвиняли Эпиметей в несчастьях, свалившихся на человечество. Так, мизогин (женоненавистник) Гесиод обвинял в своих поэмах Эпиметей в том, что тот первый ввел в дом женщину, Пандору, со всеми её пороками (из которых главный — безудержное любопытство) и тем самым испортил людям жизнь. Как известно, Пандора открыла хранящийся у Эпиметей ларец, в котором находились все суждённые человеческому роду несчастья.

также чувством справедливости были наделены абсолютно все люди. «Пусть все будут к ним причастны; не бывать государствам, если только немногие будут этим владеть, как владеют обычно искусствами. И закон положи от меня», — продолжил Зевс, — «чтобы всякого, кто не может быть причастным стыду и правде, убивать как язву общества» (322 d). С помощью данного мифа Протагор по сути обосновывает возможность, и более того, неизбежность демократического устройства общества в противовес Сократу, стороннику господства лучших (меритократии). Если начатками добродетели, чувствами стыда и правды наделены богами все, значит, каждый человек должен иметь доступ к государственным должностям, каждый может высказывать свое мнение в народном собрании и должен быть выслушан.

В интересующей нас сфере философского осмысления религии пересказанный миф Протагора значителен тем, что возводит к богам те качества, которые возвышают человека над миром животных и составляют самое ценное в человеке. Если для животных важнейшей является физическая сила, то для человека чувство стыда, правды и справедливости, которых животные лишены. Это — дар богов людям, и этим даром люди должны пользоваться сполна. Человек, лишённый стыда и правды, становится на один уровень со зверями и должен изгоняться из людского общества. Также люди в отличие от животных имеют религию, поклоняются богам, поскольку сохраняют память о своём родстве с богами. Вслед за рассказанным мифом Протагор обосновывает тезис о возможности обучения добродетели путём рационального рассуждения.

Выше уже говорилось о том, что Протагором было написано сочинение «О богах», сыгравшее трагическую роль в судьбе своего автора. Из этого сочинения до нас дошла всего лишь одна фраза, но она вполне позволяет в целом определить позицию Протагора по отношению к вере в существование богов. Основные гносеологические интенции, вытекающие из принятой Протагором субъективно идеалистической парадигмы, склоняли его к агностицизму и скептицизму в отношении общей познаваемости объектов мироздания. Это проявилось и в вопросе познания богов. В начале сочинения «О богах» Протагор писал: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует этому и неясность вопроса и краткость человеческой жизни». Таково единственное сохранившееся предположение из этого сочинения Протагора¹¹.

¹¹ Древнегреческий автор **Филострат** в сочинении «Жизнь софистов», рассматривая утверждения Протагора о богах как апорию, пишет, что Протагор заимствовал подобное положение из общения с персидскими магами. «Дело в том, что маги обращаются к помощи богов тайно, между тем как явное учение о божестве они разрушают, не желая, чтобы казалось, что они имеют силу от него». (Цитируется по книге: А. О. Маковельский. Софисты. Выпуск 1. Баку, 1941, с. 7). Вряд ли подобная трактовка имеет серьёзные основания для доверия.

Как видим, агностическая позиция выражена в этом высказывании предельно ясно. О себе Протагор утверждает, что не может иметь никакого достоверного знания о богах. Он не может знать 1. существуют ли боги вообще, 2. каковы боги по виду (выпад против принятого в античной религии антропоморфизма), 3. Каково число богов (вопрос поставлен в неявной форме) и т.д.

Любое знание о богах оказывается проблематичным и недоказуемым. Но в той же ли мере боги непознаваемы, что и все остальное в мироздании, согласно позиции агностицизма? Возможно, что нет. Если бы боги были непознаваемы по тем же причинам, что и прочие объекты, Протагору не было бы необходимости говорить в сохранившемся высказывании о неясности вопроса и краткости человеческой жизни как особых факторах, препятствующих познанию богов. Протагор не занимает атеистической позиции, он не утверждает, что богов не существует. Скорее всего, он полагал, что следует признавать установленных законами полисов богов, поклоняться им, как это определено традициями и законом¹². Но необходимо помнить, что все это «по установлению», а «по природе» («по истине») боги могут быть совершенно не такими, а, возможно, их и нет вовсе. Убеждение в существовании богов это вопрос веры и следования традиции, а не вопрос твердого, доказательного знания, которое о богах невозможно.

Однако высказанная Протагором даже достаточно осторожная скептическая позиция в отношении богов навлекла на него преследования. Существуют сведения, что Протагор, находясь в Афинах, читал сочинение «О богах» в домах своих друзей и учеников, в том числе и в доме знаменитого драматурга Еврипида. Консервативные силы, как и в случае с Анаксагором, усмотрели в сочинении Протагора и его публичных выступлениях на религиозные темы угрозу традиционному благочестию и нравам. Поэтому против Протагора был начат судебный процесс по обвинению в богохульстве. Обвинителем на процессе был один из 400 олигархов, правивших тогда в Афинах по имени Пифодор (по другим известиям Еватл¹³). Суд в 411 г. до н.э. приговорил Протагора к изгнанию из Афин.

¹² Интересно, что Протагор практиковал следующий способ взимания платы с учеников. Он вместе с учеником шёл в храм, где тот должен был поклониться перед богами, во сколько он сам оценивает полученные от Протагора знания, и заплатить учителю ту сумму, которую назвал перед лицом богов. Таким образом, Протагор, несмотря на агностические воззрения, мог пользоваться установленными религиозными традициями и культом в своих интересах. Подобно этому, как мы видели, он использует традиционные образы богов в мифах для доведения своих идей до слушателей.

¹³ Не тот ли это самый Еватл, который не хотел вносить платы Протагору за учение? По условиям договора, заключённого между Протагором и Еватлом, он должен был заплатить учителю после первого выигранного судебного процесса. Но Еватл не торопился участвовать в судах, и тем самым, Протагор не мог получить от него плату за обучение. Тогда, как рассказывают, Протагор решил подать в суд на Еватла. Если выиграл бы философ, то ученик дол-

Глашатаями на городских площадях было объявлено афинянам, что все, кто имеет текст книги Протагора «О богах», должны были его отдать представителям власти под страхом наказания. Все собранные экземпляры этого труда Протагора (а, возможно, и некоторые другие его сочинения) были публично сожжены. Таким образом, сочинение Протагора стало, по всей видимости, первой книгой, которой была суждена участь быть сожжённой (по сути, казнённой) за изложенные в ней мысли.

Некий Тимон Флиунтский в своих «Силлах» так рассказывал о преследованиях Протагора:

...Дальше и то узнайте, что с Протагором случилось,
Мужем звонкоголосым, пленительным, красноречивым,
Из софистов. Хотели предать огню его книги,
Ибо он написал, что богов не знает, не может
Определить, каковы они и кто по природе.
Правда была на его стороне. Но это на пользу
Не послужило ему, и бежал он, чтоб в недра Аида
Не погрузиться, испив Сократову холодную чашу¹⁴.

Судьба самого Протагора после изгнания из Афин сложилась трагически. По сообщению античных источников, он, стремясь не попадать на афинские корабли (вероятно, они считались территорией полиса, из которого он был изгнан), был вынужден плавать на маленьких легких и непрочных судах¹⁵. Во время одной из таких поездок при попытке переправиться через Мессинский пролив у берегов Сицилии корабль, на котором плыл Протагор, потерпел крушение и философ утонул. Эта трагическая гибель изгнанного за богохульство мыслителя была воспринята как отмщение ему со стороны богов. (Однако другие античные авторы утверждали, что Протагор в изгнании благополучно жил до 90 лет, занимаясь преподаванием.)

Ещё одним корифеем софистики выступал **Горгий Леонтинский** (497–389 гг. до н.э.), получивший такое прозвище, поскольку происходил из города Леонтины на Сицилии. Посланный с посольством в Афины, Горгий смог убедить афинян оказать военную помощь Сицилии. Позже Горгий прославился как оратор, с блеском выступавший во многих горо-

жен был бы заплатить ему по решению суда, а если бы выиграл Еватл, он должен был бы отдать оговоренную сумму по условиям предварительного соглашения с Протагором как плату за обучение.

¹⁴ См. Секст Эмпирик. Сочинения в 2 т. т. 1. М. 1976, с. 254. В данных стихах утверждается, что Протагор сам бежал из Афин, опасаясь казни, и проводится параллель со случившейся позже казнью Сократа по приговору суда по обвинению в непочитании традиционных богов.

¹⁵ См. известие Филостата из «Жизни софистов» (I, 10, 1) в книге А. О. Маковельского «Софисты».

дах Эллады, а также ведущий за плату преподавание риторики и прочих наук. В эпоху Пелопонесской войны Горгий выступал с речами, основной мыслью в которых было единение греков для ведения войн не между собой, а против Персии. Настоящий оратор должен, как считал Горгий, уметь возвеличивать какую-либо вещь, а затем столь же убедительно и вдохновенно доказывать её ничтожность. Горгий прославился как теоретик риторики и один из основоположников софистики. Античные авторы сравнивали роль Горгия в формировании риторики как искусства и дисциплины с той ролью, которую сыграл Эсхил в развитии античного театра.

Согласно известиям античных авторов, Горгий прожил очень долгую жизнь — 108 лет — благодаря тому, что он не предавался телесным удовольствиям. Горгий пользовался в Греции столь большим уважением, что ему единственному была в Дельфах поставлена не позолоченная, а полностью золотая статуя.

Горгий Леонтинский в противоположность Протагору утверждал, что *всё ложно*. Выводы как Протагора, так и Горгия, вели к размыванию границ между истиной и ложью и одинаково приводили к релятивизму. Кроме того, Горгий утверждал, что никакого бытия нет вообще. Как бы издеваясь над философами-физиками, он озаглавил своё не дошедшее до нас «весьма изысканное» (по характеристике Аполлодора) сочинение «О природе, или о несуществующем». Получалось, что предмет, которому посвящали свои размышления предыдущие поколения философов, просто не существует в реальности.

Горгий доказывал, что 1) ничего не существует, 2) если оно и существует, оно непознаваемо, а 3) даже если его можно было бы познать, его невозможно было бы выразить в языке¹⁶. Горгия исследователи философии называют первым *нигилистом* (от лат. “*nil*” — «ничто») в истории философской мысли. Именно в этом можно усмотреть своеобразие и оригинальность взглядов Горгия в философии. Задумаемся, какие выводы в области философского рассмотрения религии вытекают из этой триады выдвинутых Горгием тезисов.

Очевидно, из первого тезиса Горгия вытекает полный атеизм, абсолютное отрицание богов, бытие которых не признаётся софистом-нигилистом вместе с бытием всего остального. Разумеется, атеизм Горгия не имеет почти ничего общего, например, с ориентированным на научно-философское познание мира атеизмом Демокрита, и носит намеренно шокирующий и экстравагантный характер. Отсутствующим следует признать как бытие богов, так и бытие природы; строго говоря, если «ничто не существует», то отсутствует и сам человек (субъект), выносящий суждение об отсутствии бытия богов. Из отрицания бытия богов необходимо выво-

¹⁶ Изложение хода доказательств Горгия передает Секст Эмпирик в труде «Против учёных» (VII, 65–87).

дится и признание бессмысленности поклонения богам, молитв и жертвоприношений, установления статуй и пр., по крайней мере, в религиозном аспекте¹⁷.

Второй и третий тезисы Горгия перечёркивают все возможные попытки получить знание о богах любым способом, как через мифологическую традицию, так и посредством философских размышлений. Никакое знание о богах (равно как и о всем существующем, а вернее, в свете учения Горгия несуществующем) невозможно. (В этом выводе Горгий смыкается с агностическим высказыванием Протагора о том, что он ничего не может знать о богах.) Любые утверждения о богах оказываются ложными, подобно тому, как все вообще высказывания также являются ложными. Третий тезис Горгия применительно к познанию богов может быть проинтерпретирован как отрицание возможности передачи знания о богах, даже если оно каким-либо образом будет получено. В итоге, получается, что никаких богов не существует; что знание о богах невозможно и непередаваемо, нетранслируемо от одного субъекта другому.

В своих дошедших до нас риторических сочинениях Горгий использовал мифологические мотивы, однако с минимальным собственно религиозным содержанием. Филострат в «Жизни софистов» (I, 9, 2) сообщает, что Горгий «применял также поэтические наименования о мире и о святости». Под именем Горгия сохранились две речи искусственно-литературного характера «Похвала Елене» и «Оправдание Паламеда», на которых софист, скорее всего, оттачивал своё мастерство.

В «Похвале Елене» речь идёт об оправдании соблазненной ласковыми словами Париса Елене Троянской, из-за похищения которой и началась знаменитая 10-летняя война. В этой речи Горгий упоминает версию о божественном происхождении Елены, якобы родившейся от Зевса. Далее, как один из вариантов оправдания Елены рассматривается, что соблазнение Елены и её бегство от мужа в Трою было решением богов. В таком случае вина за случившееся должна лежать на богах, а не на Елене. Горгий подчёркивает, что человеческими усилиями нельзя противодействовать воле богов, поскольку боги сильнее, могущественнее и мудрее людей. Поэтому их воле умный человек станет повиноваться и не будет ей противодействовать¹⁸. Та же мысль проводится Горгием и в дальнейшем, когда он пишет, что Елена была движима Эросом и вследствие этого лишилась на время рассудка, что и позволило её соблазнить: «Если Эрос, будучи богом, имеет божественную силу богов, то разве более слабое существо в состоянии отогнать и отразить его от себя? Если же любовь есть челове-

¹⁷ Между тем, золотая статуя была поставлена Горгию в том числе и за «благочестивый образ мыслей», который очевидно, как-то сочетался с фактическим отрицанием богов, вытекающим из основного тезиса его учения (Маковельский. Горгий 8).

¹⁸ Горгий. Похвала Елене 6. (цит. по: А. О. Маковельский. Софисты. Выпуск 1. Баку, 1941, с. 36).

ский недуг и заблуждение души, то не должно ее порицать как вину, но следует считать ее несчастьем. Ибо когда она является, то является по прихоти случая, а не по решению ума, и по принуждению Эроса, а не по заранее намеченному плану искусства»¹⁹. В целом эти рассуждения следуют в русле традиционных античных представлений о богах, хотя воля богов у Горгия фактически отождествляется с необходимостью, судьбой. В «Оправдании Паламеда» можно отметить объявление лжи и клеветы, от которых и защищается Паламед (Одиссей ложно обвинил Паламеда в военной измене в ходе Троянской войны) неблагочестивыми и противными богам поступками, однако в целом это сочинение лишено религиозного содержания.

Чрезвычайно интересным с точки зрения философского рассмотрения религии нельзя не признать виднейшего софиста **Продика Кеосского** (465–395 гг. до н.э.). Он также занимался преподаванием и, как сообщается в одном из диалогов Платона, варьировал уровень преподавания в зависимости от суммы заплаченной слушателем — бедным свое учение он за одну драхму преподавал иначе, чем обеспеченным людям, которые могли платить 50 драхм за урок. Сократ, обладавший лишь минимальными финансовыми средствами, смог прослушать только самый «дешёвый» урок кеосского софиста.

Как ритор Продик считал, что мера, заключающаяся в отсутствии крайностей, должна считаться одной из важнейших характеристик речи. Продик учил о том, что речи не должны быть ни длинными, ни короткими, но соблюдающими надлежащую меру. Он занимался изучением слов и может считаться основоположником теории слова, одним из первых представителей семантики как науки о значениях слов. Прежде чем начинать любое размышление, следует, по мнению Продика, освоить учение о правильности имён²⁰. В частности в неумении правильно различать и употреблять слова Продик критиковал одного из известных в то время поэтов, своего земляка Симонида Кеосского.

В рамках установления правильности имён особое внимание Продик уделял синонимике, то есть сопоставлению слов приблизительно одинако-

¹⁹ Там же, 19.

²⁰ Небезынтересно будет отметить, что чуть ранее в начале V в. до н. э. в Китае **Конфуций** также выдвигает *учение об исправлении имён* (чжэн мин), которое, по мысли китайского мудреца, должно состоять в том, чтобы восстановить первоначальные значения понятий, утраченные в ходе отхода общества от первоначальных священных норм. Конфуций, как известно, считал имена отражением мирового порядка, и поэтому исправление имён имело в его мировоззрении онтологическое значение восстановления и строжайшего соблюдения первоначального ритуала и норм жизни. Естественно, Продик, бывший сторонником теории условности всех имён, рассматривал исправление имён и понятий лишь в сугубо гносеологическом ракурсе. Однако само почти одновременное появление учения об исправлении имён в разных философских традициях может говорить о некоторых общих тенденциях их развития.

вого значения и различению как можно более тонких оттенков в значениях слов-синонимов. Продик тщательно различал понятия «общее» и «одинаковое», «спорить» и «ссориться», «одобрение» и «хвала», «удовольствие» и «наслаждение», «хотеть» и «желать»; «конец», «предел» и «самое крайнее», «мужество» и «отвагу» и т. д.²¹ Занимался Продик и изучением омонимов. Скорее всего, Продик понял, что различный смысл слов и отсутствие ясного понимания их значения могут служить обильным источником ошибок. Своей деятельностью Продик, вероятно, желал разграничением и корректировкой понятий содействовать развитию научной и риторической терминологии, а также стилистики художественных произведений. Таким образом, если Протагор первым начал исследовать формы построения языка, то Продик впервые удостоил научного внимания материал, из которого строятся язык и речь — слова и связанные с ними понятия как инструменты мышления.

В сфере философии религии Продик был основоположником достаточно интересной и оригинальной теории, объясняющей возникновение веры в богов и религии в целом. По свидетельствам античных авторов, Продик утверждал, что люди называли богами то, что приносило им пользу и доставляло удовольствие. Так, хлеб, дающий пропитание, был обожествлен и назван Деметрой, а веселящее и доставляющее услаждение вино — Дионисом, дающее тепло и жизнь Солнце — богом Гелиосом. Примером, на который ссылался Продик, было обожествление египтянами, несомненно, игравшей уникальную положительную роль в их жизни реки Нил. По замечанию Фемистия, Продик полагал, что важнейшим в жизнеобеспечении существования человека является земледелие, связанное с силой плодородия; поэтому он возводил все религиозные культы к поклонению плодоносящей силе земли: «он [Продик] всякое священнодействие у человека, и мистерии, и таинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появилось у людей и [самое] представление о богах, и всяческое благочестие»²².

Гипотеза Продика может выражаться в двух вариантах. Согласно первому из них, были обожествлены сами продукты (хлеб, вино) или благотворные для человека природные явления. Второй вариант подразумевает то, что обожествлению подверглись люди, которые впервые научились пользоваться определенными благами природы и передавшие эти навыки другим. Так, очевидно, некий человек по имени Дионис первым научился возделывать виноград и изготавливать из него хмельной напиток. За это изобретатель виноделия был обожествлен и ему стали поклоняться. То же и с другими богами. Скорее всего, изобретательницей земледелия была женщина по имени Деметра, а первым, кто освоил кузнечное дело — некий

²¹ См. А. Ф. Лосев История античной эстетики, М. 1994 т. 2, стр. 31.

²² Цитируется по: «Антология мировой философии» в 4 тт., т.1. ч. 1, М. 1969. с. 319.

Гефест, Асклепий — первый врачеватель и т.д. Разумеется, поклонение далеко не всем богам античного пантеона могло быть объяснено подобным образом без каких-либо натяжек, например, за что были обожествлены Зевс и Гера? Второй вариант гипотезы Продика, связанный с обожествлением первооткрывателей и изобретателей, очень близко подходит к теории киренаика Евгемера (евгемеризм), о которой у нас будет речь впоследствии.

По сути, гипотеза Продика отрицает существование богов в античном смысле как самостоятельных могущественных антропоморфных существ и в этом плане близка к атеизму²³. Но однако, она, как и традиционная античная религия, сохраняет натуралистическую ориентацию. Божественным объявляется то, что исходит от природы как абсолютного благотворного начала. Именно природе человек обязан своим существованием и всеми благами, которыми он пользуется. Вместе с тем это гимн человеческой изобретательности и трудолюбию, благодаря которым люди получают доступ к природным благам. Продик словно хочет сказать, что именно первооткрыватели и изобретатели — это те, кто вполне достоин обожествления и поклонения. Молитвы таким обожествлённым изобретателям — знак памяти и благодарности им. Очевидным также становится антропологическое и культуросоциальное содержание гипотезы Продика о происхождении религии.

Самым серьёзным аргументом против гипотезы Продика является то, что она не учитывает, что обожествлению подвергаются не только полезные природные явления, но также многие грозные и вредоносные, стихийные бедствия (лихорадки, землетрясения и пр.). Люди обожествляют и то, что, являясь грозным, представляет опасность, вплоть до смертельной. Они, поклоняются этим грозным силам, надеясь умиловить их и избежать их пагубного воздействия. К сожалению, Продик этой стороны религиозных воззрений не заметил.

Ярким примером использования мифологических образов в дидактико-аллегорической форме можно считать сочинённую Продином речь «Геракл на распутье», в которой главному герою предстоит сделать выбор между лёгкой порочной жизнью и непростым путём следования добродетели (сама речь дошла до нас в пересказе Ксенофонта в его «Воспоминаниях о Сократе»). Порок и добродетель персонифицированы в виде двух женщин, соответственно внешне привлекательной, но порочной и другой — скромной и добродетельной. Вторая из них, убеждая Геракла идти по трудному, но праведному пути добродетели, рассказывает ему, как всё в этом мире устроено богами. Она говорит: «Из того, что есть на свете по-

²³ Согласно единичному сообщению Свида (скорее всего, недостоверному) Продик так же, как и Сократ, был осужден на смерть афинским судом и выпил чашу с цикутой по обвинению в развращении юношества. См. А. Маковельский Софисты.

лезного и славного, боги ничего не дают людям без труда и заботы: хочешь, чтобы боги были к тебе милостивы, надо чтить богов». Далее, она на примерах показывает, что во всех областях человеческой деятельности ничто не достигается без труда и приложения усилий. Порок же характеризуется как нечто бессмертное, но изгнанное из сонма богов, поскольку он не может быть присущим высшему миру небожителей, причастных лишь добродетели. Противопоставляя себя пороку, воплощающая добродетель героиня возглашает: «А я живу с богами, живу с людьми, с хорошими; ни одно благое дело, ни божеское, ни человеческое, не делается без меня; я больше всех пользуюсь почетом и у богов и у людей»²⁴. Таким образом, Продиком подчёркивается очищающая роль добродетели, которая мила богам (в образах традиционной мифологии) и содействует приближению следующих по праведному пути к божественному достоинству.

Ещё одна версия происхождения религии была выдвинута софистом **Критием** (460–403 гг. до н.э.). Критий принадлежал к знатному аристократическому афинскому роду и являлся убеждённым противником демократического строя. Когда в ходе Пелопонесской войны демократия примерно на год была в Афинах свергнута, Критий стал одной из наиболее значимых фигур среди захвативших власть 30-ти олигархов, опиравшихся на вошедший в Афины спартанский гарнизон. Критий несёт ответственность за развернутый в годы правления «30-ти тиранов» террор против сторонников демократии. Однако олигархи недолго продержались у власти, они были свергнуты в результате демократического переворота, в сражении с восставшими Критий и погиб.

Критий приходился близким родственником (дядей) Платону, и, очевидно, оказал некоторое влияние на него, особенно в плане социально-политических воззрений и неприязни к демократии. Если о других софистах Платон в целом отзывался пренебрежительно, изображая их в своих диалогах не без элемента иронии и карикатурности, то отношение Платона к Критию было совершенно доброжелательным. Критий является действующим лицом двух значительных диалогов Платона — «Тимей» и «Критий». Интересно, что знаменитый миф об Атлантиде, не дающий покоя множеству исследователей и фантастов уже 2500 лет, в упомянутых выше диалогах Платона рассказывает именно Критий.

До начала своего активного участия в политической жизни, а затем и параллельно с ней, Критий прославился как драматург и автор политических сочинений, а также эссе. Например, в одном из них он рассуждает о разновидностях пьянства, противопоставляя лидийское, изнеживающее, неумеренное потребление вина, спартанскому, умеренному, содействующему укреплению воинского духа. Трагедии Крития были написаны, как это и было принято, на мифологические темы, а действующими лицами

²⁴ См. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. II, I, 21–34.

выступали боги и герои. Ни одна из трагедий Крития до нас не дошла, сохранились лишь отдельные фрагменты. В одном из таких отрывков из несохранившейся трагедии «Сизиф» и выражены воззрения Крития на возникновение веры в богов и религии.

Критий полагает, что боги — суть выдумка мудрых правителей, которые желали заставить людей соблюдать законы. Вначале жизнь людей напоминала жизнь зверей. Критий ярко рисует это первобытное естественное состояние человечества, предвосхищая гоббсовское определение «война всех против всех». Тогда господствовало лишь право сильного, и не было никакой справедливости.

Когда была людей жизнь неустроена,
Звероподобна, управлялась силою,
Когда ни добрый за свои дела наград
Не получал, ни злой не знал возмездия...

Чтобы избежать насилия и ввести в общество порядок, правители начали вводить законы, сурово карающие за преступления. Тогда большинство людей стали соблюдать законы, не потому что стали добрыми и нравственными, а исключительно по причине боязни наказания за свершённые преступления. Если же они были уверены в том, что их преступление останется нераскрытым, они продолжали безбоязненно нарушать закон и творить насилия²⁵. Тогда некий «муж разумный, мудрый... для обузданья смертных изобрёл богов». Он начал убеждать людей, что есть некие высшие могущественные существа, обладающие всеведением. Соответственно, от этих существ ничего не остается скрытым, и они покажут даже за совершённое втайне преступление.

Для этой цели божество придумал он, —
Есть будто бог, живущий жизнью вечною,
Всё слышащий, всё видящий, всё мыслящий,
Заботливый, с божественной природою.
Услышит он всё сказанное смертными,
Увидит он всё сделанное смертными.
А если ты в безмолвии замыслишь зло,
То от богов не скрыть тебе: ведь мысли им
Все ведомы. Такие речи вёл он им,
Внушая им полезное учение
И истину облекши в слово лживое.

Этот мудрый правитель указал на небо как на место обитания богов, поскольку знал, что людей пугают грозные явления, исходящие от небес,

²⁵ Вспомните приведённые в начале этой главы рассуждения софиста Антифонта.

которые воспринимались как недоступная людям высшая сфера. Обратим внимание, что Критий так же как и Демокрит, считает страх перед грозными явлениями природы одним из факторов, повлиявших на установление веры в богов, что использовал мудрый законодатель.

Он говорил, что боги обитают там —
Чем поразил он всех людей особенно, —
Откуда, знал он, страхи смертным кажутся
И радости нисходят в жизнь несчастную, —
Из высшей сферы, где познал он молнии
И страшные раскаты грома грозного,
И звёздами усеянный небесный круг,
Созданье Крона, мудрого строителя,
Откуда блеск исходит раскалённых звёзд
И влажным током дождь струится на землю.

Такие страхи пред людьми он выставил
И через них на место надлежащее
Поставил божество он речью мудрою,
Законом утасивши беззаконие²⁶.

Из вышеизложенной гипотезы Крития следует, что богов он воспринимал как результат человеческого установления, как выдумку мудрого законодателя, «по природе» же, в реальности богов не существует. Не случайно Секст Эмпирик причисляет Крития к числу безбожников, атеистов. Критий на первый план выводит функцию религии как регулятора поведения людей, а остальные аспекты религиозной жизни его не интересуют. Как действующий циничный политический деятель Критий вполне оправдывает обман людей и даже нарушение принятых религиозных норм для достижения поставленных целей²⁷. Итак, религия и вера в богов, согласно Критию, это полезная для удержания порядка и стабильности в обществе выдумка, без которой государство и общество существовать не могут, поскольку большинство людей порочно.

²⁶ Цитируется по: Секст Эмпирик. Сочинения в 2 тт., М. 1976, т.1. сс. 253–254.

²⁷ Так, сохранилось известие, что когда один из политических противников Крития Ферамен, будучи осужденным на казнь, преследуемый, пытался найти убежище у священного алтаря Гестии, Критий приказал своим воинам оттащить беглеца от алтаря и схватить (в нарушение принятых в Элладе норм, запрещающих арестовывать ищущих защиты в священных местах). Вслед за этим Ферамен был казнён.

Глава 6

Сократ о религии

Гносеологический и этический релятивизм софистов, перераставший в беспринципность, вызывал отторжение не только у обывателей и защитников религиозной традиции. В философии против релятивизма софистов выступили основоположники объективно идеалистического направления — Сократ и его ученики (сократики). В их учении (особенно у Сократа и Платона) религиозная, в том числе и теологическая, проблематика занимала весьма почётное место.

Древнегреческий философ **Сократ** (470–399 гг. до н. э.) жил в Афинах, будучи первым собственно афинским по происхождению философом. Происходя из семьи скульптора и повивальной бабки, Сократ сначала пытался заниматься ремеслом отца, но затем полностью отдался философии. Уникальность Сократа проявлялась в том, что он не оставил после себя ни одного сочинения, сознательно сосредоточившись на устном философствовании, протекавшем в форме бесед с различными людьми. Сам Сократ отрицательно относился к распространению письменности и её широкому применению ради получения знания. Он полагал, что письменная фиксация «омертвляет» знание, делая его отчуждённым от носителя, в конечном итоге ослабляя память и способность к живому поиску истины.

Поскольку Сократ не оставил собственных сочинений, информацию о его философских воззрениях мы получаем из трудов его знаменитых учеников и слушателей: философа Платона, а также историка, экономиста, педагога и политического мыслителя (говоря современным языком, гуманитария широкого профиля, причём не без некоторой доли поверхностности и дилетантизма) Ксенофонта¹. Целый ряд сочинений Ксенофонта получил название «сократических», поскольку они посвящены рассказу о жизни и учении Сократа. К ним относятся, прежде всего, «Воспоминания о Сократе», «Апология Сократа», «Пир» и пр. Основной задачей, которую поставил себе Ксенофонт, была реабилитация своего казнённого по обвинению в нечестии наставника. Поэтому главным стержнем этих сочине-

¹ О знакомстве Ксенофонта с Сократом Диоген Лаэртский рассказывает: «Говорят, Сократ повстречал его в узком переулке, загородил ему посохом дорогу и спросил, где можно купить такую-то и такую-то снедь? Получив ответ, он продолжал: «А где можно человеку стать прекрасным и добрым?». И когда Ксенофонт не смог ответить, Сократ сказал: «Тогда ступай за мною и узнаешь»» (Диог. II, 48).

ний Ксенофонта является доказательство того, что Сократ, которого он, несомненно, чрезвычайно почитал как человека и мыслителя, вёл нравственную жизнь, а также был чрезвычайно благочестив, веруя в традиционных богов. Не будучи человеком с философским складом ума, Ксенофонт изображал Сократа несколько приземлённым, не углубляющимся в дебри абстрактных философских рассуждений. По сути, в сочинениях Ксенофонта Сократ предстаёт в амплуа резонёра и благочестивого моралиста, воззрения которого являются квинтэссенцией принятых в афинском обществе его времени этических идеалов и религиозных воззрений. Ни разу ксенофоновский Сократ не выражает сомнения в традиционных ценностях и представлениях о богах. Скорее всего, образ Сократа, зафиксированный Ксенофонтом, соответствует истине, но является односторонним. Автор «Воспоминаний о Сократе» уловил в учителе в основном то, что было доступно пониманию его достаточно далёкого от собственно философии образа мыслей.

Сократ является действующим лицом почти всех дошедших до нас сочинений своего выдающегося ученика Платона (за исключением позднего диалога «Законы»). Можно сказать, что Платон своими сочинениями воздвиг грандиозный монумент в память горячо почитаемого им до конца дней учителя. Своё философское учение Платон фактически приписывает Сократу, который, как правило, выражает в диалогах точку зрения их автора. В этом заключается одна из основных проблем при анализе образа и воззрений Сократа в трудах Платона: необходимо отделить, где Платон фиксирует идеи, принадлежащие самому Сократу, а где устами Сократа говорит сам Платон, приписывая ему те воззрения, которых у исторического Сократа просто не могло быть. Обычно считается, что наиболее идентично реальный Сократ отражен в ранних сочинениях Платона, когда он находился ещё под непосредственным впечатлением от знакомства с Сократом и когда собственная философская система Платона ещё не была разработана. Это относится к «Апологии Сократа» и к так называемым «сократическим» диалогам («Критон», «Лахет», «Евтифрон», «Хармид» и др.). Напомним, что главной проблематикой «сократических» диалогов Платона является чёткое определение различных этических категорий: мужества, дружбы, благочестия, рассудительности и пр. Сократ в сочинениях Платона (в отличие от ксенофоновского) до самозабвения увлечен философией, он представлен не чуждающимся парадоксов, а также не стесняющимся ставить под сомнение общепринятые догмы. Эти черты по мере перехода к зрелым и поздним диалогам Платона всё более возрастают. В нашем анализе религиозных воззрений Сократа мы будем опираться на сочинения Ксенофонта и ранние диалоги Платона, а религиозное содержание, которое приписано Сократу в зрелых и поздних произведениях Платона, будет исследовано в главе нашей книги, посвящённой Платону.

Известно, что почти все дни Сократ проводил на городских улицах, в лавках купцов, мастерских ремесленников, где он разговаривал со встречающимися людьми преимущественно по вопросам этики: о добродетели, справедливости, мужестве и пр. Сократ не ценил житейские блага, ходил в поношенной одежде, не брал денег со своих учеников². Это разительно отличало бескорыстного приверженца стремления к мудрости, Сократа, от софистов, «мудрость» которых он считал ложной, а самих их низменными угоджателями и совратителями людских душ.

Однако во многом Сократ следовал в своём философствовании в русле, общем с софистами. Это в первую очередь заметно в большом значении искусства убеждения, применяемом Сократом в ходе бесед, диалогов, основным предназначением которых был поиск истины. Кроме того, философия Сократа, как и софистов, была ярким выражением антропологического поворота в античной философии.

Прежде чем перейти к рассмотрению учения Сократа о божественном, напомним основные положения философии этого греческого мыслителя.

Сократ считал бесполезными занятия естествознанием, поскольку природа ничему не может научить по-настоящему любознательного человека. В «Федре» Платона Сократ говорит: «Я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то, что люди в городе» (230 d). Несмотря на то, что в молодости у него был период увлечения натурфилософией (прежде всего, философией Гераклита и Анаксагора), вскоре он перестаёт интересоваться изучением природы. Даже если человек будет знать о причинах затмений, о расстоянии от Земли до Солнца, это не сделает, как считал Сократ, человека более нравственным или более справедливым. Те, кто слишком увлекаются изучением природы, рискуют ничего не понять и сойти с ума. Человек и общество — главный предмет философствования Сократа. В этом проявлялось противостояние Сократа предшествующей физической философии. На первый план он выдвигает, таким образом, этическую проблематику.

Несмотря на то, что Сократ принципиально не стремился говорить красиво, и речь его была, как правило, незатейливой, чуждой всяких искусственных прикрас, она могла оказывать на людей огромное воздействие в силу присущей ей внутренней силы и убеждённости Сократа в конечном достижении истины и торжестве добродетели. Один из слушателей Сократа (Алкивиад) так выразил своё состояние от беседы с ним: «Когда я слушаю Сократа, моё сердце прыгает гораздо сильнее, чем у человека, пришедшего в исступление, подобно корибантам; слёзы льются из моих глаз от его речей; то же самое, как я вижу, происходит со многими

² Однажды посетив городской рынок Афин, Сократ, увидел разнообразие товаров и воскликнул: «Как много есть на свете вещей, мне не нужных».

другими»³. Другой из героев платоновских диалогов сравнивает воздействие от речей Сократа с ударом электрического скота, на время заволашующим человека и приводящим в оцепенение («Менон»).

Сократ был тем мыслителем, который первый в философии начал доказывать *самостоятельность мира идеального* и его независимость от материальных характеристик. Сократ впервые высказал мысль о том, что наиболее точное знание есть знание, выраженное в понятиях. Познать что-либо значит *определить понятие*. Например, не столь важно знать, какие предметы бывают красивыми, и перечислить их, намного более надёжным и достоверным является знание того, что такое красота вообще (справедливость, мужество и т.д.). Сократ впервые показал, что в языке понятия играют чрезвычайно большую роль, выделяя в объекте существенные стороны и оставляя в тени несущественное. Он также открыл, что понятия могут представлять определённую систему и структурироваться, подразделяясь на более общие и более частные. Сократ как философ явственно отдавал приоритет более общим понятиям, чем подготовил появление системы объективного идеализма Платона. Способ достижения общих понятий, практикуемый Сократом, Аристотель определил как путь наведения (индукции). Также Аристотель, говоря о сущности сократической философии, писал, что Сократ, эмпирически исследуя частности мышления, переходил к «общим определениям»⁴. Как видно из «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта и диалога Платона «Кратил», Сократ также очень охотно даже во время еды беседовал о значениях слов и занимался этимологическими разysканиями, причём в большинстве случаев иронически, полушутливо.

Свою деятельность Сократ сравнивал с ремеслом повитухи, помогающей родить (в данном случае — родить истину). В этом и состоял применяемый Сократом *метод майевтики*. С помощью наводящих вопросов Сократ подводил своего собеседника к тому, что тот сам высказывал истину. Для философствования Сократа также характерна *ироничность*, заключающаяся в первоначальном показном признании своего невежества. Однако этот притворяющийся простаком человек блестяще одерживал победу в спорах с самыми изощрёнными софистами, заставляя и их усомниться в их собственной мудрости, которой они так до этого превозносились.

Существует знаменитый рассказ, приведенный у Платона в «Апологии Сократа». Один из друзей Сократа и его восторженный поклонник Херефонт, приехав к знаменитому дельфийскому оракулу, обратился к нему с вопросом о том, есть ли кто на свете мудрее Сократа. Пифия (пророчица) же в ответ Херефонту изрекла, что никого мудрее Сократа не существует. Сократ, несколько не считавший себя мудрейшим, удивился подобному ответу оракула и попытался найти среди знаменитых философов,

³ Платон «Пир», 215 де.

⁴ См. Аристотель «Метафизика» XIII, 4.

софистов, риторов, трагиков, вплоть до ремесленников, человека, которого можно было бы несомненно признать мудрецом. Однако, когда Сократ заводил беседы с ними, оказывалось, что при всей их напыщенности и претензиях на знание истины, они ею не обладают и напрасно приписывают мудрость себе. И тогда Сократ понял, почему оракул назвал мудрейшим именно его. Он превосходит других по мудрости тем, что сознаёт своё незнание и то, что подлинная мудрость может быть уделом лишь богов; тогда как другие, мня себя мудрыми, на самом деле выказывают своё непонимание того, что есть мудрость на самом деле¹. Отсюда и вытекает ироническое и логически внутренне противоречивое высказывание, приписываемое Сократу «Я знаю только то, что ничего не знаю».

Сам Сократ в своей защитительной речи на суде сравнивал себя с оводом, жалившим афинян назойливыми вопросами и не дающим жителям Афин пребывать в покое и беспечности. В отличие от софистов Сократ не признавал относительного характера истины и других духовных ценностей. Он считал их общими для всех, объективными и абсолютными. Все люди, по Сократу, стремятся к благу, однако из-за незнания истинной сущности блага, могут совершать дурные поступки, то есть стремиться к злу, ошибочно предполагая, что движутся в сторону добра. Учение Сократа о нравственности называется *этическим рационализмом*. Он полагал, что нравственности можно научить, с помощью средств разума показав настоящую суть блага и других этических ценностей. Сократ был уверен, что достаточно просветить людей, и они, руководствуясь исключительно разумом, будут вести правильный, нравственный образ жизни.

Перейдём собственно к рассмотрению воззрений Сократа на вопросы, связанные с религией и теологией. Начнём с анализа понятия «благочестие», которое связывает сферу религии с этической проблематикой, представляя одну из главнейших с точки зрения Сократа добродетелей.

1. Проблема определения благочестия и его связи с другими добродетелями

Благочестие признаётся Сократом одной из важнейших добродетелей, которая должна быть присуща человеку. Неблагочестие (нечестие), проявляемое в соответствующих мыслях и поступках, напротив, выступает в качестве порока, свидетельствующего об общей этической развращённости человека, ведущей к разрушению совершенного душевного облика, определяемого идеалами калокагатии. Таким образом, человек, лишённый благочестия, вряд ли может быть справедливым, мужественным и т.д. Как мы уже видели, в соответствии с доктриной этического рационализма

¹ Платон. Апология Сократа. 20 е — 23 с.

практическая реализация какой-либо добродетели предполагает предварительное познание того, что она есть, и что собой представляет объект, на который она направлена. Без подобного познания приверженность человека добродетели не будет осознанной и полной. Следовательно, применительно к благочестию как добродетели, можно сказать, что вполне благочестивым мы можем считать лишь того человека, который знает, кто такие боги и как следует их почитать. Без такого познания сущности богов человека назвать благочестивым нельзя. Это знание в дальнейшем у него будет реализовываться в правильных мыслях относительно богов, а также в правильном поведении: правильном свершении обрядов — молитв, жертвоприношений, воздержании от поступков, объявленных нечестивыми и пр.

Проблеме определения понятия «благочестие» посвящён один из ранних, сократических, диалогов Платона «Евтифрон». Действие диалога происходит незадолго до процесса, когда Сократ был уже обвинён в нечестии, т.е. в непочитании принятых в Афинах богов и введении неких новых, не предусмотренных аттической полисной традицией. Сократ как готовящийся к судебному заседанию ответчик приходит в Царский портик к архонту для ознакомления с выдвинутым против него обвинением. Там он встречает прорицателя Евтифрона, пришедшего с иском против собственного отца, которого он обвиняет в убийстве слуги. Такой иск против собственного отца мог сам по себе рассматриваться как нечто нечестивое и противное должному отношению к родителю. Таким образом, судебные дела и Сократа и Евтифрона оказываются относящимися к правовому, по-лю, связанному с пониманием того, что такое благочестие. Поэтому вопрос об определении благочестия вполне естественным образом встаёт перед собеседниками. Проблема ставится платоновским Сократом в следующем виде: «в чём заключается благочестие и нечестие как в отношении убийства, так и во всём остальном? Разве же в любом деле благочестивое не тождественно самому себе, и, с другой стороны, разве нечестивое не противоположно всему благочестивому, самому же себе подобно, и разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?» (5 cd). В такой постановке вопроса видно уже влияние платоновской теории идей, которой у исторического Сократа ещё не было².

Евтифрон, как и оппоненты Сократа в других диалогах, вначале совершает простую, но существеннейшую ошибку. Вместо того, чтобы дать определение понятия, он пытается перечислять, какие поступки можно считать благочестивыми (благочестиво преследовать преступника, нарушившего волю богов, осквернившего храм и пр.). Естественно, Сократа подобный ответ не устраивает. Он поправляет Евтифрона: «Я просил тебя

² Кстати, именно в диалоге «Евтифрон» Платон впервые в своих сочинениях употребляет термин «идея» (см. Платон. Соч. в 4 тт. М. 1989, т. 1, с. 760).

не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой всё благочестивое является благочестивым... Так разъясни же мне относительно этой идеи, что именно она собой представляет, дабы, взирая на неё и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл» (6d).

Кроме того, Евтифрон, пытаясь оправдать свой иск в отношении собственного отца, апеллирует к примерам из мифологии, показывающим, что и боги часто творили насилие в отношении своих родителей (Кронос, оскотливший и свергший Урана, Зевс, свергший и заточивший Кроноса и пр.). Сократу же подобные мифы кажутся свидетельством незнания истинной природы божественного, а значит и отсутствия благочестия. Сократу представляются нечестивыми утверждения о том, что боги враждуют между собой, прибегают к обману, прелюбодействуют и совершают прочие порочные, порицаемые в человеческой среде поступки. В этом проявляется наметившееся в философии уже раньше размежевание с традиционной народной и поэтической мифологией, предания которой философы, начиная с Гераклита и Ксенофана, считали вредными и не соответствующими истинной сути божеств.

Побуждаемый Сократом, Евтифрон даёт следующее определение благочестия: *«Благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что им не угодно»*. Дальнейший ход рассуждения показывает, что в рамках доктрины неограниченного политеизма, господствующего в античной традиции, подобное определение может быть обосновано с очень большой натяжкой.

Итак, мифология (и Евтифрон как представитель мифологического, а не философского мировоззрения) утверждает, что боги постоянно враждуют между собой, противоборствуют и занимаются междоусобицами. Однако, подобные споры среди людей ведутся не вокруг каких-то положений математики или физики, а раздоры происходят по поводу того, что считать справедливым, прекрасным, благим и т.д. Скорее всего, то же случается и в мире богов.

Каждый бог, согласно традиционным воззрениям, является самостоятельным существом, со своими желаниями и предпочтениями, своими представлениями о том, что поощряется или отвергается. Он требует от поклоняющегося ему человека исполнения того, что нравится ему, но это может расходиться с требованиями, предъявляемыми другими богами. Соответственно, человек, старающийся угодить одному богу, поневоле будет нечестив по отношению к какому-либо другому богу. Так, бог войны Арес требует от своих почитателей свирепости и неистовой жестокости по отношению к противникам, другие же боги, в том числе и богиня мудрого военного полководческого искусства Афина, будут считать это неудобным себе, а следовательно нечестивым. Но сможет ли называться благочести-

вым человек, если он нечестив по отношению хотя бы к одному из богов? Ведь благочестивое и нечестивое, как утверждает Сократ, прямо противоположны. Одно и то же не может быть и благочестивым, и нечестивым одновременно. Как можно найти выход из подобного противоречия? Сократ пытается сделать это, введя существенную поправку в данное Евтифроном определение благочестия. Теперь оно должно стать следующим: *«Нечестиво — ненавистное всем богам, а удобное всем им благочестиво»*, если же одни из них любят, а другие ненавидят, то это либо ни то ни другое, либо и то и другое одновременно» (9 d). Таким образом, Сократ вынужденно отказался от постулируемой прежде Евтифроном кардинальной противоположности и несовместимости благочестивых и нечестивых поступков, поневоле сделав уступку релятивизму.

Дальнейшее рассуждение производится уже на основе этого скорректированного определения благочестия. Сократ предлагает для рассмотрения следующий достаточно сложный вопрос: «Благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?» (10 a). По сути, вопрос ставится об обосновании, фундаментации благочестия как добродетели. Если принять первый вариант ответа, благочестие как идея существует самостоятельно, независимо от чего-либо, пусть даже и от самих богов. При принятии второго варианта ответа признается несамостоятельность идеи благочестия, его зависимость от богов, их, если можно так сказать, субъективного мира предпочтений, вкусов, симпатий (не будем забывать, что боги представляли по аналогии с человеком, а их духовный мир — по аналогии с духовным миром человека).

Сократ утверждает онтологическую самостоятельность категории благочестия; на содержание того, что является благочестивым, боги никакого влияния не оказывают, они любят благочестивое за имеющиеся у него благие свойства. Бытие качеств, служащих объектом благочестивого почитания, будет онтологически предшествовать признанию какого-либо объекта благочестивым, сначала богами, а затем и людьми. Таким образом, Сократ и его собеседник Евтифрон подошли к разделению двух понятий *«благочестивое»* и *«богоугодное»*, которые не следует смешивать. Благочестивое не зависит от того, что одобряется богами, имея самостоятельный онтологический статус, в то время как богоугодное определяется «субъективными» желаниями и предпочтениями богов. Сократ подчёркивает: «между богоугодным и благочестивым существует полное различие: одному свойственно быть любимым, потому что его любят, другое любят, потому что ему свойственно быть любимым». (11 a). Соответственно, первоначальное определение благочестивого как удобного богам, оказывается несостоятельным и не раскрывает сущности искомого понятия, являясь лишь неким состоянием благочестивого (быть любимым богами).

Но каковы же могут быть свойства, которые нечто делают благочестивым? Здесь Сократ и его собеседник вступают в рассмотрение связи

благочестия и этической проблематики. Сократ привлекает одну из любимых своих этических категорий, а именно — справедливость. Он предлагает своему собеседнику такой вариант определения благочестивого, который подчёркивал бы неразрывную связь благочестивого и справедливого: «не думаешь ли ты, что всё благочестивое необходимо должно быть справедливым?» (11 е). Однако вскоре собеседники замечают нетождественность понятий «благочестивое» и «справедливое». Все благочестивое оказывается однозначно справедливым, но далеко не всё справедливое имеет отношение к благочестию; таким образом, *благочестивое оказывается частью справедливого* как более общей идеи. Мысль о глубокой связи справедливого и благочестивого проводится и в ряде других ранних, сократических, диалогов Платона (см. ниже).

Если благочестивое оказывается частью справедливого, возникает вопрос о том, в чём заключается специфика именно этой части справедливого и её отличие от прочих разделов справедливости. Евтифрон предлагает рассмотреть благочестивое как ту часть справедливого, которая имеет отношение к служению богам, но не людям (12 е). Однако в чём будет состоять подобное служение людей богам и забота о них? Однозначно, здесь неприемлемо, например, такое служение, как забота хозяина стада о своем скоте или владельца собаки о своем питомце. В этих случаях сам факт заботы и служения делает того, на кого эта забота направлена (собак, лошадей и пр.) лучше и устраняет от него все вредоносное. Но ведь служение людей богам не таково, а нечто принципиально иное. Своей заботой о богах мы не стремимся сделать их лучше (это было бы самоуверенно и нечестиво). Скорее, как, уточняя, утверждает Евтифрон, это то служение, которым рабы служат своим господам, а значит *благочестие — это искусство служить богам* (13 d).

Сократ замечает, что любое служение, являясь определённым действием, обязательно должно привести к некоему созиданию, результату. Так, итогом служения врачу является со стороны пациента выздоровление больного, а результатом служения корабельным мастерам со стороны заказчика является создание корабля. К какому же созиданию ведёт служение человека богам, т.е. благочестие? Очевидно, это само благо человека и его духовное совершенствование.

В дальнейшей беседе Сократа с Евтифроном возникает вопрос о молитвах и жертвоприношениях в отношении богов, и как эти религиозные обряды могут относиться к благочестию. Евтифрон соглашается с высказанным Сократом предположением о том, что *«благочестие — это некое умение приносить жертвы и возносить молитвы»*. Однако приношение жертв это по сути одаривание богов, а вознесение к ним молитв — просьба, обращённая к богам. Поэтому благочестие теперь будет определяться как *«наука о том, как просить и одаривать богов»* (14 с–d). Не в этом ли будет состоять должная служба людей богам? Однако здесь воз-

никает сложность, на которую указывает Сократ. Мы во время молитвы просим богов о том, в чём нуждаемся сами, и это противоречий не вызывает. Но, когда мы начинаем одаривать богов, мы попадаем в неловкое положение, поскольку нелепо одаривать богов — ведь они ни в чем не испытывают нужды и недостатка. Отношения между людьми и богами по латинскому принципу *“Do, ut des”* («Я даю тебе, чтобы ты мне дал»), постулирующему взаимную выгоду как основу для религиозных отношений почитания богов, Сократом отвергаются. Он прямо называет определение благочестия как *«некоего искусства торговли между людьми и богами»* неверным (14 d).

Собеседники, рассмотрев множество определений благочестивого, неожиданно для самих себя вернулись к изначальной мысли о том, что *«благочестивое — это угодное богам»*. Однако Сократ напоминает, что они доказали различие и нетождественность понятий «благочестивое» и «богоугодное»; поэтому данный итог беседы его не устраивает и он требует продолжения обсуждения вопроса о благочестивом. Однако Евтифрон, торопясь по делам, отказывается возобновлять беседу, оставляя Сократа в одиночестве накануне судебного заседания по выдвинутому против него Мелетом обвинению в нечестии.

Как и многие другие сократические диалоги Платона; «Евтифрон» не даёт итогового решения поставленной в завязке сочинения задачи, т.е. готового определения искомого понятия, в данном случае благочестия. Переходя от одной попытки определить благочестие к другой, отвергая попутно предыдущую, Сократ даёт понять сложность и многоаспектность феномена благочестия, трудность или даже невозможность его однозначного определения³. Каждая из предпринятых собеседниками попыток определить, что такое «благочестие», заключала в себе некую часть истины, но однако не всю истину в целом. Окончательно дать определение благочестию в диалоге «Евтифрон» Сократу и его собеседнику не удалось⁴.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта также затрагивается вопрос об определении благочестия и приводится диалог Сократа с неким Эвтидемом⁵ (Восп. IV, 6). Этот приведенный у Ксенофонта диалог намного проще и не затрагивает глубинных философских вопросов, связанных с благочестием. Если в разговоре с Евтифроном собеседники последовательно выдвигают

³ Напомним, что, например, итогом длительного обсуждения понятия «прекрасное» в диалоге «Гиппий Большой» служит заключительная сентенция Сократа «Прекрасное трудно». Очевидно примерно таков и подразумеваемый итог попыток определения термина «благочестие» в диалоге «Евтифрон».

⁴ Диоген Лаэртский в главе о Сократе замечает, очевидно, по поводу рассмотренного нами диалога: «рассуждая о благочестии с Евтифроном, подавшим на отца в суд за убийство гостя, он (Сократ — М.Г.) отговорил его от этого замысла» (Диог. II, 29).

⁵ Возможно, это тот же Эвтидем (Евтидем), которому посвящён одноимённый диалог Платона, содержащий разоблачение софистической «мудрости».

ряд определений благочестия, заменяющих одно другое по мере рассмотрения; то в беседе с Эвтидемом уточняется один выдвинутый в самом начале тезис. **«Благочестивым мы называем человека, который чтит богов»**, — заявляет Эвтидем. Сократ задает ряд наводящих вопросов. Дальнейший диалог выглядит следующим образом:

Сократ (С) « — А можно ли чтить богов, как кому вздумается?

Эвтидем (Э) — Нет, есть законы, на основании которых должно чтить богов.

(С) — Следовательно, кто знает эти законы, может знать, как должно чтить богов?

— Думаю, что так, — отвечал Эвтидем.

(С) — Следовательно, кто знает, как должно чтить богов, думает, что это должно делать не иначе, а именно так, как он знает?

— Конечно, не иначе, — отвечал Эвтидем.

(С) — А чтит ли кто богов иначе, а не так, как, по его мнению, должно?

— Думаю, что нет, — отвечал Эвтидем.

(С) — Стало быть, кто знает постановления закона, касающиеся богов, тот будет чтить богов законным образом?

(Э) — Конечно.

(С) — Следовательно, кто чтит их законным образом, чтит, как должно?

(Э) — Как же иначе?

(С) — А кто чтит, как должно, тот благочестив?

— Конечно, — отвечал Эвтидем.

(С) — Стало быть, правильно будет наше определение: **кто знает постановления закона, касающиеся богов, тот благочестив?** (выделение наше. — М. Г.)

— Мне, по крайней мере, кажется, что да, — отвечал Эвтидем»

Данное определение благочестия, что сразу бросается в глаза, явно неудовлетворительно. Чувствуется, что Ксенофонт не имеет, в отличие от Платона, тяги к философским размышлениям и удовлетворяется самым простым найденным решением. Достаточно лишь заметить, что 1). человек может знать постановления законов, относящиеся к почитанию богов, но не исполнять их, и 2). сами подобные постановления закона (основываясь, например, на мифологических сказаниях) могут не соответствовать истинному знанию о богах и подлинному благочестию. Платоновский Сократ со всей силой своей иронии, скорее всего, заставил бы собеседника убедиться в неправильности приведенного у Ксенофонта определения благочестия. Также заметим, что и в этой поверхностной дефиниции благочестия прослеживается влияние доктрины этического рационализма. По убеждению Ксенофонтского Сократа, если человек действительно знает, как согласно закону необходимо почитать богов, он почти автоматически будет реализовывать на практике подобное почитание.

Выше уже нами говорилось, что благочестие как категория и этическое качество тесно связано в понимании Сократа с другими положительными нравственными характеристиками, образуя своеобразное единство всех поощряемых античным этосом человеческих качеств (вполне в духе принципа калокагатии). Прежде всего, это относится к взаимосвязи благочестия и добродетели в целом, а также благочестия и справедливости как основополагающей из добродетелей. В нескольких диалогах раннего Платона Сократ затрагивает данную тему, рассматривая различные варианты её решения.

Так, в диалоге **«Протагор»** рассматривается вопрос о соотношении добродетели в целом и частных добродетелей, в том числе и благочестия, а также благочестия с другими частными добродетелями. Изначально собеседниками постулируется существование благочестия как особой исследуемой добродетели: «благочестие есть нечто» (330 d). Благочестие и прочие частные добродетели (мужество, рассудительность, справедливость и пр.) обладают некоторой самостоятельностью, будучи частью добродетели в целом, подобно тому как уши, нос, рот являются частями лица, сохраняя своеобразие: «Они не похожи ни на то целое, которое они составляют, ни друг на друга и имеют каждая своё особое свойство» (349 c).

Но в какой степени будет отличаться благочестие от справедливости? Можно ли говорить о том, что справедливый человек обязательно будет благочестивым, а благочестивый справедливым? Сам Сократ выступает за признание глубинного единства благочестия и справедливости. Он говорит Протагору: «Я-то сам за себя ответил бы, что и справедливость благочестива, и благочестие справедливо. Да и за тебя, если ты мне позволишь, я ответил бы точно так же — что справедливость и благочестие либо одно и то же, либо они весьма подобны друг другу: справедливость как ничто другое бывает подобна благочестию, а благочестие — справедливости» (331 b). Протагор, допуская, что в чём-то благочестие подобно справедливости, всё-таки не одобряет полной тождественности этих добродетелей, хотя некоторое сходство в них имеется. Он предлагает видеть определённое различие между благочестием и справедливостью.

В диалоге **«Горгий»** в ходе беседы с Калликлом Сократ связывает качества справедливости и благочестия посредством ещё одной добродетели — воздержанности. Воздержанность понимается как умеренность, отсутствие каких-либо крайностей в поведении. Также воздержанность будет проявляться в этически должном, т.е. разумном отношении ко всему существующему. (Противоположностью воздержанности будет выступать разнузданность, неистовость. Невоздержанный в порыве неконтролируемых разумом страстей далёк от справедливости и подлинного благочестия). Воздержанный человек, по утверждению Сократа, «будет обходиться как должно и с богами и с людьми. ... Но конечно, обходиться как должно с людьми — значит соблюдать справедливость, а с богами — благочестие. А кто соблюдает справедливость и благочестие, тот непременно справедлив и благочестив» (507 a-b).

2. Сократ о богах

Сократ в целом придерживался, в особенности будучи публично, на людях, облагороженных, подвергшихся разумному осмыслению традиционных политеистических представлений о богах, не высказывая сомнения в истинности подобных воззрений, однако игнорируя или подвергая в них критике то, что противоречило нормам нравственности или разумности. Элементы монотеизма, которые можно наблюдать в некоторых высказываниях Сократа, не выражаются явно и лишь несколько корректируют господствующий в воззрениях босоногого мудреца политеизм. Возможно, монотеистические идеи преобладали в скрытом, эзотерическом учении Сократа, которое он излагал лишь ближайшим ученикам (если вообще такое учение у Сократа существовало).

Сократ не сомневался в бытии богов и одним из первых мыслителей начал вводить в философский оборот *доказательства бытия богов*. Прежде такой проблемы перед философией не стояло; первые эллинские философы не сомневались в существовании богов и лишь интерпретировали их как персонифицированные людьми природные силы или элементы. Однако с приходом в философию софистов волна скепсиса и религиозного неверия захлестнула интеллектуальные слои афинского общества, бравировать непризнанием богов и неверием в их бытие стало модным. Соответственно, этому надо было как-то противостоять, однако уже не только путём простого утверждения традиционных мифологических представлений о богах, которые не выдерживали простейшего критического рационального подхода к себе и были уже в большой мере дискредитированы. Необходимым стало доказывать существование богов на высоком интеллектуальном, философском уровне и при этом не уступать софистам в искусстве убеждения и риторике. Всем этим обладал Сократ. Следовало также найти философский принцип, с помощью которого можно было бы лучше всего убедить собеседника в бытии богов. И такой принцип был интуитивно найден Сократом.

Сократ считается первым мыслителем, который начал рассматривать мир с помощью введённого им *принципа телеологии* (телеологического способа изучения мироздания). Напомним, что телеологией (от греч. «телос» — «цель») называется способ рассмотрения объектов мироздания и мира в целом, при котором обязательно подчёркивается целесообразность бытия. Телеологический способ изучения действительности прямо противоположен каузальному (причинно-следственному). При рассмотрении объектов сторонник телеологического подхода задаётся вопросом: «Для чего, ради какой цели существует объект?», — в то время как последователь каузального принципа будет спрашивать: «Почему, благодаря какой причине, существует и является таковым данный объект?». Нетрудно заметить, что именно телеологический способ рассмотрения, подразуме-

вающий изначальную разумную составляющую мироздания, позволяет наиболее убедительно прийти к учению о богах как источнике целесообразности, гармоничности и упорядоченности космоса. С помощью применения телеологии Сократ доказывает разумную, а следовательно, божественную природу и первоисточник всего существующего.

Мы уже видели, что Анаксагор ввел Нус (мировой ум) как конструктивное упорядочивающее начало. Сократ, как уже замечалось нами в главе об Анаксагоре, знал об этом учении мыслителя из Клазомен, однако подверг его резкой критике за то, что декларируя, что всё в мире устроивается верховным разумом, Анаксагор тем не менее в конечном итоге обращается к исследованию естественных причин, а не гармонизирующего воздействия Нуса на всё существующее (см. «Федон», 97–98). Поэтому позиция Анаксагора представляется Сократу недостаточной, тем более он не согласен с господствующей у Анаксагора общей натурфилософской направленностью, от которой, как известно, Сократ решительно отмежевался.

Итак, Сократ приходит к доказательству существования богов, исходя из наблюдения гармонии, упорядоченности и целесообразности в мироздании, что наталкивает на мысль о целесообразности вообще всего существующего. Сократ в частности восхищается, хотя часто не без всегдашней иронии, почти идеальным строением человеческого тела. Вполне в духе произошедшего в философии антропологического поворота Сократ утверждает, что именно человек выделяется большей красотой и целесообразностью своего тела по сравнению с другими живыми организмами. Всё создано богами ради человека, что ставит его в привилегированное положение во всём мироздании. Боги в мировоззрении Сократа выступают как воплощение созидających разумных возможностей, которые реализуются в творческом создании прекрасных и проникнутых гармоничной целесообразностью объектов космоса. Итак, боги — это разумные¹ устроители мироздания, в котором, благодаря исходящему от богов творческому импульсу, всё взаимосвязано и образует гармоничное целое. Сам человек делается разумным, благодаря своему приобщению к божественному разуму.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта содержится изложение разговора Сократа с неким Аристодемом Малым (Восп. I, 4). Этот Аристодем не приносил жертвы богам, не прибегал к гаданиям и молитвам, и смеялся над теми, кто совершает религиозные церемонии и верит в богов. Сократ решил поговорить с Аристодемом, дабы доказать вольнодумцу существование богов и внушить ему благочестивые мысли. Завязывая разговор, Сократ спрашивает Аристодема, существуют ли люди, мудростью которых

¹ С. Н. Трубецкой в главе «Богословие Сократа» из книги «Метафизика в древней Греции» полагает, что Бог, которому поклонялся Сократ и являлся верховным мировым разумом, что вполне согласуется с общим интеллектуализмом Сократа (Трубецкой С. Н. *Метафизика в Древней Греции* М. 2001 с. 463)

он восхищается. Тот называет имена известных своим мастерством поэтов, скульпторов и художников, которые создают совершенные произведения искусства. И здесь Сократ переходит к решению поставленной задачи, спрашивая собеседника: «Кто же, по-твоему, заслуживает большего восхищения, — тот ли, кто делает изображения, лишённые разума и движения, или тот, кто творит живые существа, разумные и самостоятельные?». Естественно, Аристодем вынужден согласиться, что создатели живых существ (если эти творцы вообще существуют), являются более совершенными, нежели творцы «мёртвых» картин или поэм.

Сократ направляет мысль своего собеседника на то, чтобы убедить его в разумности мироздания; на то, что в нём нет ничего возникшего случайно, бесцельно или необдуманно (и здесь Сократ, желая того или нет, оппонирует материалистической каузальной теории Демокрита). Для «утилитариста» Сократа разумность в отношении устройства того или иного объекта мироздания совпадала с пользой и приспособленностью. Всё созданное разумом, а не случаем, чем-либо полезно, как любой предмет, сотворённый руками человека. Следовательно, надо доказать, что всё, что мы считаем природным, является полезным. В качестве примера Сократ по понятным причинам выбирает человеческое тело. У него не вызывает сомнения, что организм человека появился не случайно, а был создан некими высшими существами (богами). Сократ, замечает целесообразность строения организма, в котором нет ничего лишнего, но всё выполняет определённую функцию, служащую благу человека. Разве может такой совершенный объект возникнуть случайно, а не быть создан разумным способом? Приведем относительно небольшой фрагмент из аргументации Сократа:

« — Так не кажется ли тебе, что тот, кто изначала творил людей, для пользы придал им органы, посредством которых они все чувствуют, — глаза, чтобы видеть, что можно видеть, уши, чтобы слышать, что можно слышать? А от запахов какая была бы нам польза, если бы не был дан нос? А какое у нас было бы ощущение сладкого и острого и вообще всего приятного на вкус, если бы не был вложен язык, знаток этого? (6) Кроме того, как ты думаешь, не похоже ли на дело промысла вот еще что: так как зрение слабо, то он защитил его веками, которые, когда надо им пользоваться, распахиваются, как двери, а во сне запираются? А чтобы и ветры не вредили ему, он насадил ресницы в виде сита; бровями, словно навесом, отделил место над глазами, чтобы даже пот с головы не портил их. Далее, слух воспринимает всякие звуки, но никогда ими не переполняется. Передние зубы у всех животных приспособлены к разрезыванию, а коренные — к раздроблению пищи, полученной от них. Рот, через который живые существа вводят в себя все, что им желательно, он поместил близ глаз и носа. А так как то, что выходит из человека, неприятно, то он направил ка-

налы этого в другую сторону, как можно дальше от органов чувств. Все это так предусмотрительно устроено: неужели ты затрудняешься сказать, что это? — дело ли случайности, или творение разума?» (Восп. I, 4.5–4.6.).

Не раз Сократ, даже при обсуждении далёких от теологии и биологической проблематики вопросов подчёркивал, что органы человеческого тела созданы именно богами для согласованного целесообразного действия (см. Восп. II, 3.18). Сократ проводит аналогию: подобно тому, как невидимый внешне ум целесообразно управляет поступками человека, так и невидимые обычному глазу боги руководят и целесообразно обустроивают мир. Аристодему оставалось только согласиться, что всё это похоже на творение умелого мастера, а не на случайно возникшее целое. Аристодем на основе высказанных Сократом доводов теперь соглашается с тем, что существуют боги, устроившие мир, но считает их слишком величественными для того, чтобы им нужно было почитание каждого человека. Сократ указывает, что почитать богов следует за те блага, которые даны людям богами. Он доказывает, что боги, заботясь о людях, наделили их намного более полезными качествами, чем те, которыми они одарили животных. А это, прежде всего, прямохождение, наличие рук, членораздельная речь, а также наличие разумной души, которая может получать и передавать знание о богах: «Однако бог нашел недостаточным позаботиться только о теле, но, что важнее всего, он насадил в человеке и душу самую совершенную. Так, прежде всего, у какого другого существа душа заметила, что есть боги, создавшие этот великий, прекрасный мир? Какой другой род существ, кроме человека, чтит богов?» (там же. I, 4.13). Итак, именно благодаря разуму и творящим силам богов, а также их благости по отношению к людям, сам человек по сравнению с животными уже может считаться почти богом. Все указанные выше преимущества человека, данные ему богами, как считал Сократ, неопровержимо свидетельствуют о заботе, которую оказывают боги людям, и о непременном существовании самих богов.

Далее Сократ убеждает Аристодема во всеведении богов. Наиболее любезным им людям боги сообщают о своей воле, предупреждают знаменениями о грядущих несчастьях, т.е. опять же проявляют заботу о людях, за которую их необходимо благодарить и почитать.

Размышления о богах, обусловленные телеологическим рассмотрением мироздания, содержатся и в передаваемой Ксенофонтом беседе Сократа с упоминавшимся выше Эвтидемом (Евтидемом) (Восп. IV, 3). Речь преимущественно идёт о том, насколько всё существующее боги создали в совершенстве, приспособив его для нужд человека.

«— Скажи мне, Эвтидем, — спросил Сократ, — приходила ли тебе в голову когда-нибудь мысль о том, как заботливо боги уготовали все, в чем люди нуждаются?»

— Нет, клянусь Зевсом, — отвечал Эвтидем.

— Но ты знаешь, конечно, — сказал Сократ, — что прежде всего нам нужен свет и что боги даруют нам его?

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал Эвтидем, — если бы у нас не было его, мы были бы похожи на слепых, хоть и есть у нас глаза.

— Затем, нам нужен отдых, и боги даруют нам ночь, лучшее средство для отдыха.

— Да, и за это мы должны быть им очень благодарными, — сказал Эвтидем.

— А так как солнце своим светом дает нам возможность ясно распознавать время дня и все прочее, а ночью не так ясно все видно, не потому ли боги зажгли ночью звезды, которые показывают нам время ночи, что дает нам возможность делать многое, что нам необходимо?

— Да, это так, — отвечал Эвтидем.

— Затем, луна показывает нам не только части ночи, но и части месяца.

— Конечно, — отвечал Эвтидем.

— А что сказать о том, что боги производят нам из земли пищу, которая нам нужна, и даруют подходящие для этого времени года, которые приносят нам в обилии всевозможные предметы не только для удовлетворения наших насущных потребностей, но и для удовольствия?

— И в этом видна их большая любовь к людям, — отвечал Эвтидем» и т.д.

Мы привели лишь незначительную часть довольно длинного диалога Сократа с Эвтидемом, который ведётся в дальнейшем в том же духе. Сократ всячески стремится показать, что все блага, окружающего человека мира созданы богами и приспособлены к тому, чтобы его существование было как можно более удобным и радостным. Сократ рисует картину в некотором смысле антропоцентричного космоса, в котором всё создано богами для служения человеку, для того, чтобы люди могли пользоваться ради удовлетворения своих нужд всем имеющимся в мире. Даже животные, дикие и домашние, созданы богами для того, чтобы служить людям. Боги, как правило, не являют себя людям открыто, но по совершенному миру, в котором живёт человек, он может заключить о существовании этих могучих и благих существ. Таким образом, Сократ первый заложил основы того типа доказательства бытия богов, которое позже стало называться телеологическим (разновидность физико-космологического доказательства). Учение о создании совершенного мира богами нашло затем развёрнутое продолжение в образе бога-демиурга в Платоновском «Тимее», где оно также было связано с телеологией.

Чаще всего Сократ говорит о богах в целом. Рассмотрению свойств отдельных богов эллинского пантеона Сократ почти не уделял внимания. Исключением является Сократ, каким он изображён в диалоге Платона

«Кратил». Интереснейшим вопросом, относящимся к своеобразной «теологии» Сократа можно считать попытки этого мыслителя понять суть наиболее важных из почитаемых эллинами богов. Одним из средств, с помощью которых Сократ хотел этого достичь, был лингвистический этимологический анализ имён богов. Ведь в имени бога должно заключаться обозначение его истинной, возможно скрытой от непосвящённого разума, сущности. Такому поиску сущности богов посредством рассмотрения их имён и посвящена значительная часть диалога Платона «Кратил». Диалог «Кратил»², как и большинство подобных произведений Платона, написан ярко и художественно, с небольшими интермедиями, связывающими различные рассуждения в ходе диалога. Сюжетная канва диалога проста. Сократ присоединяется к разговору оппонентов, спорящих о происхождении и правильности имён, Кратила и Гермогена, и в ходе беседы с каждым из них указывает на теоретически слабые места и противоречия защищаемых ими теорий³.

Один из собеседников Кратил, будучи последователем Гераклита, защищает тезис о естественности, природности происхождения всех имён, которые должны обязательно отражать сущность вещей: «Существует некая правильность имён, присущая каждой вещи от природы, и вовсе не та произносимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определённая правильность имён прирождена и эллинам и варварам, всем одна и та же» (383 а). Однако в качестве последователя Гераклита Кратил подчёркивает, что сущность всех вещей находится в состоянии вечной текучести и не может быть как-то схвачена и зафиксирована. В ходе дискуссии Сократ будет соглашаться с первым утверждением и оппонировать Кратилу в споре о понимании сущности мироздания как текучести.

Оппонент Кратила Гермоген защищает релятивистскую теорию происхождения имён по установлению. Несмотря на то, что о Гермогене известно, что он являлся последователем Парменида, в диалоге он скорее представлен в качестве приверженца Демокрита (во всяком случае, применительно к решению проблем языка). Он утверждает, что «правильность имени есть ... договор и соглашение. Ведь ... какое имя кто чему-либо установил, такое и будет правильным. ... Ни одно имя никому не

² При анализе диалога «Кратил» использовались комментарии и примечания А. Ф. Лосева к данному диалогу в 1 т. «Сочинений» Платона, М. 1989 г.

³ Кстати, интересно отметить, что собеседниками в диалоге «Кратил» выступают три учителя Платона, которые в достаточно большой степени влияли на становление личности и мировоззрения Аристотеля. Так, рассказывая о годах молодости Платона, Диоген Лаэртский сообщает, что он «после кончины Сократа примкнул к Кратилу, последователю Гераклита, и Гермогену, последователю Парменида» (Диог., III 6). Впрочем, как образ Сократа в платоновских диалогах, так и художественные портреты Кратила и Гермогена в данном произведении вряд ли могут претендовать на полную историческую достоверность.

врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть» (384 d). Сократ однозначно с самого начала не соглашается с таким пониманием происхождения и сущности имён и вступает в дискуссию с Гермогеном, стремясь доказать абсурдность крайнего релятивизма в учении об именах. Большая часть диалога как раз и посвящена беседе Сократа с Гермогеном по этому вопросу, однако Гермоген почти не возражает Сократу и легко меняет свою первоначальную точку зрения, даже не пытаясь подобрать сколько-нибудь значимых аргументов в её пользу. При всей их, казалось бы, крайней противоположности воззрения Кратила и Гермогена приводят к одному и тому же выводу: все имена истинны, не может быть ложных или неправильно установленных имён. Сократ же в отличие от своих оппонентов считает, что имена могут быть как истинными, так и ложными. Этот вывод вытекает из понимания платоновским Сократом того, что придание имени, как и все связанные с познанием и речью процессы, является действием, объединяющим объективные и субъективные факторы.

Имена могут быть даны правильно и неправильно. Имя, в большей степени отражающее сущность вещи, следует считать более правильным, нежели отражающее её неполно или в меньшей степени. Обращая внимание на то, что в поэмах Гомера часто говорится о том, что один и тот же объект может называться богами и людьми по-разному, Сократ заключает, что боги в силу изначально присущей им мудрости и всеведения называют все вещи правильными, наиболее совершенными именами; названия же даваемые людьми лишь частично соответствуют сущности обозначаемых вещей. Так, в «Илиаде» Гомера замечается, что реку, текущую недалеко от Трои люди называют Скамандром, а боги Ксанфом (Ил. XX, 74). Ясно, что данное реке богами имя в большей степени будет отражать сущность этой реки, чем имя, даваемое людьми. Имена, даваемые разумными людьми, будут лучше имён, придумываемых менее разумными⁴. Сократ признаёт, что многие имена, которые люди используют в общении между собой, установлены не самими людьми, а богами (397 с).

Выясним, как в предпринимаемом Сократом этимологическом анализе прослеживается его понимание сущности богов. Стоит сразу же заметить, что предлагаемые Сократом в «Кратиле» попытки объяснения происхождения имён богов современной лингвистикой считаются наивными и в большинстве своём неверными. Однако они отражают представления Сократа о сущности и значении того или иного бога, что и должно представлять для нас особый интерес⁵.

⁴ В качестве курьёза можно отметить, что Сократ в «Кратиле» Платона считает имена, даваемые мужчинами как более разумными существами, в большей степени соответствующими истине, чем имена, даваемые женщинами как менее разумными. Он иллюстрирует это примером с сыном Гектора и Андрوماхи, называвших своего ребёнка по-разному.

⁵ Разумеется, сейчас уже невозможно выяснить, в какой мере данные рассуждения могут принадлежать историческому Сократу, а в какой Платону, автору диалога.

Этимология слова «*бог*», «*боги*» («теос») связывается Сократом с воззрениями на происхождение религии. Сократ связывает возникновение слова «бог» с тем, что люди в первую очередь обожествляли планеты и другие небесные тела. Он замечает: «Мне представляется, что первые из людей, населявших Элладу, почитали только тех богов, каких ещё и теперь почитают многие варвары: Солнце, Луну, Землю, звёзды, небо. А поскольку они видели, что всё это всегда бежит, совершая круговорот, то от этой природы бега («тейн») им и дали имя богов («теои»). Позднее же, когда они узнали всех других богов, они стали величать их уже готовым именем» (397 с–d). Таким образом, для воззрений Сократа на происхождение религии характерен в определённой степени исторический подход. Им подчёркивается первенство поклонения людей небесным телам и Земле и понимание их важности для жизни людей. Итак, божественное изначально связывается с изменением, движением, бегом, круговращениями, которые совершаются небесными телами, обожествленными людьми.

Термин «*герой*» производится Сократом от имени бога Эрота. Напомним, что героями в античной мифологии называли полубогов, рождённых от любовной связи между богами и смертными. Герои в силу божественного происхождения отличались большей силой, чем остальные люди, однако были смертны. Лишь немногим из героев (как Гераклу) в конце их земной жизни было даровано бессмертие, и они оказались причислены к сонму богов. Поскольку герои появились от связи между богами и смертными, вызванной Эротом, они и получили подобное наименование. Впрочем, Сократ предлагает и другую версию происхождения слова «герой». Она производит его от глагола «эйрейн» («говорить»). Многие герои «были мудрецами и искусными риторам, а к тому же ещё и диалектиками, умевшими ловко ставить вопросы, а это выражается словом «говорить» (398 d)⁶.

Происхождение чрезвычайно важного для религиозных воззрений самого Сократа слова «*демон*» («даймоний») связывается им с глубинным знанием⁷, которым обладают те, кого называют демонами. Сократ ссылается на поэму Гесиода «Труды и дни», в которой повествуется о том, что первое, золотое, поколение людей было после смерти превращено за их разумность и благость в бессмертных демонов, низших богов, покровительствующих лично тому или иному человеку. Любой разумный человек сам по себе вполне достоин того, чтобы его называли демоном, которым он и становится, как полагал Сократ, после своей кончины — «Вот и я поэтому всякого человека, если он человек достойный, и при жизни и по

⁶ Ссылаясь на подобную полушутливую этимологию, Сократ иронически называет софистов и риторov героическим племенем (398 e).

⁷ Переводчик диалога «Кратил» Т. В. Васильева переводит текст Платона следующим образом: «Дело в том, что они (демоны — М. Г.) были разумны, и всё было им ведомо, за что он (так называемый законодатель имён — М. Г.) и назвал их «ведомонами». В нашем древнем языке именно такое значение было у этого слова» (398 b).

смерти приравниваю к этим божествам и считаю, что ему правильно называться демоном» (398 b).

Этимологическому анализу подвергает Сократ в платоновском «Кратиле» и имена важнейших богов эллинского пантеона. Причём он иронически говорит о божественном пророческом вдохновении, поистине одержимости, которая овладевает им, когда он пытается узнать разгадку наименования и сущности каждого из богов⁸. Впрочем, некоторая ирония пронизывает все подобные рассуждения Сократа в этом диалоге и не понятно, насколько он сам верит в правильность излагаемого им, а насколько относится к этому как некоей интересной словесной игре. Сократ заявляет, что о самих богах мы ничего сказать не можем, а также об именах, которыми они называют сами себя (а эти имена и являются полностью истинными). Он предлагает рассуждать не столько о самих богах, сколько о том, как в названиях, которые придуманы людьми для богов, проявляются представления людей о богах (401 а). Таким образом, Сократ в «Кратиле» рассуждает в русле не собственно теологии как учения о богах, а в некоторой мере уже в проблемно-методологическом поле религиоведения, исследующего формирование воззрений людей о небожителях. Тем более, что те, кто устанавливал имена богов, а также других существ и предметов, были, как говорит Сократ, «не простаками, но ... вдумчивыми наблюдателями небесных явлений» (401 b), поэтому к смыслу, заложенному ими в слова, следует относиться серьёзно.

Рассмотрим, предлагаемые Сократом в «Кратиле» этимологические толкования имён богов.

Имя верховного бога олимпийского пантеона *Зевса* Сократ производит от глагола «дзан» («жить»), поскольку «ни для нас, ни для всех остальных людей нет большего виновника жизни, царя и властителя надо всем. Так что оказывается, этот бог назван правильно — ведь всегда благодаря ему день и жизнь выпадает на долю всего живого» (396 а). В эллинском языке для называния Зевса употребляются два имени: Дий и Дзен, которые, по Сократу, являются случайными изменениями одного корня и совпадают по своему значению. Напомним, что и Гомер в поэмах часто использует для обозначения Зевса имя «Дий» (что, например, отражено в переводе «Одиссеи» В. А. Жуковским). Итак, имя «Зевс» и другие наименования этого бога свидетельствуют о полноте витальных сил, присущей главе олимпийского пантеона, которая поддерживает жизнь во всех прочих существах. Поэтому Зевс и должен быть объектом почитания.

Имя титана *Кроноса*, отца Зевса, производится Сократом от выражения «нетронутая чистота ума», «чистый умом»⁹. В другом месте диалога

⁸ Сократ даже говорит, что подобное божественное вдохновение посетило его после бесед о богах с уже знакомым нам знатоком религии жрецом Евтифроном (396 d).

⁹ Другие толкования имени «Кронос» связывают его с изменчивостью во времени («хронос»), а также с сельскохозяйственными работами («крония» — «жатва»). Также имя Кроноса могло произойти от глагола «корейн» («выметать», «чистить»).

Сократ намекает на происхождение имени Кроноса от слова «кроунос» («источник») с его вечным пристеканием, а также на то, что он может считаться источником происхождения прочих богов. Имя супруги Кроноса *Реи* также происходит от глагола «течь»¹⁰. Прародитель же богов и отец Кроноса *Уран* (бог неба и само Небо), по мнению Сократа, берет своё начало от выражения, переводимого как «взгляд вверх», т.е. туда, где и находится небо. Подобное смотрение ввысь настраивает души людей на благочестивый лад и позволяет сохранить человеческий ум в чистоте (396 b–c). Имя *Тефии*, супруги Океана, (по одной из версий эта пара — прародители всех богов), происходит, как утверждает Сократ, от сокращения выражения, означающего «поток, стекающий по капле» (402 c–d).

Имя сестры Зевса, богини домашнего очага *Гестии*, связывается Сократом с греческим словом «усия» («сущность»), поскольку многие рассматривали в древности Гестию в качестве «сущности окружающих нас вещей». Сократ, скорее всего знал, что согласно доктрине пифагорейцев, в центре мироздания помещалось огненное тело Гестия, вокруг которой вращались остальные небесные тела, т.е. Гестия являлась центром всего существующего. Также Сократ видит возможную связь между именем Гестии и важнейшим глаголом-связкой «есть», означающим причастность любой вещи к существованию. Кроме того, Сократ обращает внимание на близость имени «Гестия» к слову «тусия» («жертвоприношение») и поэтому полагает, что именно этой богине в первую очередь стали приносить жертвы (401 c–d).

Наименование бога морской стихии *Посейдона*, брата Зевса, как считает Сократ, было дано ему людьми из-за того, что вода удерживала всех вступающих в море, не позволяя свободно передвигаться в нем, становясь своеобразными препятствиями, путами для ног, входивших в море. Другая трактовка происхождения имени «Посейдон» возводится Сократом к выражению «полла эйдос», что означает «много знающий»; подразумевается, что Посейдон обладает подобными большими сокровенными знаниями. Наконец, третий вариант трактовки происхождения имени этого бога, производится Сократом от глагола «сотрясать», поскольку Посейдон сотрясает трезубцем морские глубины, вызывая губительные для мореплавателей бури. Сократ с лёгкостью переходит от одного объяснения происхождения имени Посейдона к другому.

Затем Сократ приступает к рассмотрению имени бога подземного мира мёртвых *Плутона* (Аида). Очевидно, что наименование «Плутон» производится от слова «плутос» («богатство»)¹¹, поскольку, как интерпретирует это Сократ, «богатство приходит из-под земли» (403 a). *Аид* же озна-

¹⁰ Вспомним знаменитое высказывание Гераклита «Всё течёт» (по-гречески «панта рей»).

¹¹ Сравните, например, термин «плутократия» — «власть богатых», употребляющийся и в современной политологической литературе.

чает в буквальном переводе «не имеющий образа», «безвидный». Причём, Сократ замечает, что люди предпочитают называть бога мира мёртвых Плутоном, поскольку имя Аид внушает им страх в силу неопределённости, заключающейся в «безвидности». Между тем, как отмечает Сократ, люди незаслуженно боятся этого бога. Это происходит от того, что они не вполне правильно представляют себе могущество этого бога и способ его действия.

Сократ не без доли иронии говорит, что никто ещё не выходил из царства Аида, даже если ему предоставлялась такая возможность. Следовательно, чем-то, не только насилием, Аид может удерживать находящиеся в его царстве души умерших людей. Они словно бы зачарованы словами Аида. Поэтому, делает иронический вывод Сократ, «бог этот совершенный софист и великий благодетель для тех, кто у него пребывает, коль скоро он посылает им столько благ. Плотно населены его владения, так что и имя Плутона он носит от этого. А то, что он не ищет общества людей, пока у тех есть тело, но сближается с ними только тогда, когда их душа чиста от всех сопряжённых с телом зол и желаний, как, по-твоему, разве недостойн философа этот благой умысел?» (403 d – 404 a). Поэтому имя «Аид» следует производить не столько от слова «безвидный», сколько от глагола «ведать» («эйденай»), поскольку Аид, как утверждает Сократ, «ведает всё прекрасное». Данные рассуждения Сократа (возможно, приписанные ему Платоном) исходят из высказанных в других диалогах Платона выводах о том, что полное познание станет доступно душе только после её разлучения с телом, т.е. после смерти, в царстве Аида. Имя супруги Аида *Персефоны* (Феррефатты), согласно Сократу, указывает на мудрость этой богини. Она способна перехватывать вещи на лету, останавливать их в вечном течении, прослеживая их движение. Но это и должно называться мудростью. «Следовательно, за мудрость и перехватывание, осязание несущегося» получила супруга Аида подобное имя (404 d). Страх перед Персефой также основан, считал Сократ, на незнании её истинно мудрой сущности.

Сократ продолжает рассматривать имена богов. Богиня плодородия *Деметра* была названа так от того, что она одаривает людей пищей, подобно матери; этот корень действительно в имени «Деметра» присутствует. Имя же супруги Зевса *Геры* производится Сократом, как и слово «герой», от бога Эроса (Эрота). Гера интерпретируется им как «одержимая Эросом». Впрочем, тут же Сократ даёт другую трактовку имени этой богини, связывая её со стихией воздуха («аэр»).

Подробную интерпретацию имени *Аполлона* Сократ связывает с анализом функций этого бога, покровителя искусства и очистителя души. Данное Фебу имя удачно, как считал Сократ, соответствует той роли, которую призван играть Аполлон в жизни людей. Этот бог демонстрирует 1. способность к музыке, благодаря своей игре на лире; 2. пророческий дар; 3. способность к врачеванию и 4. мастерство стрельбы из лука. Сократ бу-

квально восхищён тем, насколько гармонично и вместе с тем точно в имени Аполлона заключено указание на перечисленные выше функции Феба.

Прежде всего, Сократ делает акцент на роли Аполлона в качестве освободителя и очистителя души от всего тёмного, неясного, порочного; бога, вносящего в неё совершенную гармонию путём привлечения души к музыке и другим искусствам. Врачебная и пророческая способности Аполлона также связываются с усилиями по очищению души. В результате приобщения к силе Аполлона человек должен стать чистым душой и телом. Итак, Аполлон, согласно Сократу, это «очищающий бог, который как бы выполаскивает душу человека и вызволяет её из плена всякого рода зол» (405 b). От подобного выполаскивания («аполосис») и вызволения («аполусис») души Аполлон и получает своё имя. Также Аполлон вполне мог получить это имя за своё пророческое искусство в качестве признания неложности и подлинности («аплун») своих предсказаний. Кроме того, учитывая, что Аполлон прославлен как искусный стрелок из лука, стрелами из которого он поражает неугодных ему порочных людей и побеждает хтонических чудовищ (например, змея Тифона), его имя могло произойти от выражения «вечно посылающий стрелы» («азйбаллон»), которое постепенно трансформировалось в «Аполлон». Вместе с тем имя Аполлона может ввнушать и страх людям по созвучию со словом «губитель»¹² («аполон»). Чтобы избежать подобных ассоциаций, жившие в древности законодатели имен, по мнению Сократа, удвоили букву «л» в имени данного бога.

Также и музыкальные способности Аполлона отражаются в данном ему людьми имени. Оно напоминает о музыкальной гармонии и созвучии, ладе, порядке, совместном налаженном движении разнородного. Проследживается Сократом и возможное использование слова «полюс» в имени Аполлона, примиряющего, гармонизирующего полярные противоположности. «Всё ..., по словам тонких знатоков астрономии и музыки, вращается вместе в некоей гармонии, а бог этот надзирает за гармонией, осуществляя всеобщее вращение и у богов, и у людей» (405 d). Таким образом, имя Аполлона указывает на все присущие этому богу способности — «подлинность его прорицаний, постоянное метание стрел, «выполаскивание» и способность объединять полюсы» (406 а).

Входящие в постоянное окружение Аполлона *музы* своим названием обязаны, согласно Сократу, присущему им страстному стремлению («мосфай») к познанию философской мудрости. Мать Аполлона *Лето* получила своё имя за свою мягкость и кротость («лейон»), поскольку она якобы не оставляет без внимания ни одну обращенную к ней мольбу. Сестра же Аполлона *Артемида*, покровительница зверей и охоты, по мнению Сократа, была удостоена такого имени за свою нетронутую чистоту

¹² Вспомним насланный разгневанным Аполлоном на войско ахейцев мор в начале «Илиады» Гомера.

(«артемес») и целомудрие. Также возможным считает Сократ производить имя Артемиды от выражения «страж добродетели» («аретес истор») или от слова «пашня» («аротос»)¹³.

Воплощающий противоположный светлomu аполлонийскому началу принцип бог виноделия *Дионис* имеет имя, которое, как считает Сократ в «Кратиле», восходит к выражению «дающий вино» («дидус тон ойнон»). Впрочем, сам Сократ признаётся, что это толкование происхождения имени бога виноделия является не серьёзным, а забавным, однако от более значимого исследования возникновения имени этого бога он отказывается (406 с). Происхождение имени богини красоты *Афродиты*, предлагаемое Сократом, вполне традиционно. Он производит его от слова «пена» («афрос»), поскольку, как известно, эта богиня родилась из морской пены.

Имя богини мудрости, военной стратегии, покровительницы философии *Афины*, служащей воплощением ума и самой мысли, Сократ производит от выражения «раздумье бога» («теон нозсис»). Другой сразу же предложенный Сократом вариант говорит о том, что имя Афины первоначально звучало как «Теоноя» за то, что она размышляла о божественном. Также, как считал Сократ, ничто не мешает считать, что первые законодатели имён называли её Этоной, поскольку размышление было главной чертой её характера («этос»). «И уже впоследствии то ли сам законодатель, то ли какие-нибудь другие люди, изменяя это имя к лучшему, как они полагали, стали звать её Афиной» (407 с). Распространенное же прозвище Афины Паллада возникло от того, что эта богиня часто представляла перед людьми исполняющей танец с оружием (как известно, Афина появилась на свет из головы Зевса уже в воинском снаряжении — в доспехах, с копьём и щитом). Она, вооруженная, как бы подпрыгивает в своем воинственном танце, воспаряя над землёй. Такое подпрыгивание, перемещение вверх и вниз обозначалось в эллинском языке словами «паллейн», «паллесфай». Отсюда и происходит, согласно Сократу, наиболее распространенное прозвище Афины.

Бог огня и кузнечного ремесла *Гефест* получил имя восходящее, по Сократу, к выражению «знаток света» («фазос истор»). Действительно, вся работа Гефеста связана со стихией огня и света, в которой он поистине должен считаться знатоком. Бог неистовой, свирепой и убийственной войны *Арес* удостоен своего имени от присущей ему «ярой мужской силы и храбрости» («то аррен», «то андрейон»). Также, возможно, утверждает Сократ, Арес получил имя, восходящее к выражению «несодрогающийся» («арратос»), ведь именно это свидетельствующее о мужественности качество присуще Аресу.

¹³ Также встречаются этимологические интерпретации, связывающие имя Артемиды со словом «медведь» («арктос»). Не случайно медведица была главным животным-символом Артемиды, что является, вероятно, остатком древнего тотемического культа.

Гермес, бог вестник, толкователь воли богов, покровитель хитрости, торговли, мошенничества и воровства, был назван так изначально законодателями имён от глагола «говорить», «пользоваться словом» («эйрейн»), а также «измышлять» («эмэсато»). «Так вот, — утверждает Сократ, — из этих двух слов законодатель и составил имя бога, который измыслил речь и слово. ... Теперь для красоты, я думаю, мы произносим это имя как «Гермес»» (408 а–b). Имя вестницы богов *Ириды*, изображающейся в виде небесной радуги, также происходит от глагола «эйрейн» за то, что она пользовалась, как и Гермес, речью для сообщения людям воли богов.

Таковы рассуждения платоновского Сократа в диалоге «Кратил», относящиеся к происхождению имён наиболее почитаемых богов эллинского пантеона. Кроме этого, Сократ в том же диалоге пытается дать этимологическое объяснение происхождению самых разных понятий, будь то наименования природных стихий, небесных тел, этических качеств человека и пр. Рассмотрение этих объяснений выходит за рамки тематики нашей работы, поэтому мы на них останавливаться не будем.

Подытоживая сказанное выше, можно сделать вывод о том, что Сократ, каким он изображён в данном диалоге, в свойственной ему ироничной манере, мешая шутку и серьёзное отношение к предмету, пытается понять, почему боги, которым поклоняются эллины, получили то или иное название, как это имя зависит от свойств самих богов, в бытии которых Сократ не сомневался, а в какой степени эти имена обусловлены имеющимися у древних законодателей имён представлениями о богах. Как мы увидели, чаще всего Сократом подчёркивается то, что боги обладают неким тайным знанием, к которому, как считают люди, они могут сами приобщиться, поклоняясь этим богам. Таким образом, диалог Платона «Кратил», несмотря на то, что в нём решается проблема, относящаяся к филологии и философии языка, имеет чрезвычайно большое значение для исследования развития представлений о богах и религии в античной мысли.

Итак, Сократ не отрицал существование традиционных богов, отвечающих за ту или иную сферу реальности или служащих олицетворением человеческих качеств. Однако, пожалуй, у него, одного из первых в истории философии, проскальзывают элементы подхода, который затем при своём развитии мог привести к единобожию, монотеизму. Очевидно, Сократ полагал, что боги эллинского пантеона, которым воздаётся всевозможное поклонение, на самом деле не являются высшими богами. Возможно, что над ними находится некое высшее, истинное Божество, сотворившее и обустроившее вселенную. Об этом можно заключить из следующего фрагмента рассуждений Сократа, приводимого в «Воспоминаниях» Ксенофонта из упоминаемого нами ранее разговора с Эвтидемом о богах:

«Как все они (боги — М.Г.) даруют нам свои блага, не являясь нам воочию, так и тот, кто держит в стройном порядке вселенную, где все прекрасно и хорошо, и предоставляет в пользование людям ее вечно чуждой

тления, болезни, старости и безошибочно быстрее мысли исполняющей его волю, — и этот бог, великие деяния которого мы видим, остается незримым для нас, когда он правит вселенной» (Восп. IV. 3.13)¹⁴.

Таким образом, традиционно почитаемые эллинами боги в определённой мере противопоставляются некоему высшему Богу, которому и обязан космос своим существованием, красотой, порядком и гармоничностью. Благодарить за все блага, которые даны человеку, следует не столько богов политеистического пантеона (хотя и их в некоторой мере тоже), но в первую очередь верховное Божество. Этот Бог представляется Сократу разумом, который направляет всё существующее к благой цели, эстетическому и этическому совершенству. Поэтому можно говорить об определённом зарождении идеи божественного промысла или провидения в теологической мысли Сократа.

Можно предположить, что множество богов представляют собой низшую ступень божественного, которая непосредственно сообщается с миром людей, и поэтому знакома им. Высшее же божественное начало скрыто от людей и недоступно непосвящённым; оно открывается лишь избранным философам. Также возможна трактовка, при которой отдельные проявления верховного божества и даваемые им благодеяния были людьми восприняты вне их связи друг с другом, благодаря чему и возникло представление о множестве богов.

Во время процесса по обвинению в нечестии, защищаясь перед судьями, Сократ, если верить тексту «Апологии» Платона, чаще апеллировал к тому, что почитает «бога» (без пояснения какого конкретно из эллинского пантеона, что было не принято), а не множество установленных законами богов, тем самым, возможно, в глазах некоторых из судей, подтверждая выдвинутые обвинения: «меня поставил сам бог для того, думаю, чтобы мне жить, занимаясь философией» (28 е), «Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, а слушаться буду скорее бога, чем вас...» (29 d), «Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всём городе нет у вас большего блага, чем это моё служение богу» (30 а). Подобные высказывания из речи Сократа на суде можно продолжать цитировать ещё долго.

Можно сделать вывод о том, что имеющаяся у Сократа подспудная монотеистическая тенденция проявляется достаточно сильно, однако форму открытого учения она не приняла. Элементы монотеизма были заимствованы у Сократа и выражены ярче в философии Платона, а затем Аристотеля и стоиков. Раннехристианские мыслители, апологеты и отцы

¹⁴ Характерно, что столь яркий образец монотеистической тенденции в мышлении Сократа мы обнаруживаем в свидетельстве Ксенофонта, а не Платона, который, как известно, мог приписать учитою свои собственные воззрения. Это служит подтверждением того, что элементы единобожия были действительно присущи историческому Сократу.

церкви, полагали, что Сократ был одним из тех языческих мыслителей, которые при помощи собственного разума приблизились к познанию истинного Бога.

3. Сократ о религиозном культе, обрядах и молитве

Согласно известиям Ксенофонта, Платона и других источников (за исключением комического образа Сократа в «Облаках» Аристофана), Сократ отличался строгим благочестием, выражавшемся в почтении по отношению к богам, совершении им всех подобающих религиозных обрядов и церемоний. Сократ требовал всегда благоговейного почитания богов в соответствии с установившейся в Афинах традицией. Часто Сократ вёл с собеседниками разговоры, относящиеся к религиозному культу и необходимости свершения надлежащих ритуалов. Однако в большей степени он требовал не формального соблюдения всех церемоний, а особого благочестивого настроения духа, которое было бы следствием получения истинного знания о природе богов и способах их почитания. Боги будут, как был уверен Сократ, благосклонны не к тому, кто приносит им множество обильных жертв, а к тем, кто почитает их, пусть и скромно, но исполненный благочестивых праведных мыслей.

Рассмотрению того, о чём следует разумно и благочестиво молить богов, посвящён небольшой сократический диалог Платона «Алкивиад II»¹⁵. Сократ беседует с знаменитым афинским политическим деятелем Алкивиадом, тогда ещё молодым человеком. Напомним, что отношения Сократа и Алкивиада были достаточно сложными, включающими в себя и наставничество, и личную дружбу с эротическим уклоном, и поистине благоговение Алкивиада перед своим учителем. Диалог «Алкивиад II» начинается с того, что Сократ встречает Алкивиада, направляющегося к храму ради свершения моления богам. Это намерение Алкивиада служит завязкой всей последующей беседы между ним и Сократом.

Узнав о намерении Алкивиада молиться богам, Сократ обращает его внимание на то, что всемогущие и совершенные боги далеко не всегда исполняют то, о чём их молят люди. Значительную часть, обращенных к ним просьб, даже подкрепленных жертвоприношениями, боги оставляют без исполнения (примером этого могут служить эпизоды поэм Гомера, когда боги не склоняются на молитвы людей, даже если те приносят им обильные жертвы). Сократ спрашивает Алкивиада: «Разве ты не думаешь, что боги, когда мы их о чём-то просим — частным образом или публично — иногда одно нам даруют, в другом же отказывают, и при этом они различают, кому надобно что-либо даровать, а кому — нет?» (138 b).

¹⁵ Впрочем, принадлежность этого диалога самому Платону вызывает сомнения. Возможно, он написан одним из учеников платоновской школы в подражание диалогам учителя.

Часто люди вследствие своего незнания просят у богов то, что на самом деле будет для молящего злом, а не благом. Поэтому к молитве богам, а особенно к тому, о чём следует молить богов, надо относиться предельно осторожно. Сократ замечает, что поистине нужно обладать некоторым даром провидения и разума, чтобы невзначай не вымолить себе у богов величайшего зла, о котором впоследствии не пришлось бы пожалеть. Многие герои мифов (Сократ приводит в пример Эдипа) своими молениями о ненадлежащем накликали на себя и других большие бедствия. Чтобы не навредить себе, человек должен свершать молитву лишь правильно сознавая, о чём ему необходимо молить богов. А для этого следует знать, в чём заключается благо для самого человека.

В ходе длительных рассуждений Сократ и Алкивиад приходят к выводу о том, что разумными следует считать тех людей, которые понимают, что им следует делать и говорить. Соответственно неразумными будут те, которые не знают надлежащим образом об этом и поступают неправильно, говоря и делая то, что не следует (140 e). Неразумные люди не будут обладать правильным знанием о том, в чём состоит для них благо, и поэтому часто молят богов о том, что на самом деле благом для них не является.

Если бы к Алкивиаду явился бог и предложил ему стать тираном в Афинах или правителем всей Европы, то честолюбивый молодой человек, вероятнее всего, согласился бы на это, посчитав такую участь величайшим счастьем для себя, хотя на самом деле, тем самым обрёл бы свою душу на страдания и нечестие. Даже разумные люди не всегда могут предугадать свою судьбу. Часто они молят богов об успехе на политическом поприще, но затем страдают именно из-за того, что боги исполнили их желания. Многие обращают к богам молитвы о даровании потомства, однако бывает, что вымоленные дети не оправдывают надежд родителей и доставляют им только страдания. И родители сожалеют о своих прежних молениях, предпочитая теперь, чтобы у них вообще не было детей. Сократ заключает: напрасно люди обвиняют в своих бедах богов — люди сами на себя навлекают зло своим неразумным отношением к богам и свершению религиозных церемоний, в том числе молением богов о том, что будет на самом деле злом для самого молящего (142 d). Сократ одобряет слова неизвестного поэта, который просил Зевса о том, чтобы тот исполнял лишь те просьбы, в которых люди просят об истинном благе и не выполнял те, в которых люди в своем неразумии молят о получении того, что окажется злом. Боги должны отвратить жалкую долю даже от того, кто о ней в своём незнании сути наилучшего молит. В связи с исповедуемой Сократом доктриной этического рационализма незнание человеком истинного блага для себя является тем недостатком, который в корне мешает ему правильно устанавливать отношения с богами.

После аргументов Сократа и сам Алкивиад соглашается, что «нужна большая осторожность, дабы не вымолить себе невзначай зла, полагая, что

молишь о благе» (148 b). Восхищающийся Спартой и многими лаконскими обычаями Сократ одобряет форму молитвы якобы принятую в Спарте. У спартанцев принято молить богов лишь о том, чтобы они даровали им в придачу к хорошему ещё и прекрасное. Просить же о большем лаконцы считают излишним. В такой краткой молитве исключается элемент субъективизма, который связывается с незнанием человеком в силу его несовершенства истинного блага для себя. Однако боги обладают полным и совершенным знанием о благе, хорошем и прекрасном, поэтому пошлют молящемуся только то, что в действительности является таковым. Таким образом, молящиеся будут гарантированы от того, чтобы вымолить у богов то, что окажется пагубным и зловредным. В конечном же итоге только от богов зависит даровать молящему то, о чём он просит, или нет. Также обратим внимание на то, что подобная формулировка молитвы вполне лежит в русле калокагатийного понимания идеала человеческого существа как единства благого и прекрасного, высших этических и эстетических характеристик.

После сообщения о краткости молитвы спартанцев Сократ рассказывает произошедший незадолго до этого случай во время Пелопонесской войны между Афинами и Спартой, неудачной для родного города Сократа. Раздосадованные своими поражениями на войне и успехами спартанцев афиняне направили посольство в храм Зевса Аммона. Послы афинян спросили бога, почему он не дарует удачу афинянам, которые приносят в его честь богатые жертвы и строят прекрасно украшенные храмы; в то время как спартанцы приносят в жертвы богам лишь увечных животных и строят скромные, неукрашенные, убогие по сравнению с афинскими храмы. Ответ Зевса Аммона, переданный через жрецов, гласил: «Аммон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов» (149 b). По замечанию Сократа, под подобным молчаливым благочестием, бог имел в виду именно краткую и сдержанную молитву лакедемонян, которые во время молитвы просят лишь действительно достойное. Остальные же греки, совершая богатые жертвоприношения, на самом деле, желая недостойного и моля о том, что приведёт к злу, совершают богохульство, поэтому боги и не принимают их даров.

Неправильно и нечестиво воспринимать богов как неких ростовщиков, которые могут изменить своё мнение, польстившись на большое число даров. Не в этих дарах дело. Боги, как утверждает Сократ, смотрят не на обилие жертв и даров в их честь, а на душу человека, насколько он благочестив или справедлив. Боги презирают порочных душой людей, даже если те ежедневно пытаются задобрить их богатыми жертвами. Сократ заключает: «Очевидно, и у богов, и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться справедливость и разумение: разумные же и справедливые — это именно те, кто знает, что должно делать и говорить, обращаясь как к

богам, так и к людям» (150 b). Неразумным людям небезопасно идти с молитвой к богам, поэтому, если нет уверенности в том, что выпрашиваемое вами у богов является подлинным благом, лучше будет от вознесения молитвы богам воздержаться и ограничиться упомянутой выше молитвой лаконцев. Подлинная молитва должна непременно соединяться со стремлением молящегося к мудрости и подлинному знанию, вне данного стремления она может стать опасной для самого молящегося.

В результате убеждений Сократа Алкивиад отказывается от намерения немедленно принести жертву богам до момента, пока он не познает истинное благо. Таков итог сократического диалога Платона «Алкивиад II». В итоге о высказанной Сократом в «Алкивиаде II» позиции можно заметить следующее:

1. Она исходит из признания приоритета чистой внутренней религиозности над обрядовым формализмом. Неважно количество совершённых молитв или принесённых жертв богам; намного значительнее благочестивый настрой души на следование тому, что ценят боги.

2. Подчёркивание в воззрениях Сократа связи между истинным благочестием и знанием о самом важном в жизни человека — благе, красоте, справедливости, своём жизненном предназначении. Без подобного знания невозможно подлинное благочестие и правильное свершение должных религиозных обрядов. Позиция Сократа отрицает слепую, не просветлённую знанием фанатичную веру или циничные по своей сути попытки выстраивания «взаимовыгодных», торгашеских отношений с богами.

3. Выведенные в этом диалоге Сократом рекомендации могли противоречить принятым и закреплённым в традиции представлениям о должной религиозности, что создавало почву для обвинения Сократа в нечестии. Ведь он требовал воздерживаться от свершения излишних жертвоприношений и молитв, сосредотачиваясь на внутреннем духовном совершенствовании. И руководствуясь этим, он отговорил Алкивиада от принесения жертвы и молитвы богам. Но такая позиция могла быть воспринята как проявление неуважения к богам, как отказ почитать их требуемым законом способом, предусматривающим свершение положенных обрядов.

Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» также затрагивает вопрос об отношении Сократа к свершению религиозных обрядов. Ксенофонт изображает своего учителя крайне благочестивым человеком, совершающим все положенные обряды: гадания, молитвы, принесение жертв, вопрошание оракулов и пр. Так, в самом начале «Воспоминаний» он пишет, стремясь оправдать Сократа от обвинений в нечестии: «Жертвы он приносил часто как дома, так и на общих государственных алтарях: это все видели; к гаданиям прибегал: это тоже ни для кого не было тайной... Дела необходимые он советовал делать так, как, по их мнению, их можно сделать всего лучше; а в тех случаях, когда исход дела был неизвестен, он посылал их к оракулу спросить, следует ли это делать ... Тем не менее никто

никогда не видал и не слышал от него ни одного нечестивого, противного религии слова или поступка» (Восп. I, 1.2; 1.9; 1.11). Сократ разделял, по свидетельству Ксенофонта, мнение, что необходимо почитать богов, как это следует по законам города, в котором проживаешь, и считал, что поступающие иначе «глупы и берутся не за своё дело» (там же, I, 3.1).

В полном согласии с изложенной в «Алкивиаде II» позицией Сократа находится и замечание Ксенофонта о том, что его учитель «в молитвах ... просто просил богов даровать добро, убежденный, что боги лучше всех знают, в чем состоит добро; а просить богов о золоте, серебре, тиранической власти или о чем-нибудь подобном, — это все равно, думал он, что просить об игре в кости, сражении или о чем-нибудь другом, исход чего совершенно неизвестен» (там же I, 3.2).

Также Ксенофонт сообщает, что Сократ приносил богам небольшие жертвы, поскольку был небогат, однако не считал их ниже обильных жертв, приносимых обеспеченными людьми. «Богам, говорил он, не делало бы чести, если бы они большим жертвам радовались больше, чем малым: в таком случае часто дары порочных людей им были бы угоднее, чем дары хороших; да и людям не стоило бы жить, если бы дары порочных были угоднее богам, чем дары хороших. По его убеждению, боги всего более радуются почету от людей наиболее благочестивых» (там же, I, 3.3; см. также III, 16–17). Все это практически совпадает с изложенным в рассмотренном нами диалоге Платона.

В отношении к гаданию и оракулам также, согласно известиям Ксенофонта и Платона, проявлялось благочестие Сократа. Он не высказывал сомнения в истинности сообщаемого Пифией и другими оракулами; ошибки же происходят вследствие неправильного толкования людьми того, что было изречено оракулом или знамениями богов. Мы уже писали о реакции Сократа на решение дельфийского оракула, подтвердившего, что Сократ является мудрейшим из людей. Сократ полагал, как сообщает Ксенофонт, что божественным знамениям следует полностью доверять. Он был убежден, что не птицы, не детали в строении жертвенного животного, не случайно встреченные люди изрекают истину сами по себе, но всё это происходит вследствие вмешательства богов, которые указывают через подобные незначительные обстоятельства людям свою волю. Эту волю богов необходимо познать и следовать ей (там же, I, 1.4.). Если кто-то из друзей обращался к Сократу за советом, что ему делать в той или иной ситуации, то Сократ, как свидетельствует Ксенофонт, часто посылал советуемого спросить оракула: «Так, например, кто хочет с успехом заниматься хозяйством или заведовать государственными делами, тому, говорил он (Сократ. — М. Г.), нужно еще погадать» (там же, I, 1.7.). При выборе друзей Сократ также рекомендовал прежде всего посоветоваться с богами, нужно ли дружить с тем или иным человеком (там же II, 6.8.).

Однако обращающихся к оракулу с вопросами, решение которых зависит исключительно от человеческого опыта и мастерства, Сократ называл безумцами, поступающими нечестиво. Так, никто в здравом уме не обратится к оракулу с вопросом, кого лучше взять в возничие, умеющего править лошадьми или не умеющего. Также нечестиво, как считал Сократ, спрашивать богов о том, что может быть вычислено с помощью счёта, измерения, взвешивания. В этом следует полагаться на данный человеку разум.

Сократ, по свидетельству Ксенофонта, полагал, что «боги все знают, — как слова и дела, так и тайные помыслы, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих» (там же, I, 1.19.). Тем людям, которые милы богам, они охотно дают указания путём знамений, которые лишь следует верно истолковать. Если Сократ был уверен, что ему богами даётся какое-то указание, то невозможно было уговорить его поступить вопреки этому указанию: «Да и других бранил он глупцами, кто поступает вопреки указанию богов из опасения дурной славы у людей; сам же он совет от богов ставил выше всех человеческих отношений» (там же, I, 3.4.). Сократ неизменно порицал тех, кто пренебрегал принесением жертвоприношений и молитвами богам, а также тех, кто не прибегал к гаданиям. Сократ полагал, что законы почитания богов в конечном итоге установлены самими богами, и поэтому все установленные в законах обряды следует соблюдать, подобно тому, как следует последовательно выполнять все установленные в государстве законы. Таким образом, Ксенофонт рисует Сократа, желая доказать его невиновность в том, в чём он был обвинён (т.е. в нечестии), крайне благочестивым афинянином, соблюдающим все предписанные обряды почитания богов.

4. «Демон»¹⁶ Сократа

Интереснейшей проблемой, связанной с философией религии и теологией Сократа, следует считать ту, что известна как «демон» Сократа. Сам Сократ полагал, что некое божество выступает в качестве находящегося в его душе внутреннего голоса, предостерегающего от свершения некоторых поступков. Это божество и стало считаться своеобразным «демоном», советов которого Сократ слушался сам, сообразуя с ними свои поступки.

Прежде чем приступить к анализу того, что собственно представляет собой «демон» Сократа, необходимо выяснить, что означает термин «демон» применительно к религиозным представлениям Античности, поскольку он имел значение, существенно отличающееся от современного. Первоначально слово «демон», наряду с «теос», служило в древнегрече-

¹⁶ Точнее, «даймоний», «даймон», «демоний», что в большей степени соответствует тому, как произносилось это слово в древней Греции. Мы используем термин «демон» как наиболее привычное русскоязычному читателю.

ском языке обозначением божества, некоей божественной силы, которая может влиять на поведение человека и вообще положение вещей в мире. Впоследствии термин «теос» был закреплен за высшими божествами, в то время как «демонами» стали называться низшие божества. Позже, начиная с Гесиода, под демонами стали понимать так называемых личных богов, т. е. тех низших божеств, которые были своеобразными покровителями того или иного человека, сопровождая его на протяжении всей жизни, охраняя от бед и несчастий¹⁷. Отметим, что в отличие от позднейшей христианской традиции, где демоны однозначно толковались как силы зла и порока (поскольку отождествлялись с языческими божествами); в античной культуре демоны в зависимости от их отношения к конкретному человеку могли пониматься и как благодетельные, и как вредоносные. Однозначно отрицательного отношения к демоническому в античной традиции не было. В частности, говоря о Сократе, мы имеем пример почти исключительно позитивного восприятия всего, что связано с «демоном» («даймонием»).

Упоминание о демоне Сократа (или без употребления непосредственно этого термина о некоем внутреннем голосе Сократа) неоднократно встречаются как в сочинениях Платона и Ксенофонта, так и в известиях позднейших авторов (Аристотеля, Цицерона, Диогена Лаэртция и др.). Позднеантичные писатели Плутарх и Апулей посвятили отдельные сочинения «демону» Сократа, т.е. можно сказать, что этот феномен стал одной из наиболее обсуждаемых проблем, относящихся к размышлениям о Сократе.

Наиболее последовательно сведения о сократовском демоне изложены в небольшом раннем диалоге Платона «Феаг»¹⁸, а также в принадлежащей ему же «Апологии». По сюжету упомянутого диалога Сократу встречается знатный афинянин Демодок, ведущий своего подросткового сына Феага на обучение в город к учителям. Сократ начинает с Феагом беседу о мудрости и воспитании, в заключение которой и возникает вопрос о демоне Сократа.

Сократ начинает рассказывать Феагу о своём гении (т.е. демоне): «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать» (128 d). В «Апологии» Платона Сократ также

¹⁷ В определённой мере аналогом понимаемым в этом смысле античным демонам, могут считаться ангелы-хранители в христианской традиции. В римской культуре древнегреческим демонам соответствовали гении как личные божества-покровители (это первоначальное значение слова «гений»). Известно, что культ гения римского императора был обязательным для всех подданных империи, и христиане, отказывавшиеся поклоняться ему, как и прочим языческим богам, воспринимались как государственные преступники.

¹⁸ Впрочем, насчёт подлинности авторства Платона относительно и этого диалога существуют определённые сомнения. Возможно, он написан одним из его учеников.

упоминает о внутреннем голосе: «Началось это у меня с детства: вдруг — какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет» (31 d).

Таким образом, «демон» Сократа это не столько отдельное божество, сколько внутренний голос, который имеет своим источником нечто божественное. Этот внутренний голос воспринимается Сократом только в моменты принятия им решений, остерегая от тех действий, которые оказались бы приводящими к злу и отвращающими от блага. Отметим такую особенность демона Сократа: внутренний голос лишь предостерегал мудреца от свершения неправильных поступков, но никогда не давал ему советы, какие действия необходимо совершить¹⁹. «Демон» как внутренний голос представляет собой некое интуитивное начало, которое связывает сознание человека с высшими сферами. Благодаря контактам с божественными силами, человек становится в большей степени способным остерегаться ошибок на жизненном пути.

Сила демония Сократа может распространяться и на людей, входящих в окружение Сократа: «великая сила этого божественного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно со мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они не извлекают из этого никакой пользы. А те, кому сила моего гения помогает со мной общаться, — их и ты знаешь — делают очень быстро успехи» (129 е). Поэтому, как делает вывод Сократ, обращаясь к Феагу: «Если божеству будет угодно, ты добьёшься весьма больших успехов, и быстро, если же нет, то — нет» (130 е). Впрочем, здесь не говорится о том, можно ли отождествлять в данном случае божество и внутренний голос (демон) Сократа.

В «Воспоминаниях о Сократе» у Ксенофонта мы также встречаемся с сообщениями о являющемся Сократу божественном голосе. Причём его трактовка существенно отличается от той, которую мы могли наблюдать у Платона. Так, Ксенофонт не ограничивает деятельность «демония» только предостережением; внутренний голос напрямую может давать указания, которых необходимо слушаться. Ксенофонт свидетельствовал: «По всему городу шли толки о рассказах Сократа, что божественный голос дает ему указания: это-то, мне кажется, и послужило главным основанием для обвинения его в том, что он вводит новые божества... Сократ как думал, так и говорил: божественный голос, говорил он, дает указания. Многим друзьям своим он заранее советовал то-то делать, того-то не делать, ссылаясь на

¹⁹ Единственным местом в диалогах Платона, где демон Сократа не запрещает, но предписывает что-либо, считается эпизод из «Алкивиада I» (106 а), в котором внутренний голос разрешает Сократу начать беседовать с Алкивиадом. Впрочем, И. Е. Суриков не считает этот пример исключением из общего правила, поскольку речь идет не о предписании, а просто о снятии наложенного ранее запрета (Суриков И. Е. Сократ. М. 2011. с. 185).

указания божественного голоса, и, кто следовал его совету, получал пользу, а кто не следовал, раскаивался» (Восп. I, 1.2.–1.4.). В конце «Воспоминаний» Ксенофонт также прямо говорит о том, что божественный голос говорил Сократу, что следует делать, а что не следует, т.е. непосредственно предписывал какие-либо действия, а не только предостерегал от недостойного и вредного. Ксенофонт в процитированном отрывке также более определенно, нежели мы это встречаем у Платона, утверждает, что демоний помогал не только самому Сократу, но через него и окружению босоногого мудреца. Получалось, что голос Сократа оказывался лишь выражением божественной, очевидно разумной, силы, которая избирала Сократа своим глашатаем. Как мы увидим в дальнейшем, «демоний» оказывал непосредственное влияние на Сократа вплоть до последних дней его жизни.

Ясно, что значение феномена, который получил название «демон Сократа» не остается исключительно в рамках его религиозных представлений. Можно даже предполагать, что дело здесь в первую очередь отнюдь не в религии. Несомненно, Сократ считал свой внутренний голос имеющим божественное происхождение, однако он никогда не говорил о том, что это некий отдельный бог, которому следует поклоняться. Под демоном могло пониматься вообще влияние, которое оказывает божественная сила на сознание человека, прежде всего просветленного, разумного и добродетельного, ещё более его возвышая и направляя на верный путь.

Одной из наиболее распространённых интерпретаций «демона» Сократа является его сближение с совестью как тем, что удерживает человека от свершения безнравственных, дурных и непорядочных поступков. Как известно, представление о совести как важнейшей характеристике сознания, во многом определяющей нравственность человека, было принесено только христианством. Поэтому одним из утвердившихся в гуманитарных науках и философии штампов стало распространённое представление о так называемой «бессовестности» древних греков и римлян, т.е. об отсутствии у них этической категории совести как внутреннего переживания за свершение безнравственных поступков²⁰. В виде «демона» Сократа мы встречаем ещё концептуально слабо оформленное, начальное представление о совести, напрямую связываемое с вмешательством безличного божественного начала, (каким оказывается голос совести), заставляющего человека воздерживаться от свершения дурного.

Непосредственную связь с религиозной проблематикой несет и важнейшая выдвигаемая Сократом максима «Познай самого себя!».

²⁰ Для античной этики определяющей являлась категория стыда, а не совести. Древние греки и римляне избегали свершения тех поступков, которые показывали бы их неразумными, слабыми, беспомощными, т.е. вызывали бы насмешку и осуждение со стороны других и чувство стыда. Они были зависимы от мнения других о себе, от их оценки совершаемых нами поступков. Категория же совести предполагает отрицательную оценку совершённых дурных поступков, даже если эти поступки остались незамеченными другими людьми или даже одобряются ими.

Ведь Сократ здесь имеет в виду познание самой сущности человека, т.е. его души. Ведь только душа, а не тело составляют истинного человека, — полагал Сократ («Именно душа — это человек» (Алкивиад I — 130 с)). Соответственно занимающийся самопознанием человек, должен познавать в первую очередь свою душу. Однако душа является наиболее божественной частью человеческого существа, поскольку именно в ней сосредоточены те качества, которые роднят смертных людей с бессмертными богами: способность к познанию и разумению. «Значит, эта её (т.е. души. — М. Г.) часть подобна божеству, и тот, кто всматривается в неё и познаёт всё божественное — бога и разум, таким образом лучше всего познаёт самого себя» (там же. 133 с). Итак, познавая самих себя, мы познаём не столько самих себя, сколько приближаемся к познанию божественного начала. Причём, Сократ признаёт, что душа — это как бы зеркало, в котором отражается божественное; и в ней, как и в любом обычном зеркале, качества, присущие богам, предстают в менее ясном и чистом виде. Сократ заключает: «Вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаём себя» (там же). Согласно Сократу, познание человеком бога и познание самого себя (а точнее, познание лучшего, божественного в себе) суть взаимосвязанные, неотделимые друг от друга процессы. Кроме того, они связаны с этическим совершенствованием человека, со стремлением к калокагатийному идеалу.

О подобной связи успешности самопознания и благочестивого поведения, основанного на нормах справедливости, упоминает Сократ, обращаясь к Алкивиаду: «Ибо если вы — ты и город — будете действовать справедливо и рассудительно, ваши действия будут угодны богам ... И как мы говорили ранее, вы будете в этом случае действовать, вглядываясь в ясный блеск божества... А имея этот блеск перед глазами, вы узрите и познаете самих себя и то, что является для вас благом... Значит, вы будете действовать правильно и достойно... Если же вы будете действовать несправедливо и брать в пример всё безбожное и тёмное, то, естественно, и дела ваши будут такими, и самих себя вы не познаете» (там же. 134 d–e). В связи с проблематикой «демона» Сократа можно заметить, что во многом как раз этот предостерегающий внутренний голос души, имеющий своим источником божественное начало в ней, и служит напоминанием о том, что следует подчинять своё поведение нормам справедливости и благочестия²¹.

²¹ С основными чертами сократовской этики связывается и в целом учение этого мыслителя о богах. Так, боги понимаются Сократом как существа, ни в чём не испытывающие потребности. Поэтому и мудрец, довольствующийся малым, как сам Сократ, будет ближе к богам, чем человек, обладающий большими потребностями и стремящийся к удовольствиям (см. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. I, 6.10).

5. Суд над Сократом

Своеобразная трагическая ирония истории состояла в том, что демонстрирующий всем своим поведением и образом жизни благочестие и выполнение гражданского долга по отношению к принятым афинской традицией богам, Сократ был обвинён и осуждён именно за непочитание богов и развращение молодёжи. Случившееся, однако, было лишь на первый взгляд случайным и неожиданным. На самом деле недовольство деятельностью Сократа, в том числе и в аспекте его отношения к религии, накапливалось на протяжении нескольких десятилетий. Здесь играла свою роль неверная интерпретация высказываний и поступков Сократа, вызванная или невежеством или злонамеренным искажением с целью дискредитации философа. Не следует забывать также, что деятельность Сократа, видящего свою задачу в том, чтобы подобно оводу жалить афинян, не давая им пребывать в самодовольстве и духовной ограниченности, заставить своих сограждан размышлять и стремиться к совершенствованию, пренебрегая комфортом и личной выгодой, раздражала слишком многих, как среди влиятельных афинян, так и среди простого населения. Значительному числу афинян такая деятельность Сократа представлялась непонятной, вредной и опасной для устоев государства.

Уже задолго до начала рокового судебного процесса звучали в адрес Сократа обвинения (правда, ещё не юридического характера) в нечестии и даже безбожии. Наиболее показательным примером подобного формирования негативного образа Сократа в массовом сознании афинян стала комедия Аристофана «Облака». Она была представлена на Великих Дионисиях 423 г. до н.э. (т.е. ещё за 24 года до осуждения и казни Сократа!). Аристофан или по непониманию или сознательно приписывает Сократу характерные черты тех учений, против которых сам Сократ активно выступал. Он изображает Сократа софистом, мастером речей, который может научить ради личной выгоды представлять ложную речь истинной. Как известно, на этом специализировались софисты, но Сократ против подобного жонглирования истиной яростно протестовал. С другой стороны, Сократ в комедии Аристофана выведен в виде натурфилософа, исследующего причины небесных явлений и органической природы. Однако Сократ после кратковременного увлечения (под влиянием Анаксагора) изучением природы резко меняет сферу познавательных интересов, обращаясь к изучению духовного мира человека. Теперь он сам начинает жёстко критиковать чрезмерные занятия физикой и натурфилософией.

Таким образом, Аристофан соединяет в герое своей комедии, приписывая их Сократу, те черты различных философов, которые раздражали афинского обывателя, представлялись опасными и кощунственными. Естественно, это возбуждало подозрения к Сократу, недоверие к нему и неприятие его деятельности. О Сократе, его поступках и учении, обыватели начинали су-

дить, исходя из того отрицательного образа, который был представлен в комедии «Облака». Аристофан, вероятно, даже не имел точных сведений о жизни Сократа. Так, в комедии он охарактеризован как «безбожник с Мелоса»²²; между тем, Сократ был коренным афинянином. На острове Мелос родился один из атомистов и действительно атеист по своим убеждениям современник Сократа Диагор²³, бравировавший неверием. Большая часть необразованных и полубразованных зрителей некритически воспринимали увиденное в комедии, и в их сознании формировался негативный образ Сократа как безбожника, мошенника и разрушителя традиций.

Остановимся на тех моментах в комедии «Облака», которые затрагивают отношение Сократа к религии. Сразу же скажем, что они к тому, что учил исторический Сократ, не имеют ни малейшего отношения. По сюжету комедии замученный долгами малограмотный крестьянин Стрепсиад приходит в «мыслильню» Сократа, желая научиться мудрости, понимаемой прежде всего как средство для того, чтобы не возвращать взятое в долг. Сразу же Сократ предупреждает, что традиционные эллинские боги, и в первую очередь Зевс, в его школе «не в почёте». Выясняется, что вместо богов олимпийского пантеона Сократ и его ученики почитают облака и другие небесные явления. Вот пример «философской» молитвы комедийного Сократа Воздуху и облакам:

Господин и владыка, о Воздух святой, обступивший, объемлющий Землю,

О сверкающий ясный Эфир, Облака громоносные, матери молний!

Поднимитесь, взлетите, царицы, свой лик с высоты мудролюбцу явите!..

Облака многочтимые! Слушайте зов, где б вы ни были, ныне явитесь!

На Олимпе ль, на снежной, священной горе залегли вы семьёю лучистой,

Или с нимфами в быстрый сплелись хоровод в тёмных куцах Отца-Океана,

Или в нильских вы устьях потоки воды в золотые черпаете вёдра,

Залетели вы в топь Меотийских болот иль на льдистые гребни Миманта,

Нас услышьте и жертву примите от нас, и порадайтесь нашей молитве.

²² Цитаты из комедии Аристофана «Облака» приводятся по изданию: «Античная драма» (Библиотека всемирной литературы) М. 1970.

²³ Диагор из Мелоса критиковал Элевсинские таинства, указывая на бесполезность поклонения богам. В трактате «О природе богов» (III, 89) Марк Туллий Цицерон рассказывает такой связанный с Диагором эпизод. Один из знакомых Диагора убеждал его поверить в существование богов, указывая на благодарственные записи людей, спасшихся от кораблекрушения, после того, как они обещали богам принести жертвы в случае спасения. Но на это Диагор возразил: А сколько было бы изображений тех, что погибли, принеся богам все обеты?». Диагор за свой атеизм подвергся суду в Афинах, был изгнан из города и окончил жизнь в Коринфе.

На призыв Сократа появляются облака, исполняющие в комедии роль традиционного драматического хора. Струсившему от их явления Стрепсиаду Сократ объясняет, что именно облака — это истинные боги:

...Это дети небес, Облака, а для праздных мыслителей — боги Величайшие, разум дающие нам, мысли острые, силу суждения, Красноречия жар, убеждения дар, говорливость и в речи сноровку.

«Так пойми же: богини они лишь одни, остальное — нелепые бредни

Подобно тому, как боги в греческих мифах могли принимать облик любого существа, так и облака меняют свою форму, представая в виде кентавров, женщин, деревьев и пр. Однако Стрепсиад пытается всё ещё узнать, стоит ли почитать Зевса как верховного бога, на это Сократ напрямую отвечает, что Зевса нет, и его почитать не следует. Всем руководит Вихрь, который сводит вместе облака и гонит их. Им, облакам и Вихрю, следует теперь воздавать поклонение.

Стрепсиад

Ну, а Зевс? Объясни, заклинаю Землёй, нам не бог разве Зевс Олимпийский?

Сократ

Что за Зевс? Перестань городить пустяки! Зевса нет.

Стрепсиад

Вот так так! Объясни мне,

Кто же дождь посылает нам? Это сперва расскажи мне подробно и ясно

Сократ (показывая на облака)

Вот они. Кто ж ещё? Целый ворох тебе приведу я сейчас доказательств.

Что, видал ты хоть раз, чтоб без помощи туч Зевс устраивал дождь? Отвечай мне!

А ведь мог бы он, кажется хлынуть дождём из безоблачной ясной лазури.

.....

Стрепсиад

...Ну а молнии ярко горящий огонь, объясни мне, откуда берётся?

Попадёт и живого до смерти спалит или кожу, одежду обуглит.

Ну не ясно ль, что молнии мечет в нас Зевс в наказание за лживые клятвы?

Сократ

Об одном бы подумал ты, старый дурак, суеверия глупого полный!

Если мстит за присягу подложную Зевс, почему ж не сожжён ещё Симон?

Почему не сожжён Клеоним и Феор? Ведь они ж под присягою лгали²⁴.

Почему он сжигает свой собственный храм и вершину афинскую — Суний,

И вершины высоких дубов? Для чего? Ведь лунов средь дубов не бывает

Подобная аргументация была общераспространенной в скептической и атеистической мысли Античности вплоть до поэмы Лукреция Кара «О природе вещей» и трудов Секста Эмпирика. Естественно, Сократ, каким он предстаёт перед нами в сочинениях Ксенофонта и Платона, не мог так резко выступать против почитания Зевса и представлять Вихрь и Облака в качестве главных божеств. Критические стрелы, пускаемые Аристофаном, на самом деле нацелены в адрес представителей ранней натурфилософии, которые, действительно, часто наделяли стихии и природные явления божественным статусом.

Свою «проповедь» Сократ в комедии завершает призывом почитать трех, по его мнению, главнейших богов, другим же не воздавать почитания. Ему удаётся на время убедить невежественного крестьянина в необходимости отказа от почитания традиционных богов.

Сократ

И не будешь иных ты богов почитать, кроме тех, кого сами мы славим: Безграничного воздуха ширь, Облака и Язык — вот священная тройца!

Стрепсиад

И словечка другим я теперь не скажу, даже если на улице встречу,
Им молиться не буду, вина не пролью, фимиама ни крошки не кину.

Далее Сократ пытается наставить Стрепсиада в своей премудрости, но убеждается лишь в глупости старика и его неспособности к обучению. Вместо себя Стрепсиад посылает в «мыслильню» Сократа своего сына Фидиппида, который оказывается много понятливее в софистической науке выдавать кривду за правду. С помощью приобретенных в школе Сократа навыков Стрепсиад с сыном легко находят способ увернуться от выплаты долгов. Однако здесь старика-крестьянина настигает возмездие. Между ним и сыном разгорелся спор о стихах Еврипида, и сын бросился с кулаками на своего отца, утверждая, что авторитет родителей ничего не стоит

²⁴ О Диагоре, взгляды которого, очевидно, были приписаны Аристофаном в этой тираде Сократу, рассказывали следующее: «Диагор Мелосский, дифирамбический поэт, как говорят, раньше был, более всякого другого, богобоязненным человеком. Своё произведение он, во всяком случае, начал так: «Всё совершается по воле божества и судьбы». Однако оскорблённый каким-то человеком, который нарушил клятву и ничего за это не потерпел, он переменил свой образ мыслей и стал говорить, что бога нет» (Секст Эмпирик. Против учёных. IX, 53).

и сыновья имеют полное право бить отцов. Стрепсиад, «прозревая», видит те горькие плоды, которые принесло обучение у Сократа. Он берёт факел и поджигает «мыслильню», проклиная всех философов как безбожников. Теперь Стрепсиад вновь призывает верить в традиционных эллинских богов:

Ах, я дурак! Ах, сумасшедший, бешеный!
Богов прогнал я, на Сократа выменял
(*обращаясь к статуе Гермеса на орхестре*)
Гермес, голубчик, не сердись, не гневайся,
Не погуби, прости по доброте своей!
От хитрословий этих помешался я

... Зачем восстали на богов кошунственно?
Как смели за луною вы присматривать?
(... *Слуге*)
Коли, руби, преследуй! Много есть причин,
А главное, они богов бесчестили.

Таким образом, уже в комедии Аристофана (повторяем, более чем за 20 лет до рокового процесса) можно увидеть те обвинения, которые были предъявлены Сократу на суде:

1. Непочитание традиционных богов (Зевса и др.),
2. Введение новых богов, о которых в законах ничего не говорится (в данном случае Вихрь и Облака),
3. Развращение молодежи (подстрекательство против родителей, обучение умению выдавать ложь за истину и пр.).

Желая того или нет, великий комедиограф всей силой своего недюжинного таланта содействовал зарождению и укреплению в корне неверного образа Сократа-безбожника, что имело для философа трагические последствия.

Ещё одним обстоятельством, которое, скорее всего, подготовило сознание афинян к мысли о нечестии Сократа, могло стать его противодействие осуждению стратегов, победителей при Аргинусском морском сражении 406 г. до н.э. В ходе многолетней Пелопонесской войны между Афинами и Спартой афинский морской флот у берегов Малой Азии одержал победу над спартанским флотом, что могло изменить в пользу Афин ход всей войны. Однако из-за разразившейся сразу после сражения бури стратеги не смогли подобрать и предать погребению тела погибших в сражении. Как только победоносные флотоводцы вернулись в Афины, против них был начат судебный процесс по обвинению в нечестии из-за отсутствия должного погребения погибших. Сократ в это время был членом Совета Пятисот, т.е. органа, который должен был выносить вопросы на обсуждение народного собрания.

На заседании Совета Пятисот Сократ единственный выступил против вынесения на решение народного собрания вопроса о казни победоносных стратегов-навархов, полагая, что они не совершили ничего нечестивого. Приведем относящийся к этому событию фрагмент из «Апологии» Платона, где Сократ вспоминает во время рокового процесса над собой: «Никогда, афиняне, не занимал я в городе никакой другой должности, но в Совете я был. И пришла нашей филе Антиохиде очередь заседать в то время, когда вы желали судить огулом десятерых стратегов, которые не подобрали пострадавших в морском сражении, — судить незаконно, как вы сами признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов, восстал против нарушения закона, и в то время, когда ораторы готовы были обвинить меня и посадить в тюрьму, и вы сами этого требовали и кричали, — в то время я думал, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмой или смертью быть заодно с вами, желающими несправедливого» (32 b — c).

По свидетельству Ксенофонта в его «Воспоминаниях о Сократе», когда народ по внушению демагогов требовал поставить на голосование вопрос о смертной казни стратегам по обвинению их в нечестии, Сократ единственный воспротивился этому (I. 01.18). Однако голос Сократа, апеллировавшего к справедливости и здравому смыслу, не был услышан толпой. Талантливые стратеги, принешие победу афинскому флоту, все были казнены, что подорвало военное могущество Афин и во многом обусловило окончательное поражение Афин в Пелопонесской войне. Таким образом, Сократ выступил против соблюдения карательных мер за преступления религиозного характера (отсутствие должного погребения погибших), не побоявшись пойти наперекор воле демоса. Естественно, это могло быть расценено как следствие нечестия самого Сократа, а также его антидемократических воззрений, что в свою очередь способствовало негативной оценке деятельности Сократа со стороны значительной части афинян²⁵.

После падения тирании 30-ти и восстановления демократического строя победители решили использовать любую возможность в рамках закона для избавления от политических противников, сторонников олигархии, и тех, кто мог быть близок к ним. Вокруг Сократа было много лиц, выражавших недоверие демократии и открыто боровшихся за её уничтожение; достаточно назвать Алкивиада или рассмотренного в предыдущей главе софиста Крития. Они считали во многом своим наставником именно Сократа, несмотря на то, что в конечном итоге отошли от сократовского

²⁵ Как известно, Сократ отличался гражданской смелостью в защите того, что ему представлялось справедливым. Он не боялся отстаивать свою позицию ни перед народным собранием, ни перед олигархическим режимом 30-ти тиранов, когда он мог поплатиться жизнью за отказ способствовать репрессиям против сторонников демократии (см. Платон «Апология Сократа», 32 с). В ответ представители олигархии запретили Сократу вести беседы с молодежью, чтобы тот не смог оказать на неё воздействия и отвлечь её от поддержки олигархии.

кружка. Сам Сократ также не раз произносил высказывания, направленные на критику аттической демократии за её доверие некомпетентному большинству и воле случая (например, по жребию, т.е. случайно осуществлялась жеребьёвка на занятие важнейших государственных должностей). Несмотря на то, что Сократ отказал в поддержке режиму 30-ти тиранов, его самого считали идейным вдохновителем олигархического переворота. Кроме того, сама деятельность Сократа, как говорилось выше, вызывала непонимание и недовольство широких кругов обывателей, а сам он казался вредным чудаком и ниспровергателем того, к чему поколения афинян были привычны.

Всё это и позволило выдвинуть обвинение против Сократа, в котором политика была тщательно замаскирована, а на первый план выступали претензии религиозного и этического характера. Те подозрения и инсинуации, которые десятилетиями сопровождали деятельность Сократа, наконец, были выражены в 399 г. до н.э. в форме юридического обвинения Сократу в нечестии и в развращении юношества. Напомним, что к тому времени в Афинах уже состоялся ряд процессов над философами по обвинению в богохульстве; именно из-за этого после осуждения были вынуждены покинуть Афины Анаксагор, Протагор и Диалог Мелосский.

Обвинителями Сократа были трое: 1. второстепенный автор трагедий Мелет; 2. политик-демократ Анит; 3. демагог и ритор Ликон. Формально роль главного обвинителя играл Мелет, а остальные выступали в качестве сообвинителей; но скорее всего, первенствующее значение среди них имел именно Анит²⁶. Как свидетельствует Диоген Лаэртский, Анит уговорил Мелета подать на Сократа в суд. «Анит был в обиде за ремесленников и политиков, Ликон — за раторов, Мелет — за поэтов, ибо Сократ высмеивал и тех, и других, и третьих» (Диог. II, 39).

Текст судебного иска против Сократа приведен в том же труде Диогена Лаэртца: «Заявление подал и клятву принёс Мелет, сын Мелета из Питфа, против Сократа, сына Софрониска из Алопеки: Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то — смерть» (там же. II, 40). Таким образом, обвинение было напрямую связано с религиозными вопросами и проблемой правильного почитания богов. Очевидно, под «введением новых божеств» обвинители Сократа имели в виду его таинственный малопонятный непосвящённым демоний, предостерегающих советов которого Сократ непременно слушался. Однако мы уже заметили, что демон Сократа — это не некое отдельное божество, которому

²⁶ По свидетельству Диогена Лаэртца, Анит был обижен на Сократа за его насмешки, и направил на философа Аристофана и других комедиографов, которые в свою очередь стали высмеивать самого Сократа в комедиях. Однако, учитывая, что «Облака» Аристофана были написаны задолго до процесса, это известие Лаэртца представляется сомнительным.

следует поклоняться, а исходящий от божественного начала внутренний голос. Впрочем, защищаясь на процессе, Сократ, парируя обвинение в полном неверии, апеллировал к тому, что он признаёт «гениев» («демонов»), которых назвал побочными детьми богов. (Платон. Апология. 27 d). Соответственно, убежденность Сократа в существовании демонов косвенно доказывает его веру в традиционных богов.

Кстати, при подготовке к процессу Сократ также действовал с оглядкой на то, что ему сообщал его демоний. Так, по сообщению Ксенофонта, внутренний голос воспротивился тому, чтобы Сократ начал подготовку к защитительной речи с просьбой к судьям об оправдании:

— Разве ты не видишь, Сократ, — сказал опять Гермоген, — что судьи в Афинах, сбитые с толку речью, выносят смертный приговор многим людям, ни в чем не виновным, и, напротив, многих виноватых оправдывают?

— Нет, клянусь Зевсом, — возразил Сократ, — я уже пробовал обдумывать защиту перед судьями, но мне воспротивился божественный голос.

— Удивительно! — сказал Гермоген (Восп. IV. 8.5.).

В «Апологии» Ксенофонта Сократ также заявляет: «дважды уже я пробовал обдумывать защиту, но мне противится бог» (Ксеноф. Апол. 4). В «Апологии» же Платона акцент поставлен несколько иначе: голос демония никак не проявляет себя, не препятствуя действиям Сократа перед процессом, т.е. давая тем самым понять, что философ поступает правильно: «В самом деле, в течение всего прошлого времени обычный для меня вещий голос слышался мне постоянно и останавливал меня в самых неважных случаях, когда я намеревался сделать что-нибудь не так; а вот теперь... божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни в то время, когда я входил в суд, ни во время всей речи, что бы я ни хотел сказать» (Плат. Апол. 40 a-b).

Главным выдвинутым против Сократа обвинением было мнимое непочитание им богов, установленных законами афинского полиса. В речи Сократ («Апология» Платона) говорит о двух типах своих обвинителей. К первому из них он причислил тех, кто обвинял его ранее в непочитании богов и интересе к изучению явлений природы. Именно сюда относятся Аристофан и прочие авторы комедий, грубо искажавшие в своих произведениях истинный образ этого философа. На основании этих инсинуаций Сократа обвиняли в нарушении принятого накануне процесса Анаксагора закона, согласно которому запрещалось исследовать небесные природные явления. Сократ вполне резонно возражал, что подобное обвинение к нему не относится, поскольку он вообще не склонен к натурфилософии. Между Сократом и его обвинителем Мелетом состоялся следующий диалог, переданный Платоном в «Апологии»:

[Мелет] — Вот именно, я говорю, что ты вообще не признаёшь богов.

[Сократ] — Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди?

[Мелет] — Право же так, о мужи судьи, потому что он утверждает, что Солнце — камень, а Луна — земля.

[Сократ] — Берёшься обвинять Анаксагора, друг Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь несведущими по части литературы! Ты думаешь, им неизвестно, что книги Анаксагора Клазоменского переполнены подобными мыслями?

Для образованного человека, знающего Сократа и его философские воззрения, отстраненность Сократа от натурфилософии и его критическое к ней отношение были очевидны. Однако, скорее всего, большинство из 501 судьи, перед которыми Сократ держал речь, не были знакомы с нюансами современной им философской и научной мысли. Поэтому голословные нападки Мелета, даже будучи легко опровергнутыми Сократом, всё равно склонили часть судей к обвинительному вердикту²⁷.

Обвинители же второго типа на первый план выдвигают не мнимые занятия Сократа естествознанием, а то, что он якобы вводит неких новых богов и тем самым способствует развращению юношества. На процессе Сократ доказывает, как показано нами выше, что почитание демона не вступает в противоречие с традиционно принятыми в Афинах верованиями, а наоборот, свидетельствует о признании богов. Сократ убеждает судей в том, что он признаёт все божественные знамения (а демоний — одно из них), что должно убедить в его благочестии. Вопрос же о развращении молодежи при признании благочестия Сократа должен отпасть сам собой, ведь от благочестия, сопряжённого с правильными представлениями о богах и правильным их почитанием, не может быть вреда для нравов молодёжи.

В речи перед судьями Сократ раскрывает собственное понимание смысла своей жизни, которое исполнено религиозного значения и своеобразной миссии. Сократ знает, что жить ему осталось недолго, и его речи на суде это и попытки очиститься от несправедливых обвинений, и подведе-

²⁷ Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» много места уделяет доказательству того, что благочестие Сократа во многом и заключалось именно в отстранённости от натурфилософии и научного изучения природы: «Да он и не рассуждал на темы о "природе всего", как рассуждают по большей части другие; не касался вопроса о том, как устроен так называемый философами "космос" и по каким непреложным законам происходит каждое небесное явление. Напротив, он даже указывал на глупость тех, кто занимается подобными проблемами» (Восп. I, 1.11). «Вообще он не советовал заниматься изучением небесных явлений, как бог производит каждое из них: этого, думал он, людям не удастся постигнуть, да и богам не доставляет удовольствия, если кто исследует то, чего они не захотели открыть. К тому же тот, кто занят такими изысканиями, рискует сойти с ума, точно так же, как сошел с ума Анаксагор, очень гордившийся своим объяснением действий богов» (Восп. IV. 7.6.).

ние итогов, и своеобразное пророчество: «Ведь для меня уже настало то время, когда люди особенно бывают способны пророчествовать, — когда им предстоит умереть» (Платон. Апол. 39 с). Всю свою жизнь Сократ рассматривает как служение богу, понятому скорее как общее божественное, разумное начало, без указания на конкретное языческое божество. Как уже было указано выше, это значимое проявление монотеистической тенденции в мировоззрении Сократа.

С того момента, как Сократ узнал мнение оракула о том, что божество считает его самым мудрым, он уверился в том, что его считают таковым за то, что он не признаёт себя мудрецом. Он был убеждён, что мудрым может быть только бог, тогда как человеку полностью это недоступно²⁸. Теперь возложенную на него богом миссию Сократ усматривал в том, чтобы убеждать людей, мнящих себя мудрецами, в том, что они на самом деле не обладают мудростью. Сократ говорит: «Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддержать бога и показываю этому человеку, что он не мудр. И благодаря этой работе не было у меня досуга сделать что-нибудь достойное упоминания ни для города, ни для домашнего дела, но через эту *службу богу* (выделено нами — М.Г) пребываю я в крайней бедности» (там же. 23 b-c).

Таким образом, вся философская деятельность Сократа, его постоянные беседы на городских площадях и рынках, в домах афинян, духовные поиски и наставничество получают ярко выраженное религиозное наполнение. Любовь к мудрости (философия) объявляется одной из форм служения божественному началу. Ради реализации в своем поведении этого служения Сократ готов был забыть о материальной обеспеченности, семейной жизни и оказался способным даже пойти на смерть, но не отказаться от миссии, возложенной на него богом. И Сократ уверяет судей, что для его родного полиса нет большего блага, чем осуществляемое им путём занятий философией служение богу (там же 30 а). Сравнивая себя с оводом, мешающим скоту пребывать в покое, Сократ утверждает: «В самом деле, мне кажется, бог послал меня городу как такого, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого из вас будит, уговаривает, упрекает» (там же. 31 а).

Для мировоззрения Сократа характерно *отождествление законного и богоугодного*. Любое нарушение установленных в городе законов он полагал поступком, свидетельствующим о несправедливости человека, а соответственно, о его отступлении от божественных установлений и нечестии: «Самое важное для меня», — говорит Сократ судьям, — «воздержи-

²⁸ Человек может стремиться к мудрости, любить её; в таком случае он будет философом, но не мудрецом.

ваться от всего беззаконного и безбожного» (там же 32 d). Очевидно, для Сократа эти понятия в целом совпадают. Почтение, которое питает Сократ к законам родного города, даже к тем, с которыми он не может согласиться, принимает почти религиозный характер. Судьи, выносящие приговор Сократу, должны это делать, как говорит сам обвиняемый философ, руководствуясь только законами и данной ими присягой. Сократ не просит о снисхождении. Если бы он просил судей вынести решение не по законам и справедливости, он бы тем самым показал своё нечестие и неверие в богов, и обвинение в его адрес было бы подтверждено (см. там же. 35 d). В ещё большей степени сакральное отношение Сократа к законам проявляется в платоновском «Критоне», когда уже приговорённый к казни философ отказывается, избегая смерти, совершить побег. Немалую роль в мотивировке этого отказа играет мотив невозможности пренебрежения законами как установлениями, имеющими религиозный исток и исполненными святости.

Как известно, аргументы Сократа на большинство судей не подействовали. Он был признан виновным: за обвинение Сократа проголосовал 281 чел, соответственно, против признания его виновным — 220 чел. Теперь необходимо было решить вопрос о наказании обвинённого. Истцы сразу же требовали смертной казни для Сократа. Обвинённый сам мог предложить для себя наказание, которое было для него желательным. Обычно дело ограничивалось штрафом или изгнанием из полиса. В речи, произнесенной после вынесения в свой адрес обвинительного приговора, Сократ иронически предложил присудить себе в качестве наказания ежедневный бесплатный обед в Пританее за счёт государства вплоть до конца жизни. Такой награды удостаивались победители на олимпийских играх или граждане, принесшие значительную пользу Афинам. Скорее всего, судьи были возмущены подобной «наглостью» обвиненного, назначающего себе почётную награду вместо наказания. Тем более, в данном ироническом предложении Сократа судьи могли усмотреть подтверждение обвинений философа в неуважении к богам. Ведь победители-олимпионики в силу сакрального характера олимпийских игр древности считались отмеченными богами и в какой-то мере богоподобными; в определенной степени их считали обладающими святостью (святость в античном язычестве подразумевала силу и совершенное физическое строение). Здесь же обвинённый в непочитании богов нечестиво требует воздания себе тех почестей, которых удостаиваются немногие отмеченные благосклонностью богов на мероприятия, обладавшем чрезвычайно высоким сакральным статусом.

Несмотря на то, что в конечном итоге Сократ предложил себе в качестве наказания выплату небольшого (но для нищего Сократа весьма чувствительного) штрафа и представил поручителей, его упоминание о возможности присуждения ему почести олимпиоников ещё более убедило судей в нечестии философа. Поэтому неудивительно, что большинство судей

проголосовали за смертную казнь для Сократа. Причём, число судей, выступивших за смертную казнь, резко превысило число проголосовавших просто за обвинение Сократа — на целых 80 голосов (!). Очевидно, после шутки Сократа про наказание в виде бесплатного обеда в Пританее даже многие ранее считавшие Сократа невиновным, теперь решили, что он достоин только смертной казни.

В речи, произнесённой после вынесения смертного приговора, Сократ заявил о том, что нисколько не сожалеет о смерти, поскольку уже стар и жить ему всё равно осталось недолго. Он никогда не мог одобрить тех, кто стремится избежать смерти любым способом. Нравственная порча намного опаснее смерти и следует опасаться прежде всего именно её; если невозможно избежать нравственного падения, оставаясь в живых, следует умереть, но уйти из жизни незапятнанным. Сократ выражает радость, что из-за того, что его приговорили к смерти, он несколько ранее, чем ему положено в силу естественных причин, сможет встретиться в загробном мире с душами умерших прежде героев и мудрецов — Гомера, Гесиода, Орфея и других (там же 41 а). Нам мало известно о воззрениях Сократа на загробный мир и посмертное бытие души²⁹, но можно сказать лишь то, что смерть не представлялась Сократу однозначным злом, и он верил в то, что добродетельную душу после смерти ожидает лучшее существование, чем она вела на земле. По свидетельству Платона, Сократ покинул суд со словами: «Но вот уже время идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а кто из нас идёт на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме бога» (там же 42 а). Такой апелляцией к тому, что «бог рассудит» и восстановит попорченную справедливость, Сократ утверждает мысль об относительности человеческого суда, и абсолютности решений выносимых по настоящему мудрым и справедливым судьёй — богом.

Как известно, смертный приговор Сократу был приведен в исполнение не сразу. По случаю религиозных церемоний он был отсрочен. Дело в том, что каждый год афиняне отправляли на остров Делос посольство к святилищу Аполлона. Пока корабль, на котором плыли афинские послы, не возвращался домой, в Аттику, смертные приговоры не приводились в исполнение. Так, благодаря исполнению афинянами религиозных церемоний, Сократ получил ещё примерно месяц жизни, который он провел, будучи окованным кандалами в темнице, где его каждый день навещали ученики. Диоген Лаэртский сообщает интересную деталь. Находясь в заточении, Сократ начал писать стихи, в том числе и пеан (гимн) в честь Аполлона Делийского (Делосского). От этого гимна до нас дошла лишь

²⁹ Высказывания Сократа о смерти и судьбе души в загробном мире, которые мы находим в диалогах зрелого и позднего Платона («Федон», «Федр», «Государство» и пр.), вероятно всего содержат именно учение Платона, а не исторического Сократа. Поэтому они нами будут рассмотрены в главе о Платоне.

первая строка: «Слава тебе, Аполлон Делиец с сестрой Артемидой!» (Диог. II. 42). Интересно отметить, что этот пеан был посвящён Сократом именно Аполлону, богу, из-за посольства к которому Сократу был подарен ещё месяц жизни. Поэтому, вполне естественно, что Сократ адресует свой предсмертный гимн именно ему. Напомним также, что именно оракул Аполлона (правда, не Делосского, а Дельфийского) подтвердил, что Сократ является мудрейшим из мужей.

Уже упоминалось, что Сократ отказался от побега, который готовы были организовать его друзья и ученики, и невозмутимо стал ждать смертного часа. В этой невозмутимости проявлялась уверенность Сократа в том, что всё свершающееся с ним направлено богами к лучшему, и поэтому следует терпеливо и достойно переносить все испытания, не пытаясь избежать выпадающих на долю мудреца несчастий. Чем-то подобная невозмутимость Сократа перед смертью предвосхищает отношение стоиков эллинистического периода к судьбе.

Как свидетельствует диалог Платона «Федон», последний день своей жизни Сократ провёл, рассуждая с пришедшими к нему учениками о смерти, обосновывая нелепость страха перед ней и её благотворность. Сократ доказывал, что именно после смерти и начинается настоящая жизнь души, освободившейся от оков тела. Именно в «Федоне» изложены знаменитые приписанные Сократу доказательства бессмертия души, о которых мы скажем в главе о Платоне, поскольку с большой степенью вероятности они принадлежат именно автору учения об идеях, а не его учителю.

Когда настал вечер, и солнце стало заходить, палач принёс Сократу чашу с ядом цикуты и дал наставление о том, что надо делать, чтобы смерть прошла как можно безболезненнее. Благочестивый Сократ хотел и из последнего выпитого при жизни напитка сделать возлияние богам, как полагалось по эллинскому обычаю, но этого ему сделать уже было не суждено:

[Сократ, обращаясь к палачу] — Как, по-твоему, этим напитком можно сделать возлияние кому-нибудь из богов или нет?

[Палач] — Мы стираем ровно столько, Сократ, сколько надо выпить.

— Понимаю, — сказал Сократ. — Но молиться богам и можно, и нужно — о том, чтобы переселение из этого мира в иной было удачным. Об этом и я молю, и да будет так.

Договорив эти слова, он поднёс чашу к губам и выпил до дна — спокойно и легко (Платон. Федон. 117 b-c).

Таким образом, видно, что благочестие и стремление соблюдать все религиозные обряды не покидало Сократа до последних минут жизни. Непосредственно о смерти Сократа Платон рассказывает так:

Холод³⁰ уже добрался до живота и тут Сократ раскрылся — он лежал, закутавшись, — и сказал (это были его последние слова):

— Критон, мы должны Асклепию петуха. Так отдайте же, не забудьте.

— Непременно, — отозвался Критон. — Не хочешь ли ещё что-нибудь сказать?

Но на этот вопрос ответа уже не было (там же 118 а).

Последнее пожелание Сократа принести в жертву богу врачевания Асклепию петуха выглядит загадочно. Но следует помнить, что жертвы этому богу приносили все исцеляющиеся, выздоравливающие от болезни в благодарность за исцеление. Очевидно, Сократ полагал, что смерть есть для души освобождение от болезненного состояния, связанного с неестественным для неё пребыванием в теле. Избавление от оков тела есть исцеление души, возвращение ей подлинного здоровья. Поэтому он и просит за минуту до смертельного исхода принести жертву именно врачующему божеству. Так, с именем одного из почитаемых божеств на устах скончался Сократ. Мы видим, что до последней минуты жизни он хранил в своем сознании мысль о богах и необходимых ритуалах в их честь.

Вскоре после гибели философа афиняне раскаялись в том, что приговорили его к смертной казни, и посмертно оправдали его, после чего воздвигли ему памятник работы скульптора Лисиппа. Эту статую афиняне поместили в месте проведения торжественных шествий, в том числе и религиозного характера. Обвинители Сократа на суде были наказаны: главный из них — Мелет был в свою очередь осужден на смерть. Анит и Ликон же изгнаны из Афин³¹; причём, о них шла уже такая дурная слава, что их также изгоняли из тех полисов, куда они после этого прибывали (Диог. II. 43).

Сократ был первым «мучеником» от философии, пожертвовавшим жизнью за свои убеждения, не отрекшимся от того, что считал истиной. Тем самым, он стал примером стойкости и мужества, непреклонной силы духа, на который ориентировались многие борцы за истину в последующие века. В публицистической и исследовательской литературе часто производятся сравнения между Сократом и основоположником христианства вплоть до наименования его «языческим Христом». Как известно, Фридрих Ницше считал, что связываемое им с победой христианства торжество идеологии ressentimentа и декаданса, которое сопровождалось подменой и извращением прежних, истинных ценностей, началось ещё с моральной проповеди Сократа.

³⁰ От действия выпитого яда.

³¹ Диоген Лаэртский рассказывает об этом в главе, посвящённой ученику Сократа Антисфену, основоположнику кинизма: «Он же (Антисфен — М.Г.), говорят, был причиною изгнания Анита и смерти Мелета: повстречав однажды юношей с Понта, привлечённых в Афины славой Сократа, он отвёл их к Аниту, заявив, что тот превзошёл Сократа и мудростью, и нравственностью; это вызвало такое возмущение присутствующих, что они изгнали Анита» (Диог. VI, 9–10).

Мы уже упоминали выше, что многие отцы церкви в целом положительно оценивали деятельность Сократа, называя его «христианином без Христа». Так, христианский апологет II в. Юстин (Иустин) Философ писал: «всё, что было до Христа совершенно доброго — совершенно Словом; Слово — это Христос; следовательно, всё что-либо когда-нибудь сказанное истинное — наше, христианское; а значит и философы, говорившие много истинного — христиане до Христа». Юстин полагал, что Сократ был в числе тех, кто «частично знал Христа». Более того, Сократ объявляется Юстином учеником Христа; конечно же не в хронологическом смысле, но по внутренней сути. Юстин это обосновывал следующим образом: «Сократ узрел некоторые истины усилием разума, что само по себе есть причастность Слову; Слово — это Христос; следовательно, Сократ принадлежит к числу его учеников». (Юстин. II Апология, 10). Более того, ранние христиане полагали, что Сократ был их предшественником по характеру своего учения и трагической гибели. Тот же Юстин писал: «Но кто из живших до Христа, по Его человечеству, покушался исследовать и опровергать что-либо Словом, те были предаваемы, как нечестивые и дерзкие, суду. Самый твердый из всех них в этом деле Сократ был обвинен в тех же преступлениях, как и мы; ибо говорили, что он вводил новые божества и не признавал тех, которых граждане почитали богами» (там же)³².

Итак, что же принес Сократ в осмысление религии и теологическую проблематику? Прежде всего, это усиление рационального начала в философской рефлексии, в том числе и в отношении к божественному. При размышлениях о богах следует в первую очередь опираться на доводы разума, а не на мифологическую традицию. В этом Сократ последовательно подводит итог предшествующему ходу развития осмысления теологической и религиозной проблематики в античной философии. С другой же стороны, Сократ закладывает основу для последующего развития философской теологии Античности, которое она получила у Платона, Аристотеля и стоиков (прежде всего, благодаря впервые примененному Сократом принципу телеологии). Также весьма последовательным в логике развития античной философии выглядит формирование монотеистических идей в рамках формально сохраненного политеизма в мировоззрении Сократа.

Проникнутые (лучше даже сказать, просветлённые) рационализмом религиозные чувства Сократа были неразрывно связаны со строгим и неукоснительным следованием нравственным принципам. Именно это придаёт воззрениям Сократа ценность и значение, какого не было у прежних греческих мыслителей, да и у большинства философов последующих веков. У Сократа его религиозные воззрения, образ жизни, исповедуемые принципы в этике и других разделах философии были поистине чем-то цельным — для него одно из всего этого не существовало без связи с дру-

³² Святой Иустин (Юстин), философ и мученик. Творения. М., 1995, с. 115.

гими элементами духовного мира. Поэтому можно говорить о Сократе как отдалённом предтече принципа всеединства, получившего преобладание в православной философии. Сократ, как нами было показано, хотя и выступал за строгое формальное соблюдение предписанных религиозных обрядов, однако требовал в первую очередь духовного совершенствования и самопознания, без которых исполнение культовых предписаний бесполезно. Во всех упомянутых аспектах своего религиозного и этического учения Сократ стоял выше своих современников, вследствие чего и был непонят, а затем и осужден.

Глава 7

Сократические школы

У Сократа, как известно, было множество преданных идейному наследию своего учителя учеников, которые продолжали развивать его идеи. В результате ещё при жизни Сократа¹ начали формироваться так называемые **сократические школы**, которые окончательно институализировались и отделились друг от друга после трагической смерти их идейного прародителя. По своему философскому учению и проблематике интересов сократические школы были весьма несходны, поскольку из учения Сократа его последователи брали лишь какие-то отдельные идеи или черты, объявляя главными и заслуживающими внимания только их, а другие полагали второстепенными, незначительными. В результате исходные положения и выводы отдельных сократических школ были кардинально противоположны и несовместимы². Обычно выделяют 4 главные сократические школы:

- Киническая
- Киренская
- Элидо-эритрейская
- Мегарская

Пятой полноценной сократической школой, разумеется, можно считать Академию Платона, учение которого также в значительной степени основывалось на философии Сократа; однако традиционно, очевидно в силу признания философского таланта основателя Академии, его учение исключают из числа сократических школ и рассматривают отдельно. В данном случае мы также последуем установившейся традиции и посвятим воззрениям Платона на религию отдельную главу.

В учении 4-х перечисленных нами выше сократических школ размышления по вопросам религии, сущности и проявления божественного не занимали существенного места. В основном дело ограничивается лишь отдельными высказываниями представителей данных школ о богах и религии. Это определяется не только тем, что ни одно из сочинений фило-

¹ Известно, что основоположник киренской школы Аристипп начал самостоятельно учить ещё при жизни Сократа, пересылая тому часть денег, полученных от своих учеников.

² Самым ярким примером этой несовместимости, как мы увидим далее, были этические учения киников и киренаиков.

софров-сократиков до нас не дошло (в отличие от почти полностью сохранившегося корпуса трудов Платона); как мы помним, сам Сократ принципиально ничего не писал вообще, но размышлению над религиозной проблематикой, как показано нами в главе о нём, он уделял значительное внимание. Последователи Сократа, прежде всего это относится к киникам и киренаикам, радикализируя интенции своего учителя, окончательно перенесли центр своих философских интересов в сферу этики, которая оказалась в меньшей степени, чем у Сократа, связанной с размышлениями над относящимися к религиозной и теологической тематике вопросами.

Приступим к рассмотрению учения основных сократических школ по интересующей нас в данной работе проблематике, конечно же, предпосылая этому краткий очерк общих воззрений этих философских школ.

Кинизм. Пожалуй, самой популярной из сократических школ в массовом сознании даже у далёких от философии людей стала *школа киников*, учение выдвигаемое которой получило название кинизм. Как считается, первоначально название учения происходило от наименования школы, в которой преподавал основоположник кинизма **Антисфен**. Эту школу, находящуюся вблизи Афин, но вне городских стен называли *Киносарг* (в переводе «белый пёс»). Вблизи от Киносарга располагалось святилище Геракла; во многом этим и объясняется, почему Антисфен и его ученики чрезвычайно почитали именно этого героя античной мифологии. В дальнейшем же наименование учения стало коррелировать с тем поистине «собачьим» образом жизни, который принялись проповедовать и пытаться реализовать на практике киники.

Итак, зачинателем философии и практики кинизма считается Антисфен, который будучи учеником Сократа, сделал акцент на отрешении от всех благ и удовольствий. Эту черту образа жизни Сократа киники довели до возможного предела. Не случайно Платон характеризовал киника Диогена как «свихнувшегося», «спятившего» Сократа. Основной чертой кинической философии, отличающей её от прочих философских школ Античности, следует признать принципиальный и последовательно проводимый *аскетизм*, полное неприятие удовольствий и наслаждений. Антисфен говорил: «Я лучше удавлюсь, чем испытаю хоть какое-то наслаждение». Однако тот же Платон, у которого с киниками отношения были довольно враждебные, по этому поводу шутил, что Антисфен (равно как и прочие киники) поистине находит наслаждение в том, что презирает самое наслаждение.

Наиболее знаменитым среди киников был ученик Антисфена — **Диоген Синопский** (IV в. до н.э.), о жизни и поступках которого передавалось много анекдотических историй, которые можно обнаружить, например, в уже знакомом нам труде Диогена Лаэртского, где киникам посвящена отдельная книга. Собственно в теоретическом плане кинизм малоинтересен. Так, киники утверждали, что существует лишь единичное, и отрицали бы-

тие общего. В этом они противостояли Платону и критиковали его теорию идей, являясь отдалёнными предшественниками средневекового номинализма. Известен следующий диалог, состоявшийся между Платоном и Диогеном. Когда Платон завёл речь об идеях, утверждая, что кроме чаш и столов есть идея чашности и идея столости, Диоген возразил, что чаши и столы он видит, а чашности и столости не замечает. На это Платон ответил: «Чтобы видеть чаши и столы у тебя есть глаза, но у тебя нет разума, чтобы усмотреть чашность и столость».

Как уже отмечалось, киники, скорее всего, сохранили изначально полученное в школе Антисфена прозвище, подкрепляя его образом жизни, сходным с тем, который ведут собаки на городских улицах. Своим эпатажным поведением, далёким от норм благопристойности, киники на практике стремились показать преимущества простой жизни, которую вели предки, не развращённые роскошью и культурой. Идеалом для киников был Геракл — воплощение простоты и грубой физической силы. Прометей же они признавали виновником того, что человечество, приобщившись к благам культуры и цивилизации, пошло по неправильному пути.

Главной характерной чертой кинизма было *стремление к максимальному опрощению*, делающему человека свободным и независимым. Любое излишество привязывает человека к себе, лишает его свободы. Как известно, сам Диоген жил в большом глиняном сосуде и питался подающим. Из имущества у него была лишь ветхая одежда, посох и чашка. Когда Диоген увидел, как мальчик пьёт воду, зачерпывая её из лужи ладонью, он выбросил чашку, говоря: «Мальчик превзошёл меня простотой жизни».

Автаркия (самостоятельность, независимость) и *атараксия* (невозмутимость) выделялись киниками как основные качества мудреца, к обладанию которыми необходимо стремиться. Приобрести же эти качества, по их мнению, можно было только на пути аскетизма, полного отказа от всяческих наслаждений. В отличие от Сократа киники не считали необходимым активно участвовать в общественной жизни полиса, они называли себя гражданами мира (*космополитами*). Философия киников уже обладает чертами, присущими не столько классическому, сколько эллинистическому периоду античной философии. Кинические идеи опрощения и отказа от излишних благ культуры и цивилизации оставили заметный след в философии последующих эпох (раннее христианство, Ж.-Ж. Руссо, Л. Н. Толстой). От названия философского направления «кинизм» происходят в современном лексиконе слова «циник», «цинизм». Однако ни в коем случае не следует отождествлять античных киников с теми, кого мы сейчас называем циниками. Как правило, циники стремятся любыми, в том числе и аморальными, способами к достижению жизненного успеха и комфорту, приемля достижения цивилизации. Об античных киниках, считавших достижения цивилизации вредными для подлинно достойной человека жизни, этого, разумеется, сказать нельзя.

Размышления о богах и религии не занимали значительного места в философии киников, они почти полностью сосредотачивались на практической реализации этических принципов своего учения. Сочинения основоположников кинизма, судя по перечислению их заглавий у Диогена Лаэртского, весьма многочисленны³, до нас не дошли. Среди них мы можем найти ряд работ, которые могли иметь непосредственное отношение к религиозной и теологической проблематике. Так, из произведений Антисфена нас могла бы заинтересовать работа «О вере», «Об Аиде», «О несправедливости и нечестии» (Диог. VI, 15–18); скорее всего, вопросов религии касался и Диоген Синопский в своих сочинениях. Однако сочинения как Антисфена, так и Диогена Синопского утрачены. От имени основоположников кинизма сохранился ряд подложных сочинений, написанных неизвестными авторами эллинистического и римского периодов, но они содержат всего лишь компилированные из других источников сведения о философии киников⁴. Поэтому судить о понимании киниками религиозных вопросов мы можем только по разрозненным известиям о них, которые часто носят анекдотический характер, и вполне ручаться за их достоверность невозможно.

Разумеется, представления киников о богах тесно связаны с общим характером кинической философии. Кроме того, в первую очередь у Антисфена, мы можем в теологических воззрениях отметить прямое воздействие идей Сократа, с которым тот непосредственно общался, будучи его преданнейшим учеником, и заимствовал многие черты его мировоззрения. Так же как и в теологических воззрениях Сократа, у основоположника кинизма прослеживается разделение между традиционно принятыми у эллинов культами множества богов (политеизмом) и философским учением о наличии единого истинного бога, которого и следует почитать в первую очередь (монотеистической тенденцией). Причём, общепринятые боги могут рассматриваться лишь как низшие, с помощью которых людям демонстрируется присутствие в мире божественного начала. Этот истинный бог ни в коей мере внешне не похож на человека или какое-либо живое существо; очевидно здесь Антисфен, как и многие прочие античные философы, продолжает заложенную Ксенофаном линию антропоморфной критики традиционной античной религии.

В частности в несохранившемся сочинении Антисфена «Физик» содержится фрагмент, дошедший до нас благодаря тому, что его цитируют раннехристианские авторы Климент Александрийский (Протрептик VI, 71),

³ Кстати, в самом факте обращения к письменному изложению своих идей можно заметить кардинальное отличие философов-киников от своего учителя и в некоторой степени прародителя — Сократа.

⁴ Подобные подложные письма киников приведены в «Антологии кинизма» («Антология кинизма» М. 1996, с 218–267).

Лактанций (О гневе Божиим XI), Минуций Феликс⁵. Приведем данный фрагмент из «Антологии кинизма»: «И Антисфен о боге всего сущего провозглашает: его нельзя узнать на изображениях, глазами его нельзя увидеть, он ни на что не похож. Поэтому никто не может узнать его по изображению»⁶. Очевидно, этот отрывок направлен против антропоморфизма и эстетизма античной народной и поэтической теологии, одним из начальных положений которой было утверждение о возможности изображения богов и их визуального восприятия в каком-либо образе. Из цитируемого отрывка следует: то, что считают богами обычные люди, поклоняющиеся статуям как изображениям божеств, на самом деле богами не является, поскольку настоящий бог не допускает никакого изображения. Кроме того, очень близкий фрагмент по смыслу, упоминает Марк Туллий Цицерон в своём диалоге «О природе богов» (I, 13). Устами одного из собеседников в нём Цицерон замечает: «Антисфен в книге под названием «Физик» утверждал, что народных богов много, а в природе — один. Этим самым он уничтожает силу и природу богов». Цицерон правильно отмечает, что признавая наличие в природе, единственного истинного бога, Антисфен по сути лишает ореола величия, да и самого божественного статуса богов традиционной народной религии, делая поклонение им бессмысленным. Однако каких-либо более конкретных указаний на философское понимание бога у Антисфена мы не находим. Неясно также, как соотносится существование единственного бога и появление мироздания. Интересно, что Антисфен рассуждал о сущности богов и вообще по теологическим вопросам в сочинении, которое, судя по своему названию, должно быть посвящено изучению природы, но как раз рассмотрение теологической проблематики в рамках физики было характерно для всей античной мысли⁷.

При изложении основ своего учения Антисфен, а вслед за ним и Диоген, часто ссылались на общепринятые мифы и апеллировали к именам традиционных богов, однако скорее всего, воспринимали их просто как некие образы, которые удобно использовать в риторических целях. Вряд ли они верили в истинность событий, о которых повествовалось в привле-

⁵ Отметим, что в отношении Антисфена, как и других античных философов, раннехристианские авторы-апологеты утверждали, что те пришли к своим по сути монотеистическим выводам, поскольку знали текст Священного Писания (Ветхого Завета). Так, Евсевий в «Приготовлении к Евангелию» (XIII, 13, 35) писал об Антисфене: «Сократик Антисфен перифразировал пророческие слова Писания. «Кому вы меня уподобили?», — говорит Господь. «Бог, — сказал он, — ни на кого не похож, поэтому-то никто не может узнать его по изображению» (Цитируется по «Антологии кинизма», М. 1996, с. 119). Разумеется, подобные утверждения о заимствовании античными философами монотеистического содержания своих идей из знакомства с Ветхим Заветом Библии исторически ошибочны, однако они были одним из общих мест у раннехристианских апологетов.

⁶ «Антология кинизма» М. 1996, с. 96.

⁷ Например, в труде Секста Эмпирика «Против учёных» главы, посвящённые рассмотрению проблем о существовании богов и их сущности, находятся в разделе «Против физиков».

каемых ими для обоснования кинической философии мифах. Это заметил в одной из своих речей император Юлиан Отступник, писавший: «Если же сократик Антисфен кое-что разъясняет при помощи мифов, то это не должно вводить тебя в заблуждение»⁸. Убеждение с помощью мифов было для киников лишь подсобным средством доказательства правоты своего учения и привлечения сторонников; большее значение они придавали практическому деянию, соединенному с разумным обоснованием. Традиционные мифы киниками очищались от сверхъестественного и рационализировались, причём, показывалось, как они могли возникнуть. Например, Диоген следующим образом объяснял миф о волшебнице Медее: «Медее была мудрой женщиной, а не волшебницей. Ведь она брала людей изнеженных... и так заставляла их упражняться и исходить потом в парильнях, что возвращала им юношескую силу и свежесть. Поэтому о ней пошла слава, что она варила человеческое мясо и создавала юношей»⁹. Подобное рациональное и аллегорическое толкование известных мифов применялось киниками ради целей воспитания и популяризации своего учения. Именно в знакомых всем слушателям мифах они находили благодатный материал для того, чтобы путём истолкования этих мифов сделать философию кинизма понятной рядовому слушателю.

Антисфен также прибегал к мифологическим сюжетам и именам богов для пояснения своих идей, попутно объясняя смысл самих мифов: «Антисфен говорит, что мудрый человек всегда действует, учитывая все стороны поступков. Поэтому и Афина трижды предостерегала Ареса», «Почему Одиссей так неразумно и пренебрежительно отзывается о Посейдоне, говоря, что он и глаза не вылечит, хотя и колеблет землю? Антисфен разъясняет: известно, что врачеватель не Посейдон, а Аполлон»¹⁰. В первом из этих примеров можно заметить стремление с помощью мифа проиллюстрировать, подкрепить выдвигаемое этическое положение. Второй же содержит достаточно тривиальное объяснение слов персонажа мифа. В целом почти все случаи использования мифов в сохранившихся отрывках из киников решают сходные задачи.

К богам традиционного пантеона представители кинизма относятся очень часто без какого-либо пиетета. Широко известно высказывание Антисфена о том, что, если бы ему попала сама богиня любви и удовольствия Афродита, он собственноручно её бы задушил (вариант: поразил бы её стрелой), чтобы она не соблазнила его на погибельный путь наслаждений. Несомненно, здесь можно усмотреть (пусть и в несколько сниженном и полунасмешливом варианте) элементы богоборчества. Диоген, живший в портике Зевса, говорил, что сам этот бог и афиняне позаботились о том,

⁸ Антология кинизма. М. 1996, с 118.

⁹ Там же, с. 133.

¹⁰ Там же, с 97.

где ему жить (Диог. VI, 23). Позже Диоген расположился в своей знаменитой бочке (большом глиняном кувшине — пифосе), находившейся при храме Матери богов.

Отношение киников к религиозным вопросам характеризуется контрастом между достаточно высоким (несмотря на приведенные выше примеры) почитанием богов, в которых киники видели образцы для подражания, и резко насмешливым отношением к общепринятому религиозному культу, а также к представлениям обывателей о богах. Киники полагали, что боги заповедали человечеству именно кинический, скромный и аскетический образ жизни. Так, Диоген часто говорил, что «боги даровали людям лёгкую жизнь, а те омрачили её, выдумывая медовые сласти, благовония и тому подобное» (Диог. VI, 44). Всё, что люди впоследствии приобрели (в том числе по наущению злокозненного Прометея), — вкус к роскоши, изысканству, излишествам, изнеженность — всё это отдаляет людей от образа жизни, определенного богами для людей как наилучший. В значительной степени такие представления киников входили в противоречие с распространенной в Античности традицией почитать богов за их изобретения, совершенствующие и украшающие жизнь людей (вспомним учение Продика). Люди сами в погоне за удовольствиями отдалились от идеала аскетической жизни, к которому призывали вернуться киники.

Используя уже утвердившийся в философии и обыденном мировоззрении тезис о самодостаточности богов, которые ни от чего не зависят и не испытывают никаких потребностей, киники заявляли, что тот образ жизни, который проповедают и практикуют они, ближе всего подводит следующих им людей к богам, поскольку он учит довольствоваться как можно меньшим, ни от чего не зависеть и, следовательно, приближает к той полной самодостаточности, которой и обладают боги. Диоген говорил, что только «богам дано не нуждаться ни в чём, а мужам, достигшим схождения с богами, — довольствоваться немногим» (Диог. VI, 104). Один из последователей Диогена киник Кратет писал в сохранившемся под его именем послании¹¹ к ученикам: «Приучайтесь обходиться малым (это сближает нас с богом, противное же удаляет), и вам, занимающим среднее место между богами и неразумными животными, станет возможным уподобиться высшему роду, а не низшему»¹². Боги в представлениях киников уподобляются (в противоположность их распространённым в общепринятой античной мифологии образам) самим киникам, а кинические мудрецы воспринимали себя как сопричастных божественному делу.

¹¹ Вероятнее всего, неподлинном.

¹² Антология кинизма. М. 1996, с. 256. Однако отметим, что тот образ жизни, который практиковали киники, во многом напоминает именно «животную» жизнь. Получается неожиданное сближение стремления к высшему, божественному, идеалу и достаточно низменным и эстетически неприятным результатом (во всяком случае, при взгляде со стороны).

Во введенной софистами дихотомии существующего «по природе» и «по установлению» киники всецело стояли на стороне приоритета и предпочтительности природного, существующего изначально, которое наделялось божественным статусом, в отличие от учреждённого по человеческому установлению, и поэтому, носящего на себе черты необязательности, ущербности, отхода от божественного первоначала. Диоген говорил, что противопоставляет закону (т.е. существующему по человеческому установлению) — природу (Диог. VI, 38). Итак, мудрец должен следовать природному, которое приведёт его к божественному, в то время как установленное людьми и противоречащее природному, наоборот, отдалит от божественного начала. Разумность в этическом, да и в гносеологическом аспекте, связывается киниками именно со следованием природе и божественному. Даже имеющимся у человека природным органам чувств Диоген призывал доверять, поскольку они изначально даны людям и объявляются им божественными¹³. Следование нормам разума (а ограничение желаний — это и есть одно из основных требований разума) делает человека добродетельным, справедливым и избавляет от порочности, т. е. приближает к богу. Поэтому Диоген и заявлял, что добродетельные люди являются подобиями богов (Диог. VI, 51). Сам Диоген полагал, как до него и Сократ, что философствовать ему определено богом, Аполлоном Пифийским, и философствуя, он исполняет возложенную на него этим богом миссию¹⁴. Именно оракул Аполлона посоветовал Диогену «сделать переоценку ценностей», имея в виду кардинальную перемену в системе нравственных ориентиров, которую и пытались осуществить киники.

Подлинное благочестие и разумность связывалась киниками с приверженностью к соблюдению справедливости. Несправедливый человек не может считаться благочестивым или разумным, поскольку отвергает то, что исходит от богов. Напомним, что основоположник кинизма Антисфен написал несохранившееся сочинение, озаглавленное «**О несправедливости и нечестии**», в котором, вероятнее всего, показывал взаимосвязь и обусловленность этих понятий. В дошедшем до нас фрагменте (в передаче Порфирия), Антисфен утверждал, что циклопа Полифема можно считать несправедливым, так как он презрел Зевса и заповеданные им нормы гостеприимства, когда начал убивать и пожирать оказавшихся в его пещере спутников Одиссея¹⁵.

Остановимся на уже упоминавшемся нами выше противопоставлении двух важных с точки зрения киников героев античной мифологии, воплощавших те альтернативные пути, которым может последовать человечест-

¹³ Мудрец «считая природные органы чувств божественными, будет пользоваться ими разумно, ничего не делая сверх своих сил, оберегать их и благодаря этому получать удовольствия и пользу» (Антология кинизма. М. 1996, с. 128).

¹⁴ Антология кинизма. М. 1996, с. 157.

¹⁵ Антология кинизма. М. 1996, с. 121.

во. Мы говорим о противоположности в учении киников образов Геракла и Прометея. Первого из них философы-киники считали благотворным этическим идеалом, которому следует подражать, второй же воплощает в себе начало, поведшее человечество по ошибочному и порочному пути.

В образе *Геракла* киники на первый план выдвигали такие черты как простота и неприхотливость этого героя мифологии, которые граничили с проповедуемым киниками аскетизмом. Привлекало их также то, что он не боялся перенесения всех испытаний, которые выпадали на его долю по воле богов, в данном случае по воле ненавидящей Геракла Геры. Напомним, что само имя «Геракл» переводится как «прославляющий Геру». Более того, Геракл не брезгует выполнением самой грязной, нечистой работы, как знаменитой очистки авгиевых конюшен. На примере Геракла киники призывали не чуждаться физического труда. Так, об Антисфене Диоген Лаэртский писал, что тот «утверждал, что труд есть благо, и приводил в пример из эллинов великого Геракла» (Диог. VI, 2). Для античного общества это выглядело почти шокирующе, поскольку такой труд считался делом рабов, недостойным свободных людей. Однако, как известно, киники во многом были выразителями воззрений маргинализированных низов античного полиса и к господствующей идеологии рабовладельческого общества относились весьма критически. У самого Антисфена имелось сочинение, названное «Геракл», в котором, скорее всего, содержалась интерпретация рассказов о жизни Геракла в киническом духе.

Позднейшие киники основоположниками своей философии и соответствующего ей образа жизни считали отнюдь не Антисфена или Диогена, а именно Геракла, которому исторические зачинатели кинизма якобы лишь подражали¹⁶. Философы-киники высоко почитали Геракла, а также связанные с его жизнью и подвигами атрибуты — львиную шкуру и палицу, считая их символами добродетельной жизни, связанной с постоянным преодолением опасностей и аскетизмом. О Диогене рассказывают, что, когда один человек хвалился имеющейся у него львиной шкурой, киник сказал: «Перестань позорить облачение доблести» (Диог., VI, 45). Тот же Диоген говорил о себе, что ведёт жизнь, какую прежде вёл Геракл, причём утверждая, что для него, как и этого мифического героя, главной ценностью является свобода (Диог., VI, 71). Скорее всего, здесь в первую очередь подразумевается свобода от роскоши, ненужных условностей и излишеств.

В диалоге позднеантичного писателя Лукиана «Киник», персонаж, защищающий позиции кинизма, превозносит Геракла как образец для подражания: «Ну а Геракл, лучший из смертных, божественный муж, сам справедливо признанный за бога? Неужели ты думаешь, что несчастная судьба заставляла бродить его по земле обнажённым, с одной лишь львиной шкурой на теле, и не знать ни одной из ваших нужд? Однако далеко не

¹⁶ Антология кинизма. М. 1996, с. 125 (выдержка из речи Юлиана)

был несчастным он, сам защищавший других от бед; не был он равно и бедняком, ибо и суша и море были ему подвластны. В самом деле, куда бы Геракл ни направился, он повсюду всех одолевал и ни разу среди своих современников не встретил никого, равного себе или сильнейшего, пока не ушёл сам из мира людей. Или ты думаешь, что Гераклу нечего было подостлать под себя, не во что обуться и потому он странствовал в таком наряде? Нет, этого никто не скажет. Но Геракл был силен духом и вынослив телом, хотел силы, а роскоши не желал...»¹⁷.

Главным антигероем мифологии для киников выступает *Прометей*, чьи изобретения, по их мнению, повернули человечество на неверный путь излишней приверженности благам культуры, изнеженности, отказа от первоначальной благодетельной простоты образа жизни и непритязательности. В деятельности Прометея, его направленной против богов хитрости и изворотливости киники, в противоположность другим античным мыслителям¹⁸ видели не благотворный, а пагубный дар, преподнесённый Прометеем, совращенному им человечеству. В частности, Диоген оправдывал то жестокое наказание, которому по воле Зевса подвергся прикованный к Кавказским горам Прометей (ему ежедневно посылаемый Зевсом орёл выклёвывал печень, отравленную за ночь заново). Как представлялось Диогену, «смысл сказания о Прометее заключается в том, что Зевс наказывает его за изобретение и передачу огня людям, что было началом и первым шагом к изнеживанию и роскоши. Что же касается Зевса, то он вовсе не ненавидит людей и не завидует их благу»¹⁹. Последующим поколениям изобретения Прометея не принесли никакой пользы, поскольку люди начали использовать свой ум не для приобретения мужества и справедливости, а для измышления всё более изощрённых наслаждений. В итоге, когда людям казалось, что они больше всего позаботились о себе, «в это самое время дела у них шли всё хуже именно по той причине, что они очень пеклись и заботились о своём благополучии»²⁰. Ещё одним антигероем античной мифологии для киников был *Дедал*, зодчий и изобретатель. Однако его искусство не принесло ему самому счастья, а напротив, толкнуло на преступление (убийство своего самого талантливого ученика из чувства зависти к его таланту), а также гибель собственного сына Икара.

В негативном отношении киников к образу Прометея как «просветителя» и изобретателя во благо человечества чётко выражается во многом заимствованное киниками у Сократа, но выраженное ещё в более резкой форме отрицание положительного значения развития техники и естественнонаучных знаний, да и образованности вообще. Диоген Лаэртский в

¹⁷ Антология кинизма. М. 1996, сс. 357–358.

¹⁸ Впрочем, с отрицательной оценкой Прометея и его деяний мы сталкиваемся уже у Гесиода.

¹⁹ Антология кинизма. М. 1996, с. 159.

²⁰ Там же, с. 160

своим трудом прямо заявляет, что киники отвергали общеобразовательные науки, и приводил мнение Антисфена о том, что тот отрицательно относился к изучению геометрии, музыки, литературы и других дисциплин (Диог. VI, 103–104). Киник Диоген насмешливо спросил человека, рассуждавшего об астрономических явлениях: «Давно ли ты спустился с неба?» (Диог. VI, 39), а когда ему показали солнечные часы, ответил: «Полезная штука, чтобы не опоздать на обед!» (Диог. VI, 104). Все свои философские усилия киники вслед за Сократом (прежде всего это относится к Диогену Синопскому) сосредоточили исключительно на этике, почти полностью отвергнув исследования в области других философских дисциплин. Это отчётливо заметно также в отношении религиозной и теологической проблематики.

Как мы уже отметили выше, киники прославились своим эпатажным образом жизни и выходками, нарушающими установившиеся в обществе нормы приличия. Достаточно сказать, что киник Диоген прилюдно свершал все физиологические отправления («и дела Деметры и дела Афродиты»), причём зачастую киники подыскивали этим вполне циничным потребностям мифологическое оправдание²¹. Часто экстравагантные выходки киников имели форму, которая могла затрагивать религиозные чувства. Так, о кинике Менедеме Диоген Лаэртский сообщает, что тот, расхаживал одетый Эриннией, и говорил, что вышел из Аида для наблюдения за грешниками, чтобы затем вновь сойти под землю и доложить о всём виденном преисподним божествам (Диог. VI, 102).

Также неприкрыто циничными в отношении не только религиозных норм, но и элементарных требований нравственности выглядят многие высказывания и рассуждения киников. Например, Диоген не видел ничего ужасного в том, чтобы совершить кражу из храма, что считалось (и не только в рамках античной культуры) одним из тяжких преступлений и святотатств. Более того, он считал не зазорным есть мясо любого животного, в том числе и человеческое (Диог., VI, 73). Разумеется, можно в этом отношении противопоставить Диогена и прочих киников Пифагору, проповедовавшему из этико-религиозных соображений полное вегетарианство и воздержание от убийства. Причём, для оправдания поедания мяса и даже каннибализма Диоген приводит довод, по сути опирающийся на анаксагоровский принцип «Всё во всём»: уже в поедаемом нами хлебе или овощах могут быть заключены частицы мяса, в том числе и человеческо-

²¹ Например, так Диоген объяснял свою приверженность мастурбации (иногда совершавшейся публично): «Тот способ удовлетворения любовного желания, которым пользуюсь я, ... избрал Пан. Влюбившись в нимфу Эхо, он гонялся за ней, но не мог её поймать, дни и ночи рыская по горам. Он скитался до тех пор, пока Гермес, отец его, не сжалился над ним и не научил его этому способу, а Пан, познав его, избавился от многих неприятностей и научил в свою очередь пастухов». (Антология кинизма. М. 1996, с. 318). Диоген говорил, «что Афродита у него всегда под рукой и притом совершенно бесплатно» (там же).

го; так что даже строгие вегетарианцы поглощают эти частицы. Что тогда страшного в поедании цельных кусков человеческого мяса? (Там же). Подобные воззрения Диоген высказывал в несохранившемся сочинении «Фиест»²².

Вполне циничными также можно считать прикрывающиеся авторитетом богов рассуждения Диогена, оправдывающие для мудрецов возможность безбоязненно пользоваться чужим имуществом, не оглядываясь на требования законов. Он рассуждал следующим образом. Всё принадлежит богам. Мудрецы являются друзьями богов, а у друзей всё общее. Значит, всё на земле принадлежит мудрецам (Диог. VI, 37, также 72). Такое рассуждение в некоторых вариациях несколько раз встречается в сочинениях и высказываниях, приписываемых Диогену. В одном из якобы сочиненных Диогеном писем, адресованном Метроклу, он возводит подобное умозаключение к Сократу (что, разумеется, не согласуется с высоким нравственным обликом афинского философа). Причём, этот аргумент должен был помочь киникам в сборе ежедневного подаяния. Собирая милостыню, киники, по совету Диогена, должны не просить, а требовать, чтобы им вернули то, что им принадлежит по праву, поскольку им как друзьям богов изначально принадлежит всё²³. На этом примере явственно заметно как исподволь, незаметно элементы софистики проникали в способ рассуждения киников (равно как и других сократиков, прежде всего, киренаиков), лишая его нравственной чистоты и благородства, которые были присущи Сократу.

Интересная инверсия происходит с подобным рассуждением у одного из менее известных киников — **Биона Борисфенского**. На основании принятых тезисов он стал рассуждать следующим образом: «Каждый, кто уничтожает или обращает в свою пользу то, что принадлежит богам, святотатец, ибо всё принадлежит богам; поэтому каждый то, что грабит, грабит у богов, которым принадлежит всё. Следовательно, кто бы что ни грабил — святотатец». Казалось бы, здесь в отличие от предшествующего фрагмента выражена вполне благочестивая и полезная для предотвращения преступлений в обществе мысль о том, что всякий совершающий преступление (в данном случае кражу) идет против воли богов, является нечестивцем и святотатцем. Однако затем (если верить Сенеке, в труде которого «О благодеяниях» содержится рассказ о подобных размышлениях Биона), этот киник призывает безнаказанно рушить храмы и опустошать святыни, не считая это святотатством, «так как, если что-нибудь украдено из того места, которое принадлежало богам, то оно просто переносится в

²² Согласно греческим сказаниям, Фиест и его брат Атрей, правитель Микен, враждовали между собой. В порыве ненависти к брату Атрей приказал убить сыновей Фиеста, приготовил из их мяса блюдо, которое и предложил приглашённому в гости отцу, не знавшему о гибели своих сыновей (см. Мифы народов мира в 2-х тт, 1991–1992 гг. 2 т., с. 562).

²³ Антология кинизма. М. 1996, с. 223.

другое место, тоже принадлежащее богам»²⁴, и никакого преступления и оскорбления богов при этом не происходит.

Киники славились среди современников и остались в памяти потомков во многом из-за пренебрежительного отношения к принятым среди людей условностям, которые они считали искусственными. То же самое можно заметить и в их отношении к традиционной религии. Пожалуй, никто до них не дерзал столь насмешливо и безжалостно, не стесняясь соблюдением приличий, критиковать распространенные воззрения о богах и в эпатирующей форме издеваться над принятыми в античном обществе нормами благочестия. Киники считали для себя возможным критиковать все стороны жизни людей, которые казались им далёкими от их собственных идеалов, невзирая на социальный статус людей, в адрес которых ими направлялись критические стрелы (вспомним хотя бы вольное поведение Диогена перед Александром Македонским)²⁵. Та же самая свобода насмешки и отвержения общепринятых, но казавшихся им неразумными, установлений характерна и для отношения киников к религии. Множество эпизодов из дошедших до нас известий о киниках доносят сведения о язвительных насмешках и эпатирующих поступках киников в сфере почитания богов и религии вообще. Смех и ирония были в устах киников отточенным, метко разящим и пробуждающим ум оружием. Приведем в качестве примера некоторые из них.

В первую очередь насмешки киников были направлены против различных проявлений суеверия, которое, по их мнению, было вызвано неразумием и незнанием истинной природы богов. Киники подчёркивали, что приверженность суевериям унижает человека и лишает его силы. Когда какой-то суевер пригрозил Диогену: «Вот я разобью тебе голову с одного удара», — «А вот я чихну налево, и ты у меня задрожешь», — возразил Диоген (Диог. VI, 48). Согласно распространенным суевериям, чихание, раздававшееся с левой стороны, считалось дурным предзнаменованием, в то время как с правой — хорошим. Излишне усердное, также унижающее человека, поклонение богам представлялось киникам смешным и неразумным. Диоген, «увидев однажды женщину, непристойным образом распростершуюся перед статуями богов и желая избавить её от суеверия, ... подошел и сказал: «А ты не боишься, женщина, что, быть может, бог находится позади тебя, ибо всё полно его присутствием, и ты ведёшь себя непристойно по отношению к нему?» (Диог. VI, 37). Диоген считал, что бог присутствует везде, поэтому свершать поклонения ему в каком-то одном направлении, туда, где стоят статуи богов, неправильно. Боги могут

²⁴ Антология кинизма. М. 1996, с. 176.

²⁵ Можно привести ещё один эпизод, относящийся к насмешливости Диогена над претензиями Александра Македонского и угодливиостью покорённых им греков. «Когда афиняне провозгласили Александра Дионисом, он предложил: «А меня сделайте Сараписом»» (Диог. VI, 63).

быть повсюду. Поэтому поклоняться им можно в любом месте. (Кроме того, это замечание Диогена пронизано тем же духом, что и приведённое нами в соответствующей главе высказывание Гераклита о том, боги существуют повсюду.) Более того, Диоген якобы подарил в храм Асклепия кулачного бойца, чтобы тот подбегал и колотил тех, кто падает ниц перед богом (Диог. VI, 38). Поклонение богам ни в коем случае не должно унижать людей, с богами следует разговаривать почти на равных, стоя на ногах, а не падая ниц.

Общение с богами может пойти на пользу только разумным людям, знающим, что им необходимо для счастья. Большинство же в своем невежестве обращаются к богам с молитвами, прося того, что, скорее всего, принесёт им вред. Диоген «порицал людей за их молитвы, утверждая, что они молят не об истинном благе, а о том, что им кажется таковым» (Диог. VI, 42). Более того, большинство не прилагает усилий для того, чтобы своими усилиями приблизить то, о чём молят богов («Диоген говорил, что люди просят у богов послать им здоровье, но большинство делает всё, что для них противопоказано»²⁶.) или не задумываются во время молитвы о более значительных и важных вещах, связанных с тем, чего они просят («Кто-то приносил жертвы, моля у богов сына. «А чтобы сын был хорошим человеком, ради этого вы жертв не приносите?», — спросил Диоген» (Диог. VI, 63)). В целом отношение киников к молитве и её пользе сходно с тем, что мы видели, рассматривая подобные представления Сократа.

Ставили под сомнение киники и возможности религиозного очищения путём простого свершения обрядов, не сопровождающегося нравственным совершенствованием и упражнениями в добродетели (*аскезой*). Видя, что кто-то совершает обряд очищения, Диоген сказал: «Несчастный! Ты не понимаешь, что очищение так же не исправляет жизненные грехи, как и грамматические ошибки» (Диог. VI, 42). Выступая против суеверий, киники многократно критиковали подобную приверженность свершению формальных религиозных процедур, а также веру в сны, оракулы, благодетельность мистерий и таинств и пр. Тем, кто боялся дурных снов, Диоген говорил, что они не заботятся о том, что делают днём, а беспокоятся о том, что приходит им в голову ночью (Диог. VI, 43). Насмехаясь над мистериями, приобщение к которым якобы дает надежду на лучшую загробную участь, Диоген заявил: «Смешно..., если Агесилай и Эпаминонд²⁷ будут томиться в грязи, а всякие ничтожные люди из тех, кто посвящён, — обитать на островах блаженных!» (Диог. VI, 39).

Тот, кто хочет быть бессмертным, как полагал Антисфен, должен жить благочестиво и справедливо (Диог. VI, 5), в противном случае ему не помогут никакие таинства. Тот же Антисфен, когда его самого посвящали

²⁶ Там же, с. 131.

²⁷ Агесилай и Эпаминонд — знаменитые греческие военачальники IV в. до н.э.

в орфические таинства, и жрец утверждал, что посвящённые в эти таинства будут в Аиде приобщены к несчётным благам, спросил жреца: «Почему же ты не умираешь?» (Диог. VI, 4). Различного рода прорицатели и толкователи снов были для киников постоянным объектом насмешки. Эти люди, по их мнению, использовали ради своей корыстной выгоды далеко не лучшие качества, свойственные человеку. Диоген говорил, что «когда он видит правителей, врачей или философов, то ему кажется, будто человек — самое разумное из живых существ, но когда он встречается с толкователями, прорицателями или людьми, которые им верят, ... то ему кажется, будто ничего не может быть глупее человека» (Диог. VI, 24). Диоген не упускал случая поиздеваться над прорицателями. Однажды он подошёл к прорицателю и спросил: «Ты хороший прорицатель или плохой?». Тот отвечал, что является превосходным оракулом. Тогда Диоген поднял палку и спросил гадателя: «Отвечай, — что я собираюсь делать? Поколотить тебя или нет?» Тот подумал и изрёк: «Нет». Тогда Диоген рассмеялся и ударил прорицателя. Окружающие закричали, и Диоген в ответ на упрёки возразил: «Чего вы орёте? Он оказался плохим прорицателем и понёс достойное наказание»²⁸.

Подпадали под критические стрелы киников и распространенные в Античности религиозные празднества. Например, Антисфен называл большинство праздников лишь «поводами для обжорства»²⁹. В сохранившемся же под именем Диогена послании к эллинам даётся более развёрнутая критика поведения большинства во время религиозных празднеств: «В гимназиях, когда наступают так называемые Гермеи, или Панафинейские празднества, в центре города во обжираетесь и опиваетесь, пьянствуете, развратничаете, играя роль женщин. Вы ещё более кощунствуете, совершая всё это как тайно, так и явно»³⁰. Состязания же на празднике Дионисий (т.е. театральные представления, имевшие для эллинов неотъемлемое религиозное измерение) Диоген называл «чудесами для дураков» (Диог., VI, 24).

Религия и места отправления религиозного культа, как полагал Диоген, должны быть связаны с нравственной и физической чистотой. Так, когда Диоген «обедал в храме и обедавшим был подан хлеб с подмесью, он взял его и выбросил, говоря, что в храм не должно входить ничто нечистое» (Диог. VI., 64). Естественно, это требование распространялось Диогеном не только на качество подаваемого в храме хлеба, но и на соответствие душ жрецов и прихожан высоким нравственным требованиям. К многим служителям культа Диоген относился резко критически, обвиняя их в порочности. «Однажды он увидел, как жрецы вели воришку, стащившего чашу из сокровищницы храма, и сказал: «Вот большие воры ведут мелко-

²⁸ Антология кинизма, с. 244.

²⁹ Там же, с. 107.

³⁰ Там же, с. 230.

го»» (Диог. VI, 45). Для Диогена, как и для большинства античных философов, жречество не представляло в качестве средоточия нравственного авторитета и источника истины.

Отметим ещё, что одной из черт отношения киников к религии было их нежелание ограничиваться почитанием полисных богов, тяга к определенному синкретизму в вопросе признания различных богов и поклонения им. Подобный наметившийся выход за рамки полисной идеологии прослеживается и в отношении к другим сферам жизни античного общества. Поскольку киники принадлежали к низам и изгоям полисного социума, они не ощущали сформированные в полисе традиции своими (как это было, например, у Сократа), и держась в стороне от политической активности, рассматривали приверженность ценностям отдельного полиса как что-то искусственное, нелепое, ограничивающее. Не случайно Диоген называл себя «гражданином мира» (космополитом), именно киники впервые стали применять этот термин. Подобный космополитизм проявляется и в отношении к религии. Так, Антисфен, будучи сам по происхождению нечистокровным афинянином, парировал упреки и насмешки по этому поводу возражением: «Мать богов — тоже фригиянка», и сам высмеивал тех афинян, которые гордились чистотой крови (Диог. VI, 1). Между прочим, сам Антисфен, по сообщениям источников, отказывался давать деньги жрецам, нищенствующим именем Матери богов, заявляя: «Не собираюсь кормить Мать богов, которую кормят боги»³¹. Почитаемый киниками Геракл также был чужеземцем, метеком, но это отнюдь не должно умалять его достоинств и величия свершаемых им подвигов.

Из киников или близких им мыслителей мы не найдём ни одного, которого можно было бы назвать атеистом, не признающим существования богов. При всей остроте критики в адрес традиционных представлений о религии и насмешках над суеверием или пренебрежительном отношении к богам эллинского пантеона киники признавали наличие божества и божественного в мире. Из примыкавших к киникам мыслителей лишь упоминавшийся нами выше Бион Борисфенский, по свидетельству античных источников, отрицал существование богов, позаимствовав свои «безбожные» идеи у Феодора Атеиста (о нём см. ниже). В «Протрептике» (4, 56, 1) Климента Александрийского содержится ссылка на слова Биона: «Ваши боги только призраки и тени, к тому же хромые, морщинистые и кривые на оба глаза, как богини Мольбы, которых можно назвать скорее дочерьми Ферсита, чем дщерями Зевса, — так иронизировал Бион и продолжал: — могут ли люди обращаться к Зевсу с молитвой о добром потомстве, когда он сам себе не смог породить достойных детей?»³²

³¹ Там же, с. 106.

³² Там же, с. 175. Ферсит (Терсит) — уродливый и жалкий воин, персонаж «Илиады» Гомера.

Однако Бион Борисфенский оказался не твёрд в своих убеждениях перед лицом приближающейся смерти и стал прибегать к средствам, которые иначе как суеверие и шарлатанство назвать нельзя. Приведем полностью стихотворный отрывок о Бионе, содержащийся в труде Диогена Лаэртского:

Поэт Бион, борисфенит, в земле рождённый скифской,
Как мы слышали, говорил: «Богов не существует!».
Когда б на этом он стоял, то мы сказать могли бы:
«Что думает, то говорит: хоть худо, да правдиво».
Но ныне, тяжко заболев, почуяв близость смерти,
Он, говоривший: «Нет богов!», на храмы не глядевший,
Он, издевавшийся всегда над приносящим жертвы,
Не только начал возжигать и тук и благовонья
На очагах и алтарях, богам щекоча ноздри,
Не только говорил: «Винюсь, простите всё, что было!»,
Нет, взяв у бабки талисман, чтобы носить на шее,
Он, полон веры, обвязал кусками кожи руку
И двери дома осенил шиповником и лавром,
Готовый всё перенести, чтоб с жизнью не расстаться.
Дурак, хотел он подкупить богов — как будто боги
Живут на свете лишь тогда, когда ему угодно!
И лишь когда, почти прогнив, свою он понял глупость,
То, руки простерев с одра, вскричал: «Привет Плутону!».

(Диог., IV, 55–57)

Как известно, подобная ситуация, когда человек, яростно отрицавший бытие богов, испугавшись приближающейся смерти, прибегает к самым нелепым суевериям в надежде сохранить жизнь, является одной из достаточно распространенных во все времена. Однако большинство киников, и самый известный из них — Диоген Синопский, смерти не боялись. Диогену было безразлично, где он скончается, поскольку в Аид, как он говорил, путь отовсюду одинаков. Диогена мало заботила смерть и то, будет ли он погребен вообще. Диоген Лаэртский сообщает, что его знаменитый тезка-киник, умирая, «приказал оставить свое тело без погребения, чтобы оно стало добычей зверей, или же сбросить в канаву и лишь слегка присыпать песком; а по другим рассказам бросить в Илисс, чтобы он принёс пользу своим братьям» (Диог. VI, 79 — «братьям», т.е. собакам, которые смогли бы пожрать тело умершего). Скорее всего, никаких собственно религиозных чувств Диоген перед лицом смерти не испытывал.

Значение киников в истории развития античной философии религии заключается отнюдь не в выдвижении новых идей; монотеистические воззрения Антисфена в философских кругах уже не были чем-то оригиналь-

ным. Киники ценны в первую очередь тем, что в критике общепринятых религиозных воззрения они с лёгкостью преступали все установленные ограничения и рубежи, перед которыми представители других философских школ останавливались (как это происходило и в сфере этики). Опять же обратим внимание на то, что в отношении киников к религии прослеживается характерная для них в целом приверженность к единству образа жизни и проповедуемых теоретических воззрений. При всей эпатажности своего поведения киники (в первую очередь Диоген) остались в последующие времена примером непрерывного стремления к своему идеалу и одним из вариантов философского поиска истины.

Киренаики. Ещё одной значительной сократической школой, наряду с кинической, оказалась *киренская школа философии*, названная по греческому полису-колонии Кирене, располагавшейся на побережье Северной Африки. По своей философии, также сосредоточенной преимущественно на вопросах этики, киренаики по ряду вопросов утверждали диаметрально противоположное тому, чему учили киники. В первую очередь это проявлялось в отношении к наслаждению и удовольствиям. Если киники считали наслаждение главным злом, которое совращает человека с истинного пути совершенствования, и проповедовали принципиальное избегание удовольствий, аскетизм; то киренаики, напротив, утверждали, что именно достижение наслаждений должно являться главной целью и смыслом жизни. Как известно, подобная ценностная ориентация в этике называется *гедонизмом* (от греческого *hedone* — удовольствие, наслаждение) и является противоположностью аскетизму. Киренаики апеллировали к тому, что всё живое стремится прежде всего к наслаждению, избегая страданий и боли как главного зла.

Причём киренаики придерживались крайнего варианта гедонизма, в котором на первое место ставились телесные, чувственные удовольствия³³, объявлявшиеся мерилем всех ценностей. Вообще для киренаиков характерен приоритет чувственного, сенсуалистического отношения к миру, что подводило их к субъективному идеализму в сфере гносеологии, этике и других разделах философии. Всё, что ведёт к получению наслаждений, объявлялось благим и желательным, а всё, ведущее к страданию, представлялось губительным и тем, что требовалось избегать. Не трудно заметить, что подобная приверженность культу удовольствий перерастала в эгоистическое и аморальное стремление искать наслаждений любыми доступными средствами, в том числе безнравственными и преступными. «Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами...: именно даже если поступок будет недостойным, всё же

³³ В противоположность умеренно гедонистическому (близкому к эвдемонизму) варианту, получившему распространение в этике Эпикура, где на первый план выходили духовные наслаждения.

наслаждение остаётся благом, и к нему следует стремиться ради него самого» (Диог. II, 88). Отказ стремиться к наслаждениям киренаики считали признаком извращённости человека. Более подробный анализ гедонистической этики киренаиков и основных направлений внутри этой школы не входит в задачу данной работы, поскольку не связан с основной её темой.

Основоположителем учения киренаиков считается философ **Аристипп**, один из учеников Сократа, отчего и киренская школа философии относится к числу сократических школ. Однако, как можно заметить, почти ничего из идей и общего нравственно-личностного облика Сократа киренаиками заимствовано не было. Аристипп первый из учеников Сократа стал брать плату за преподавание, что сам Сократ не одобрил, и отказался принять вырученные подобным способом Аристиппом деньги. Если Сократ и впоследствии киники вели себя перед властью имущими независимо и с достоинством, то Аристипп откровенно играл унижительную роль шута при дворе тирана Дионисия в надежде на его милости и подачки³⁴. Ни одна из написанных Аристиппом работ не сохранилась. Из немногих дошедших до нашего времени фрагментов и высказываний Аристиппа лишь единичные содержат упоминания богов. Интерес для нашего исследования представляет лишь следующее высказывание: «Если бы роскошь была дурна, её не было бы на пирах у богов» (Диог. II, 68). Естественно, это высказывание должно было оправдывать тягу к роскоши, сопутствующую стремлению к максимально полному и изощрённому наслаждению, которое проповедовали киренаики. Однако обратим внимание на то, что образ богов, какими они предстают в этом изречении Аристиппа, отличается предельным (хотя и явно не высказываемым) антропоморфизмом, не расходившимся с мифологическими представлениями о них. Боги, как и люди, устраивают пиры со всей возможной роскошью, на которую они способны, и очевидно, эта роскошь намного превышает ту, которая доступна людям. Если киники представляли богов, подобными себе, строгими, аскетичными, не боящимися не всегда чистой работы, то киренаики были уверены в том, что боги проводят свою жизнь в бесконечных удовольствиях, в чём состоит их блаженство, частично приобщиться к которому могут и люди в момент наслаждений. Никаких тенденций к преодолению антропоморфизма в представлениях о богах мы у киренаиков не находим.

Таким образом, у главных представителей киренаиков, столпов их этического учения, — **Аристиппа**, **Анникерида** и **Гегесия** мы не найдём

³⁴ Широко известен следующий диалог, состоявшийся между Аристиппом и Диогеном. Однажды Аристипп увидел, что Диоген чистит себе на обед овощи, довольствуясь этой скромной трапезой. Чтобы задеть киника, Аристипп сказал: «Если бы ты умел прислуживать Дионисию, тебе не пришлось бы чистить себе овощи на обед». На это Диоген с достоинством ответил: «А если бы ты мог довольствоваться таким обедом, тебе бы не пришлось прислуживать при дворе тиранов». Вся суть противостояния этических учений двух главных сократических школ нашла отражение в этом диалоге.

значительных высказываний, относящихся собственно к осмыслению теологических и религиозных вопросов. Скорее всего, проблемы, относящиеся к философии религии, не занимали главнейших киренаиков. Мы сосредоточим внимание на двух далеко не главных фигурах киренской школы, которые интересны в аспекте философии религии — **Феодоре Атеисте** и **Евгемере**.

Феодор (ок. 340 — ок. 250 гг. до н.э.), получивший прозвище «**Атеист**», т.е. Безбожник, считается одним из самых экстравагантных и нигилистичных в отношении религии и традиционных богов античных философов. Он был главой одного из основных направлений внутри киренской философской школы. Излагая этические воззрения Феодора, Диоген Лаэртский пишет, что тот конечными целями существования человека полагал радость и горе, причём радость является следствием знания и разумного поведения, а горе — результатом неразумия и незнания. Благами Феодор называл разумение и справедливость, а злом — их противоположность, серединой же между ними выступают наслаждение и боль (Диог. II, 98). Можно заметить, что Феодор здесь не вполне соответствует гедонизму киренской школы, поскольку наслаждение (наряду со страданием) выступает у него не главной целью, а лишь чем-то промежуточным, серединой между добром и злом.

Циничной и аморальной можно считать позицию Феодора относительно дружбы. Он полагал, что мудрец в своем совершенстве является самодостаточным и не будет нуждаться в друзьях. Неразумные же люди дружат исключительно из желания собственной эгоистической выгоды, и не более того (там же). Разумный человек не будет жертвовать собой ради блага других, за какие-либо идеалы или даже ради своего отечества, поскольку отечеством для него является весь мир, а не тот полис, в котором он родился или живёт. Как и многие киники, Феодор считал, что ничего нельзя считать аморальным: вполне допустимы блуд, кража, святотатство и другие преступления, «ибо по природе в этом ничего мерзкого нет, нужно только не считаться с обычным мнением об этих поступках... И любить мальчиков мудрец будет открыто и без всякой оглядки» (Диог. II, 99). Когда человек с подобными этическими взглядами одновременно отрицает существование богов, это, как известно, может привести только к дискредитации атеизма, якобы дающего гарантии вседозволенности и аморализма (по принципу «Если Бога нет, всё позволено» (Ф. М. Достоевский)).

Непривлекательный нравственный облик Феодора может быть дополнен указанием на то, что он при недостатке философских аргументов в беседе прибегал к рукоприкладству. Так, когда женщина-философ Гиппархия привела в ходе философского спора аргумент, на который Феодор не смог возразить, тот просто начал срывать с неё одежду, говоря: «Вот она, что покидает свой станок и свой челнок», указывая на то, что женщина не должна заниматься философией (Диог. VI, 97–98). Не случайно тот же

Лаэртций пишет: «Ибо поистине Феодор был всех грубее» из философов (Диог. II, 116).

Феодор был автором книги «О богах», не сохранившейся до нашего времени. Диоген Лаэртский отзывается об этой книжке как о «весьма достойной внимания». Секст Эмпирик также упоминает о книге Феодора и говорит об её авторе как о человеке, «разными методами поколебавшем в своём сочинении о богах эллинское богословие»³⁵. Соответственно, критика античной религии в работе Феодора, вероятно, если судить по отзыву Секста Эмпирика, была очень резкой. Однако ничего больше об этом труде Феодора Атеиста мы не знаем. Диоген Лаэртский также пишет, что в дальнейшем Эпикур заимствовал многие положения своей философии именно из книги Феодора.

По поводу замечаний Лаэртция относительно Феодора может возникнуть сомнение, а был ли этот киренаик последовательным атеистом. Ведь Эпикур атеистом не был. К тому же, Лаэртций пишет, что Феодор «был человеком, всячески отрицавшим ходячие суждения о богах» (Диог. II, 97). Но распространенные мнения о богах отрицали почти все греческие философы, не будучи атеистами. Как о последовательном, полном атеисте пишут о Феодоре Цицерон³⁶ и Секст Эмпирик, однако Климент Александрийский утверждал, что тот критиковал лишь ложных, языческих богов. Таким образом, был ли Феодор последовательным атеистом, мы не знаем, однако именно он, и никто иной из античных мыслителей получил навсегда прикрепившееся к его имени прозвище Атеист.

Интересно, что наряду с этим прозвищем Феодор обладал и другим, прямо противоположным — Бог. Диоген Лаэртский объясняет происхождение этого прозвища Феодора следующим образом. Однажды философ мегарской школы Стильпон задал Феодору вопрос: «Скажи, Феодор, что в твоём имени, то ведь и в тебе?». Тот почему-то утвердительно ответил на этот софистический по своей сути вопрос. «Но ведь в имени твоём бог?»³⁷ Стало быть, ты и есть бог». Этот вывод был принят Феодором также без спора. (Диог. II, 100). Из дошедших источников не ясно, действительно ли Феодор Атеист серьёзно относился к своей «божественности», и обожествлял ли себя, отрицая традиционных богов. Но уже само принятие прозвища Бог может свидетельствовать о недостаточно последовательном атеизме Феодора³⁸.

³⁵ Секст Эмпирик. Сочинения в 2 тт. М. 1976, т. 1. с. 254. (Против учёных IX, 55–56).

³⁶ См. М. Т. Цицерон «О природе богов» (I, 1,2; I,XXIII,63;I,XLII,117 и др.)

³⁷ Имя Феодор (Теодор) в буквальном переводе означает «дарованный богом». Получалось, что «бог» заключался в имени Феодора, а следовательно, божественное начало, следуя логике Стильпона, было и в самом Феодоре Атеисте.

³⁸ Одному из оппонентов, который упрекал Феодора в непризнании богов, он насмешливо возразил: «Как же не признаю богов, ... если прямо говорю, что ты богами обижен» (Диог. II, 102). При желании этот анекдотический ответ тоже можно считать свидетельством неполного атеизма Феодора.

Кроме того, Феодор нередко использовал сравнения, почерпнутые из мифологии и соответствующей ей теологии. Так, на вопрос правителя Лисимаха, почему афиняне изгнали его из своего города (за проповедуемое этим мыслителем непочитание богов), Феодор ответил, что афиняне не могли выдержать присутствия в их городе столь выдающегося человека как он, и поэтому извергли его как богиня Семела извергла из себя, т.е. родила Диониса, будучи уже не в состоянии вынашивать его (см. Диог. II, 102).

Никаких конкретных сведений о содержании сочинений Феодора и в целом о его воззрениях, кроме самых общих замечаний у античных и раннехристианских авторов, мы не находим. Как правило, дело ограничивается указанием на его непочитание богов и приведением о данном философе рассказов анекдотического характера. Существуют известия о том, что за непочтение к богам (асебия) Феодор предстал перед судом афинского ареопага, и лишь заступничество правителя города Деметрия Фалерского избавило его от участи Сократа³⁹. Некоторое время Феодор находился на службе у египетского царя Птолемея I, выполняя различные его поручения. В конце жизни Феодор возвратился на родину, в Кирену, откуда в молодости был изгнан по неизвестной причине, где и скончался. Таким образом, Феодор Атеист при всём недостатке сведений о его воззрениях предстаёт как один из характерных, хотя, очевидно, и неглубоких философов, которых, однако, нельзя обойти при изучении античной философии религии.

Более интересны и оригинальны идеи, выдвинутые примыкавшим к философам-киренаикам греческим мыслителем **Евгемером** (допускается в русскоязычной литературе также написание «Эвгемер»). О жизни Евгемера почти ничего не известно. Его акме приходится приблизительно на 300 год до н.э. Известно, что он родился в городе Мессене и некоторое время жил при дворе македонского царя Кассандра. Хотя известно, что Евгемер написал ряд книг, ни одно из его сочинений не сохранилось. Главная работа Евгемера называлась «**Священный список**» (существуют также варианты перевода названия как «Священная запись» или «Священная история»). Фрагмент этой работы близко к тексту был пересказан в частично дошедшем до нашего времени труде Диодора Сицилийского (I в. до н.э.) «Историческая библиотека» (V; 41–46) и поэтому стал нам известен. В этом отрывке повествуется о путешествии на некий остров Панхею, который располагается, по уверениям Евгемера и Диодора, вблизи берегов Аравийского полуострова. До сих пор не известно, насколько известия о Панхее основаны на реальных сведениях путешественников и личных впечатлениях Евгемера. Возможно, сам этот остров был придуман Евгемером и представляет собой просто некую разновидность утопии, хо-

³⁹ Диоген Лаэртский приводит даже мнение некоего Амфикрата, утверждавшего, что Феодор действительно был вынужден выпить цикуту по приговору суда (Диог. II, 101). Но вряд ли это известие является достоверным.

тя сам он сообщает, что предпринял это путешествие по приказу македонского царя Кассандра.

В частности об этом острове сообщается следующее:

«На Панхее есть много чего достойного исторического описания. Обитают на ней автохтоны, называемые панхееми, а также пришельцы — океаниты, индийцы, скифы и критяне. (5) На острове есть большой город Панара, знаменитый своим благоденствием. Обитателей его называют почитателями Зевса Трифилия, и только они из всех жителей Панхеи пользуются самоуправлением и не подчиняются царской власти. Ежегодно они назначают трех архонтов, которые не имеют власти выносить смертный приговор, но разбирают все прочие дела, причем наиболее важные дела они сами передают на рассмотрение жрецам. (6) На расстоянии около шестидесяти стадиев от этого города находится святилище Зевса Трифилия, которое расположено в равнинной местности и вызывает особое восхищение древностью и великолепием своей постройки, а также красотой окружающей природы» (Диод. V, 42, 4–6)⁴⁰.

Сразу же можно заметить в данном фрагменте перенос знакомых грекам социально-политических реалий (архонты) и имен богов на черты жизни описываемого острова, что в принципе было вполне характерно для античных авторов. Диодор Сицилийский, руководствуясь сочинением Евгемера, описывает достопримечательности, находящиеся на острове, права и обязанности жрецов, которые стоят на острове Панхее у власти. Остальные жители (воины и земледельцы) подчиняются жрецам. Всё это несколько напоминает порядок устройства идеального государства по Платону. В описании подчеркивается величие и роскошь, находящихся на Панхее храмов: «В честь богов воздвигнуто там множество посвященных даров огромной величины из золота и серебра, и с течением времени этих посвященных даров накопилось огромное множество. (6) Двери храма имеют замечательные украшения из золота, серебра и слоновой кости, а также из фимиамного дерева. Ложе бога имеет шесть локтей в длину и четыре в ширину, изготовлено все из золота, причем отдельные части его отличаются искусной отделкой. (7) Возле ложа стоит схожий с ним и размерами и роскошной отделкой стол бога...» (Диод. V, 46, 5–7).

Знание о том новом и оригинальном, что привнес Евгемер в философию религии, основывается также на отрывке, заимствованном Диодором Сицилийским. В описании достопримечательности Панхеи упоминается гора, называемая престолом Урана (другое её название Олимп Трифилийский). Диодор приводит следующее объяснение происхождения названия этой вершины: «Миф гласит, что в древние времена Уран, который был тогда царем вселенной, любил проводить здесь время, наблюдая с горы за

⁴⁰ Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Книги IV–VII. Греческая мифология. СПб., 2005, с. 244–245.

небом и находящимися на нем звездами, а позднее гора получила название Олимп Трифилийский по той причине, что здешние обитатели принадлежали к трем племенам, называемым панхеи, океаниты и дои, которых впоследствии изгнал Аммон» (Диод. V, 44, 6).

Евгемер был уверен, что именно на Панхее оставили свой земной след те, кто стал затем почитаться во всём эллинском мире в качестве богов: Уран, Кронос и Зевс, а также их потомство. Причём они были людьми, которые обладали властью над многочисленными племенами. Евгемер полагал, что была реальная династия правителей, которым в силу могущества их власти и величия их деяний стало воздаваться поклонение. Их стали воспринимать уже не как людей, а как неких сверхъестественных антропоморфных существ, наделённых силой, могуществом и способностью творить чудеса. Поклонение им закрепилось и осталось в последующих поколениях. Таким образом и возникло у людей представление о богах и почитание их. У Диодора содержится описание некоего столба в святилище жителей Панхеи, на котором египетскими иероглифами были написаны деяния Урана, Кроноса и Зевса, когда они были людьми и обладали властью на этом острове (Диод. V, 46, 7). Позже на колонну были добавлены надписи, повествующие об Артемиде и Аполлоне, сыновьях Зевса, тоже бывших лишь смертными людьми.

Далее Диодор, ссылаясь на «Священную запись» Евгемера, пересказывает то, как этот мыслитель, выступивший в роли историка, представлял себе смену первых поколений тех, кого позже стали почитать в качестве богов: «Затем Евгемер сообщает, что первым царем был Уран — муж справедливый, благодетельный и ученый, [исследовавший] движения звезд. Он первый почитл жертвоприношениями небесных богов, за что его и прозвали Ураном (Небом). (9) От супруги Гестии у него было два сына Титан и Крон, а также дочери Рея и Деметра. После Урана царем стал Крон, который женился на Рее и имел детей — Зевса, Геру и Посейдона. Наследовавший царскую власть Зевс взял в жены Геру, Деметру и Фемиду, и первая родила ему куретов, вторая — Персефону, а третья — Афины. [Зевс] (10) отправился в Вавилон, где ему оказал гостеприимство Бел, а затем прибыл на лежащий в Океане остров Панхею, где воздвиг жертвенник своему праотцу Урану. Оттуда он отправился через Сирию к [правившему] тогда властелину Касию, от которого получила название гора Касий. Прибыв в Киликию, он одолел в битве местного правителя Килика, а также посетил большинство народов, которые стали почитать его и объявили богом» (Диод. VI, 1, 8). Отметим, что в данном отрывке упоминаются «небесные боги», поклонение которым начал осуществлять Уран. Под ними здесь имеются в виду небесные тела — Солнце, Луна, звезды; всем им присуще «извечное рождение и постоянное существование» (там же, VI, 1, 2).

Согласно другой распространённой версии, Зевс был царем в Италии и на Крите. Во время одного из своих путешествий он побывал на Панхее,

где и осталась память о нем и следы его деятельности. На самом Крите путешественникам показывали могилу, в которой был погребен Зевс после своей кончины⁴¹.

Итак, Евгемер является основоположником теории, получившей в его честь название *евгемеризм* (эвгемеризм), которая считается одним из весьма распространённых подходов к проблеме возникновения религии и культа отдельных богов. Евгемеризм как теория утверждает, что религия возникла вследствие обожествления правителей и других выдающихся личностей, которым стали поклоняться. Прежде всего, это относится к власти имущим, которые силой, под страхом наказаний заставляли своих подданных поклоняться себе как могущественным и грозным существам. Позднее земное происхождение культов забылось, но осталась память об объектах поклонения, которых теперь перестали воспринимать как реально живших людей, а объявили небожителями, обладающими властью над всем миром.

Секст Эмпирик так излагает учение Евгемера, вероятно, приводя цитату из не дошедшего до нас сочинения этого мыслителя: «Когда жизнь людей была неустроенна, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их приказаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силою, почему многими и были сочтены за богов» (СЭ. Против учёных, IX, 17)⁴². Таким образом, религия, согласно Евгемеру, выступает результатом апофеоза (т.е. обожествления выдающихся людей); в какой-то мере учение Евгемера имеет точки соприкосновения с концепцией генезиса религии у Продика Кеосского, о которой мы писали ранее. Однако если у Продика акцент

⁴¹ Уже не ссылаясь на Евгемера, Диодор излагает ещё одну версию земной жизни и обожествления Зевса: «Брат Нина Пик, называемый также Зевсом, был царем Италии, правя Западом в течение двухсот лет. Было у него много сыновей и дочерей, рожденных самыми прекрасными женщинами, которыми он овладевал иногда при совершении мистических представлений. *Эти вот соблазненные женщины и стали почитать его как бога.* У этого Пика, [называемого также] Зевсом, был сын по имени Фавн, которого называли также Гермесом по имени странствующей звезды. Перед смертью Зевс велел похоронить его тело на острове Крит. Сыновья его воздвигли ему храм, в который и поместили его [тело]. Так появилась существующая до сих пор гробница с надписью: "Здесь покоится Пик, называемый Зевсом" (выделение наше — М. Г.) (Диод. VI, 5).

⁴² Сам Секст Эмпирик критически отнесся к теории Евгемера. Он считал невозможным то, что правителям удалось бы надолго убедить подданных в своей божественности и заставить поддерживать культ уже после своей смерти. Он пишет: «...Ложные мнения и случайные высказывания не распространяются на продолжительное время, но они оканчиваются вместе с теми [людьми], ради которых они сохранялись. Например, люди и царей чтут, принося им жертвы, а также умоляя их, как богов. Но всё это соблюдается при жизни царей, а по их кончине люди всё это прекращают, как нечто беззаконное и нечестивое». (СЭ, Против учёных IX, 62). Интересной современной иллюстрацией этого фрагмента можно считать культ Сапармурата Ниязова (Туркменбаши) в Туркменинии во время его правления и достаточно быстрое угасание этого культа после его смерти.

сделан на добровольном обожествлении людьми изобретателей, принесших какие-либо блага человечеству, то у Евгемера речь идёт о принудительном навязывании правителями своего обожествления подчинённым ради укрепления своей власти, возможно, всеми доступными средствами. Используя господствующий антропоморфизм традиционных религиозных представлений, Евгемер полностью сводит божественное к человеческому, совершенно уничтожая всякое сверхчеловеческое содержание религиозных представлений. Таким образом, доведенный до предела антропоморфизм используется фактически для утверждения исключительно «земного», «человеческого» происхождения общепринятых культов и отрицания бытия собственно богов.

Исходя из упоминания в одном из предыдущих цитируемых нами фрагментов божественности небесных светил и необходимости их почитания, говорить о полном атеизме Евгемера, обожествлявшего небесные светила, не следует. Однако вследствие отрицания им божественного статуса традиционных богов античной мифологии Евгемера часто в греческих и римских источниках называют безбожником. Именно этот эпитет прилагает к Евгемеру Секст Эмпирик и приводит относящиеся к данному мыслителю стихи александрийского поэта Каллимаха: «Старец-обманщик, безбожные кем нацарапаны книги» (СЭ, Против учёных, IX, 50).

Несмотря на полное отсутствие эпатажа в жизни и творчестве Евгемера, его нацеленные на поиск земных корней религии воззрения представлялись, возможно, не менее опасными для традиционных религиозных устоев, чем бравирование Феодора или Биона своим откровенным безбожием. Например, Цицерон в диалоге «О природе богов» устами одного из собеседников риторически вопрошает: «А те, которые учат, что богами после смерти становились или храбрые, или прославленные, или могущественные люди, и их-то мы имеем обыкновение чтить, молиться и поклоняться им, разве не чужды всякой религии? Это учение более всего развивал Евгемер, а наш Энний⁴³ стал первым из всех его переводчиком и последователем. Евгемер описывает и как боги умирают, и как их хоронят. Как ты думаешь, укрепил он религию или совершенно и целиком ее уничтожил?» (Цицерон. О природе богов. I, XLII, 119).

Не исключено, что на появление у Евгемера своей теории оказали влияние факты реальных попыток обожествления современных ему правителей. Прежде всего, можно упомянуть объявление богом Александра Македонского во время его пребывания в освобождённом от персов Египте, где подобная традиция была развита издавна. Тиран Дион, правитель Сиракуз, также повелел обожествлять себя уже при жизни. Как известно,

⁴³ Энний — древнеримский поэт (III в. до н.э.), сторонник учения Евгемера, также упоминающий о наличии на Крите могилы Зевса. В частности на Энния как излагателя теории Евгемера ссылается раннехристианский писатель Лактанций в «Божественных установлениях».

термин «евгемеризм» употребляется и в политической литературе для наименования обожествления правителей, как это происходило в древнем Риме; а также в истории последующих веков вплоть до современности. Создание «культа личности» тоталитарных диктаторов XX века вполне укладывается в каноны теории евгемеризма (из современных примеров отметим почти божественный культ Ким Ир Сена, развившийся в Северной Корее и сохраняющийся там и после его смерти вплоть до настоящего времени).

В целом евгемеризм как своеобразный подход, позволяющий объяснить возникновение религии, оказался весьма жизнеспособным. Его широко применяли в древности, в частности раннехристианские авторы-апологеты, критикуя античную религию, приводили заимствованные у сторонников Евгемера аргументы в пользу того, что те, кому греки и римляне осуществляли поклонение, были людьми, но не настоящими богами. В Новое время установка и методы евгемеризма применялись, например, Э. Ренаном, для обоснования тезиса о том, что Иисус Христос был реальной исторической личностью, обожествленной после смерти.

Мегарская и элидо-эритрийская школы. Эти сократические школы менее известны среди широкой публики, чем рассмотренные нами выше. Они не выдвигали на первый план этические проблемы, как это было у киников и киренаиков, а занимались преимущественно исследованиями в сфере онтологии, гносеологии, логических парадоксов. Религиозно-теологическая проблематика лишь в незначительной степени прослеживается в рассуждениях представителей этих школ. Никаких целостных трудов философов мегарской и элидо-эритрийской школы до нас не дошло.

Основателем мегарской школы считается ученик Сократа **Евклид** (Эвклид), родом из городка Мегары. По свидетельству Диогена Лаэртского, именно в Мегары бежали на некоторое время Платон и другие ученики Сократа после казни философа, опасаясь пасть жертвой преследований (Диог. II.106). Учеников Евклида Мегарского стали называть эристиками и диалектиками за то, что они вели рассуждения в форме вопросов и ответов (как это делал и Сократ), и достигли признанных высот в искусстве спора, полемики и изощрённых доказательств. Известные софизмы «Куча», «Покрытый», «Рогатый» были созданы именно представителями мегарской школы.

Мегарики испытали сильное влияние элейской школы философии (учение Парменида о едином, субъективная диалектика апорий Зенона Элейского), и пытались соединить учение Сократа с выводами элеатов. Привнеся этическую интерпретацию в элейскую философию, они отождествили единое начало мироздания с высшим Благом, учение о котором заимствовали у Сократа. Евклид «заявлял, что существует одно только благо, лишь называемое разными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями. А противоположное благу он отрицал, заявляя, что оно не существует» (Диог. II.106).

Единое бытие-Благо можно считать божественным, поскольку оно всегда подобно себе, неподвижно и неделимо. Философы мегарской школы, как и элеаты, учили о невозможности помыслить движение и развитие, как это стремился показать Диодор Кронос. Как можно заметить, в учении Евклида уже содержится многое из того, что образует один из важнейших тезисов философии и теологии Платона, да и термин «идеи» активно ими использовался. Для нас важным является то, что единое начало допускает интерпретацию в качестве единственного бога, совпадающего с благом и прочими ценностями (что знаменует собой зарождение учения о всеединстве, которому в истории философии и религии было уготовано длительное и почётное существование). Кроме того, Евклид, как видно из приведенного выше фрагмента, утверждает отсутствия бытия у всего противоположного этому единому первоначалу. К сожалению, более подробно изложить воззрения Евклида и других мегариков по теологическим вопросам и на религию не представляется возможным из-за отсутствия источников.

Критический и насмешливый настрой в отношении религиозных верований проявлял один из знаменитых мегариков **Стильпон** (ранее уже упоминавшийся нами). Как и прочие мегарики, он был широко известен искусством убеждения и диалектического рассуждения. Лаэртий писал о нём: «Он настолько превосходил всех изобретательностью и софистикой, что едва не увлёк в свою мегарскую школу всю Элладу» (Диог. II.113).

Скорее всего, Стильпон придерживался таких воззрений о богах, которые опасно было высказывать вслух, при всех. Он опасался преследований за проявленное вольномыслие и поэтому стремился говорить о богах только в небольшой компании с собеседниками, в верности которых был убеждён. Так, когда философ-киник Кратет спросил его о том, чувствуют ли боги радость от наших поклонений и молитв им, Стильпон ответил: «Глупый ты человек, такие вопросы задают не на улице, а с глазу на глаз!». Точно так же и на заданный при всех вопрос Биона Борисфенского о том, есть ли боги, Стильпон отвечал: «Эту толпу от меня оттони, многоопытный старец!» (Диог. II.117). Хотя вероятно, Стильпон опасался разглашать свои воззрения о богах не только из страха преследований, но и считая толпу недостойной знать о богах истину.

Впрочем, судебное дело против Стильпона по обвинению в нечестии было возбуждено. Поводом послужило следующее рассуждение Стильпона о знаменитой статуе Афины работы скульптора Фидия. Стильпон спросил: «Не правда ли, Афина, дочь Зевса, — это бог?» Ему ответили: «Правда». «Но ведь Афина создана не Зевсом, а Фидием?». Афиняне согласились и с этим утверждением. «Стало быть, — заключил Стильпон, — она не бог!». Именно за это Стильпона и привлекли к суду Ареопага. На суде Стильпон не отрекался от сказанных слов и утверждал, что его утверждение верно — Афина является не богом, а богиней, поскольку она женского

пола⁴⁴. Несмотря на эти оправдания, судьи признали Стильпона виновным и приказали ему немедленно покинуть Афины (Диог.П.116).

Философы элидо-эритрийской сократической школы мало отличались по своим воззрениям от мегариков. Главные из них, **Федон Элидский** и **Менедем**, вслед за мегариками учили о целостности и единстве бытия, которое вполне можно отождествить с божественным началом. О Менедеме Лаэртий сообщает как о человеке подверженном суевериям (Диог.П.132).

⁴⁴ На это уже упоминавшийся нами ранее киренаик Феодор Атеист сказал в насмешку о Стильпоне: «Откуда он это знает? Что он ей подол поднимал?» (Диог.П.116).

Глава 8

Философия религии Платона

Платон по праву считается одной из признанных всеми вершин мировой философии, к которой обращались все последующие мыслители. Поэтому недалеко от истины мнение английского философа Уайтхеда о том, что «вся западная философия есть не более чем развёрнутый комментарий к Платону». Значение Платона в истории философии заключается, прежде всего, в обосновании им первой достаточно стройной философской системы объективного идеализма. Не случайно вся объективно-идеалистическая философская традиция в последующие века обозначалась как «линия Платона» в философском знании.

Благодаря тому, что от Платона до нас дошли почти все написанные им сочинения, материал о его философии мы уже можем брать непосредственно из этих сочинений, а не ограничиваться фрагментами и известиями, сохранёнными позднейшими авторами, как это приходится делать историкам философии при изучении мыслителей предшествующих этапов развития античной философии. Итак, Платон — первый философ, от которого дошли почти все сочинения. Сочинения Платона, как широко известно, написаны в художественной форме диалогов, бесед между несколькими персонажами, каждый из которых отстаивает свою точку зрения. Диалог, беседу как форму философствования Платон заимствует от своего учителя — Сократа, благоговейную память о котором он сохранял до конца жизни. Почти во всех произведениях Платона (за исключением позднего диалога «Законы») Сократ выступает в качестве главного действующего лица, который выражает точку зрения самого Платона по исследуемым вопросам. Можно сказать, что в своих диалогах Платон поставил на века «нерукотворный памятник» своему учителю, обессмертив его образ для последующих поколений. И действительно, Сократа мы в основном представляем себе именно по сочинениям Платона (образ Сократа в «Воспоминаниях» Ксенофонта выглядит намного бледнее). Диалоги Платона могут считаться выдающимися памятниками и философской мысли и собственно художественной литературы Античности. Многие из них написаны чрезвычайно ярко, а речь персонажей диалогов отличается образностью и другими чертами, свойственными художественной литературе. Не зря Аристотель, по свидетельству Диогена Лаэртция говорил, что «образ речи Платона — средний между поэзией и прозой» (Диог., III, 37).

Как мы уже замечали, отделить в диалогах Платона то, что относится к утверждениям самого Сократа, от приписанного ему Платоном чрезвычайно трудно. Можно отметить лишь закономерность: в ранних так наз. «сократических» диалогах степень присутствия реального Сократа весьма велика, затем по мере формирования философской системы самого Платона Сократу всё в большей степени приписываются идеи, принадлежащие Платону. Наконец, в поздних диалогах образ Сократа слабеет («Критий», «Политик»), а в «Законах» совсем исчезает¹. Религиоведческое и теологическое содержание ранних диалогов Платона мы использовали в главе нашей работы, посвященной Сократу, поэтому касаться их (за редким исключением) мы не планируем. Наше внимание будет привлечено к зрелым и поздним диалогам Платона, чрезвычайно богатым по тематике интересующих нас вопросов.

Почти в каждом диалоге Платон в той или иной степени, тем или иным образом, касается проблематики сущности божественного, отношения человека к богам, роли религии в жизни идеального общества, посмертного бытия души, загробного воздаяния и пр. Проблема может заключаться в том, что художественная форма, в которую облечены сочинения Платона, не способствует той системности изложения, которая стала принятой в философии в позднейшие времена, начиная с Аристотеля. Диалог Платона отличается вольной и зачастую хаотической манерой изложения, когда собеседники переходят от вопроса к вопросу, от темы к теме, не разрешив предыдущей проблемы и не ответив чётко на ранее поставленные вопросы. Более того, несмотря на то, что Платон знаменит в сфере философии, прежде всего, своим учением об идеях; в чёткой форме этого учения у Платона собственно и нет, оно разбросано, распылено по множеству диалогов. То же самое можно сказать об интересующей нас проблематике по философии религии. Религиоведческое и теологическое содержание зачастую приходится вылавливать по крупицам почти по всему корпусу сочинений Платона. Оно выступает в тесной связи с космологической проблематикой («Тимей»), учением о душе («Федон», «Федр»), проблемами государственного устройства («Государство», «Политик», «Законы»).

Как известно, объективный идеализм в качестве направления в философии теснее прочих философских течений связан с религиозным и мифологическим мировоззрением, и соответственно с религией и мифологией как формами духовной культуры человечества. В философском же учении Платона, как признанного основоположника объективного идеализма, можно увидеть как этот мыслитель, жёстко критикуя традиционные мифы,

¹ Существует точка зрения, утверждающая, что Платон не выводит Сократа в «Законах» из-за того, что почувствовал явную и скрытую противоположность своего государственного проекта, развёртываемого в этом диалоге, гуманистической по своей сути философии Сократа.

вместе с тем придумывает, используя всю силу своей художественной и рационально-диалектической одарённости, новые мифы, пытаясь очистить религию от того, что далеко от высоких требований, предъявляемых ей философией. Таким образом, правильная религия и очищенная от нелепых сказаний мифология должны быть теснейшим образом связаны с истинной философией. Всё философское творчество Платона, если рассматривать его в аспекте взаимоотношения религии и философии, было направлено именно к этой цели. В данной главе мы должны будем исследовать эти интенции платоновского мировоззрения во всей их универсальности, объемлющей, пожалуй, абсолютно все стороны философского знания.

Сама жизнь Платона демонстрировала единство философского и религиозного в мышлении и действиях этого философа. Даже рождение Аристокла (таково настоящее имя Платона²) в 427 г. до н.э. овеяно присутствием божественного начала, как утверждали возникшие позже сказания, которые должны были показать причастность высших сил к рождению прославленного философа, достигшего в своём мышлении божественных высот. Считалось, что подлинный мыслитель должен быть изначально причастен к божественной истине и выступать её глашатаем перед остальными людьми, не удостоившимися подобного удела. Покровителем Платона выступал светлый бог искусства и гармонии Аполлон, который, кроме того, обладал пророческими способностями оракула. Античная традиция утверждала, что Платон появился на свет в тот день, когда отмечался религиозный праздник рождения Аполлона на острове Делос. Считалось, что Платон унаследовал от этого светлого божества его качества, обусловившие направление мысли и интеллектуальную силу философа, которая превышала доступные человеку пределы. Более того, как утверждают античные источники, Платон и скончался в день своего рождения (в 347 г. до н.э.), т. е. опять же в день рождения самого Аполлона.

Позднейшие античные авторы (в частности Олимпиодор) объявляли о том, что Платон был непосредственно сыном Аполлона³. Якобы матери Платона явился во сне Аполлон, и после этого она зачала ребёнка от него, а не от своего мужа. После рождения сына родители Платона отнесли его на священную гору Гиметт, чтобы возблагодарить жертвой за его рождение богов — Пана, нимф, и самое главное — Аполлона. Тот же Олимпиодор

² Прозвище «Платон», Аристоклу было дано неким борцом Аристоном, у которого тот занимался гимнастикой за его атлетическое телосложение. (Диог. III, 4). «Платон» в переводе с греческого означает «широкий». «Имя это он получил за то, что тело его было необычайно широким в двух местах — в груди и во лбу; это видно и по его статуям», — сообщает Олимпиодор в небольшом сочинении «Жизнь Платона». Существует также точка зрения, что этого прозвища философ удостоился за широту своих философских интересов или манеру пространно, «широко» рассуждать.

³ Не случайно Лазарий в эпиграмме, посвящённой Платону пишет:

Фебом на благо людей рождены и Асклепий:

Тот — целителем душ, этот — целителем тел (Диог. III.45).

рассказывает, что пока родители Платона молились богам, к младенцу Платону слетелись пчёлы и наполнили его рот медовыми сотами, что и должно было объяснить «медовую» сладость философских речей Платона.

Также на близость к Аполлону указывает *символ лебедя*, священной птицы Аполлона, также неоднократно связываемой с Платоном. О нём говорили как о «соневольнике лебедей». Рассказывают, что перед тем как Платон встретился с Сократом, босоногому мудрецу приснилось, будто на коленях у него сидит лебедь без крыльев, у которого затем эти крылья вырастают. И этот лебедь взлетел ввысь с криком, чарующим слух каждого. На следующий день после этого Сократ и повстречал Платона (Диог. III.5)⁴. Образ лебедя возникает у античных авторов и при описании смерти Платона. Олимпиодор рассказывает, что незадолго до своей кончины Платон увидел сон, будто он превращается в лебедя, «летает с дерева на дерево и доставляет много хлопот птицеловам». Этот сон был истолкован так, что Платон якобы останется, подобно этой птице, неуловим для комментаторов своих сочинений.

Жизнь Платона в молодые годы, до встречи с Сократом и начала увлечения философией также тесно соприкасалась с религией, впрочем, почти все стороны жизни афинского общества имели религиозное измерение. Платон вёл светскую жизнь молодого человека из знатной семьи, увлекался сочинением стихов, пьес, участием в спортивных состязаниях. Например, античные авторы сообщают, что Платон участвовал в общегреческих Истмийских играх, выступая в качестве борца, и смог даже победить в одном из соревнований.

Диоген Лаэртский и Олимпиодор утверждают, что Платон в молодости среди прочих стихов сочинял дифирамбы⁵, т. е. песни, посвящённые богу виноделия Дионису, а также трагедии, в которых, очевидно, в соответствии с канонами древнегреческой драматургии, среди главных действующих лиц были боги и герои мифологии (Диог. III.5)⁶. По свидетельству Олимпиодора, юного Платона в трагиках привлекали «глубина мыслей и пафоса в трагическом стиле и героика в содержании трагедий». Комедии также не остались вне интересов Платона, который имел дружеские отношения с самым выдающимся комедиографом своего времени Аристофаном, (не случайно именно ему он в диалоге «Пир» приписывает знаменитый миф об андрогинах).

⁴ Подобный рассказ содержится и у Олимпиодора.

⁵ Само слово «дифирамб» происходит от одного из прозвищ Диониса и в буквальном переводе означает «двузватный», за то, что Дионис дважды родился, дважды прошёл врата рождения.

⁶ Как известно, позже Платон в диалоге «Государство» признаёт трагедию, и драматургию вообще, вредной, не сообщающей истины о богах и героях и развращающей души людей. Однако сведения о молодых годах жизни Платона свидетельствуют об искреннем увлечении Платона сочинением трагедий. Более того, есть известия о занятии Платона живописью, к которой он в зрелые годы относился отрицательно, считая «наводчицей теней» и средством введения людских душ в заблуждение.

Стоит отметить, что именно Дионис, в честь которого Платон сочинял дифирамбы, считался покровителем трагедийного жанра. Таким образом, можно отметить, что в универсализме, «широте», относящейся и к жизни и к сфере исследовательских интересов, проявляется у Платона синтез аполлонического и дионисийского начал, составлявших основу высших достижений античной культуры. Платон также являл собой яркий образец реализации калокагатийного идеала личности, стремясь к развитию как телесному (хорошая физическая подготовка), так и духовному.

Однако все эти творческие изыскания молодого Платона приняли совершенно иное направление, как только тот встретил Сократа, который с самой первой беседы увлёк Платона и тот оставил прежние занятия. Передают, что после разговора с Сократом он сжёг все написанные прежде сочинения со словами: «Бог огня, поспеши: ты надобен нынче Платону» (Диог. III.5). В дальнейшем вся жизнь Платона была посвящена исключительно философии, в которую он привнёс весь свой художественный талант, оказавшийся не реализованным в собственно эстетической сфере. Если до знакомства с Сократом Платон, судя по всему, относился к богам и религиозным вопросам с точки зрения распространенных мифологических представлений, пропущенных сквозь призму эстетизирующего влияния искусства, то теперь он усваивает от своего учителя философское учение о божестве, которое кардинально отличалось от того, что рассказывалось в мифах, трагедиях и комедиях, вплоть до несоединимости в отдельных пунктах.

В дофилософский период своей жизни Платон служил богам, познавал их и пел им хвалу средствами искусства, теперь же он пытается показать величие истинных богов, познать их и передать это знание другим почти исключительно средствами философии, впрочем, допуская в неё элементы правильной, очищенной от заблуждений и суеверий мифологии. Разумеется, наряду с влиянием Сократа на Платона, следует отметить, особенно в зрелый и поздний период его творчества, воздействие философских и теологических воззрений пифагорейцев (метемпсихоз, применение числовых соотношений при анализе космоса), а также философов-элеатов (понимание божественного бытия как единого начала, дихотомия мира «по мнению» и мира «по истине» и пр.). Некоторое влияние на Платона, вероятно, оказало обучение у крайнего последователя Гераклита — Кратила, который радикализировал представления своего предшественника о текучести бытия. Однако основным продолжало оставаться влияние Сократа с его культом благочестия, почтения к традиционным, установленным законом богам, что и Платон никогда не подвергал сомнению, при всём его критицизме в отношении распространенных мифов.

Вероятно, некоторое влияние на религиозные воззрения Платона оказала предпринятая им поездка в Египет, о которой сообщают некоторые античные авторы (тот же Олимпиодор). Скорее всего, Платона поразили

мистические таинства, в которые он был допущен, а также замкнутый, почти кастовый, характер египетского жречества, по образцу которого он планировал учредить сословие философов в идеальном государстве, на которых возлагались бы также функции правителей и жрецов. Кроме того, как известно, именно в Египте Платон мог услышать легендарное предание об Атлантиде, ставшее пищей для дискуссий и исследовательских поисков вплоть до настоящего времени. Также сообщается о пребывании Платона в Финикии, где он, по словам Олимпиодора, «познакомился с магами и выучился магической науке». Однако насколько это повлияло собственно на философские и религиозные воззрения Платона, сказать трудно.

Центральным стержнем философской системы Платона является разработанное им (правда, в несистематизированной форме) *учение об идеях*. Абсолютно все части философии Платона тесно связаны с теорией идей и обосновываются именно на ней как основном базисе. Также и религиозные воззрения Платона невозможно будет понять, не уяснив их отношения с теорией идей и самим понятием «идея». Тем более что строящийся на основе теории идей платоновский объективный идеализм имеет непосредственную связь с религиозным аспектом философии Платона. Поэтому рассмотрению собственно религиозных и теологических воззрений Платона необходимо предпослать хотя бы краткий очерк учения Платона об идеях.

Скорее всего, к учению об идеях Платон пришёл, отправляясь от исследования уже не новой к тому времени философской проблемы нахождения чего-либо постоянного, неизменного в окружающем мире. Ещё Гераклит постулировал вечную текучесть бытия, в котором всё находится в процессе вечного изменения; зафиксировать, остановить любой момент этой текучести невозможно (что и было в дальнейшем подчёркнуто Кратилом). Однако это делало бессмысленным любое познание, поскольку оно сразу же в силу постоянных изменений устаревало. Следовательно, для возможности хоть какой-то познавательной деятельности необходимо было найти нечто устойчивое — то, что не подвержено никаким изменениям.

Как известно, Парменид и другие представители элейской школы философии постулировали бытие в виде полностью статичного, неизменного шара (сфероса), в котором даже невозможно выделить отдельных частей (это мир «по истине»), в то время как все движущиеся изменяющиеся объекты относились элеатами к кажимости, к миру «по мнению». Однако и такая в чём-то тоже крайняя, радикальная позиция препятствовала познанию, делала его бессмысленным. Познавать иллюзорный, фантомный мир «по мнению» не имело смысла именно в силу его изначальной неистинности. Познание же неподвижного и не имеющего составных частей шарообразного мироздания должно было завершиться простой констатацией его неподвижности и неразложимой далее простоты. Строго говоря, какие-либо другие утверждения о нём, какое-то прочее знание становятся невозможны. Кроме того, последовательно проведенное учение элеатов

вело также к отрицанию существования человека как носителя познавательной активности. Поэтому следовало найти другой способ обоснования существования в мироздании неизменных начал, которые могли бы обуславливать познание, а также придавать упорядоченность и закономерный характер наблюдаемой нами в мире изменчивости.

Такой способ Платон находит, введя понятие «идеи» или «*эйдоса*» (оба эти термина, если не вдаваться в тонкости, в целом являются взаимозаменяемыми). В буквальном переводе слово «*идея*» означает «вид», т.е. то, что видно; то, что усматривается в вещи, однако не для обычного зрения, а для размышления, для «умного» взгляда. Поэтому познание идей носит не эмпирический, а теоретический, или лучше даже сказать «теоретический» характер. Напомним, что само слово «теория» означает в греческом языке «вглядывание», «усмотрение», осуществляемое с помощью методов умозрительного, лишь в минимальной мере опирающегося на чувства познания. Итак, идеей (эйдосом) можно считать то главное, что обнаруживается при умопостигаемом познании вещи. Кроме того, идея включает в себе то, что устанавливает сущность вещи, её качественную определённую, то есть то, благодаря чему вещь есть именно такая, а не иная. Соответственно, идея собаки (совокупность её наиболее существенных свойств) делает какое-либо живое существо именно собакой, а не кошкой, не лошадью, не человеком и пр.

Противопоставление подвижной, вечно текущей материальной действительности и статичного мира бытия «по истине» превращается у Платона в противопоставление изменчивого мира вещественно-материальных объектов миру идеальных сущностей, в котором нет никакого изменения и развития. Отдельные существа (например, те же собаки) рождаются, проходят свой жизненный цикл и умирают, в то время как их идеи остаются неизменными. Стол можно сжечь, разломать или уничтожить каким-либо другим способом, однако идея стола не воспринимается чувствами, является неизменной и неуничтожимой, существующей вечно. Для множества столов, бывших в прошлом, настоящем и будущем, идея стола будет являться *первообразом* (буквально «*парадигмой*»), это слово встречается у Платона в «Тимее»), благодаря которому эти объекты существовали некоторое время как столы. Познание, прежде всего, философское познание, должно быть направлено именно на постижение неизменных идей, а не на множество причастных этим идеям изменяющихся объектов.

В диалоге «*Пир*» прослеживается путь, каким необходимо идти к постижению идеи прекрасного от наблюдения красоты в земных телах, все более отвлекаясь от телесного, материального. В конечном итоге мы придем к прекрасному самому по себе, познаем идею прекрасного. Вот каким оно рисуется Платону: «во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чём-то прекрасное, а в чём-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнитель-

но с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чём-то другом, будь то животное, Земля, небо или ещё что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает» (210 e – 211 ab). Все признаки, отличающие идею от причастных ей (или порожденных ею) материальных объектов, перечисляются в процитированном нами фрагменте. В данном отрывке вместо термина «прекрасное» можно поставить любое другое ценностное качество («справедливое», мужественное и пр.), понятие идеи искомого качества, т.е. это качество само по себе, в высшей, чистейшей своей степени будет определяться именно в подобном соотношении с причастными ему объектами.

Идеи, согласно Платону, существуют отнюдь не в сфере человеческого сознания, а отдельно от неё, обладая первичной онтологической реальностью. Платон гипостазировал имеющиеся в сознании концепты, приписывая им реальное существование, которое, по его мнению, предшествует как понятиям, содержащимся в субъекте, так и объектам реальности. Более того, все вещи существуют лишь вследствие того, что они причастны миру идей или (как возможный вариант) порождаются им. Именно это и позволяет считать Платона основоположником философского объективного идеализма как направления, признающего всю окружающую нас реальность, в первую очередь все материальные объекты, порождением независимого от нашего сознания идеального начала.

Именно эйдосы являются, согласно Платону, полным бытием, не содержащим в себе какой-либо примеси небытия, поэтому идеи неподвижны, неизменны, а соответственно, вечны. Таким способом Платон нашёл нечто устойчивое, постоянное, на что может опираться познание, и оно оказалось в отличие от единого в философии элеатов сущностно определённым и отграниченным между собой. Платон воспринял от элеатов учение о неподвижности истинного бытия и отказался от представления о полной невозможности расчленения его на части (в каком-то смысле бытие платоновских идей дискретно, в то время как парменидовский сферос континуален и однороден). Мир же материальных объектов, по мнению Платона, не представляет собой подлинного бытия. Это смесь бытия и небытия; не случайно материя вне своей причастности идеям обозначается в сочинениях Платона как «*меон*», т. е. «небытие», «несуществующее». В силу своего промежуточного положения, причастности как подлинному бытию (эйдосам), так и небытию, все материальные объекты находятся в состоянии непрерывной подвижности, вечной процессуальности, что в конечном счёте делает каждый объект уничтожимым, существующим

лишь временно. Мысли человека должны быть всегда направлены на приобщение (в том числе и путём познания) к высшему миру, миру эйдосов; и в наиболее возможной степени каждый, а философ в первую очередь, должен избегать телесного, материального как того, что считается несовершенным и ведущим к пороку, испорченности.

Из сказанного выше видно, что мир идей в своей совокупности обладает чертами, которые свойственны сфере божественного: первичный онтологический статус, неизменность, совершенство, благость и пр. А. Ф. Лосев писал: «Идеи Платона суть боги, но боги, конечно, не наивной мифологии, а боги, *переведённые на язык абстрактной всеобщности*. Если раньше в основу бытия полагались элементы, то эти же самые элементы, первоосновы сущего, которым теперь возвращено сознание, душа и ум, целевая структура, очевидно, являются уже богами. Если раньше были числа и формы, то теперь, в новой интерпретации, они, очевидно, суть боги»⁷. Кроме того, Лосев отмечает, что платоновские идеи заключают в себе мифологическое содержание, однако, выраженное путём логического конструирования⁸.

Таким образом, одна из вероятных интерпретаций учения Платона об идеях может заключаться в *отождествлении идей с богами*, что вполне согласуется с античным политеизмом. Можно предположить, что каждая идея является своеобразным богом, «отвечающим» за бытие причастных ей вещей. Та же идея стола может восприниматься как бог «стольности», в котором сосредотачивается сущность данного вида предметов (подобно тому как Гефест — бог кузнечного дела, а Дионис — бог вина и т.д.). При этом Платон достаточно последовательно лишает политеизм антропоморфной окраски, поскольку такие боги-эйдосы будут заключать в себе лишь чистую сущность определённых объектов. О таких богах уже невозможно будет рассказывать мифы и вообще утверждать что-либо, выходящее за рамки логически понятой сущности. Однако у Платона с его ярко выраженным художественно-литературным дарованием мы не встретим такого сухого и абстрактного отождествления идей с богами. Как увидим в дальнейшем, воззрения Платона о богах и религии всё-таки не совпадают с прямым отождествлением богов и идей и ни в коей мере не лишаются антропоморфизма в представлении о богах.

Сам по себе мир идей представляет собой систему и организован иерархически; в основном иерархия эйдосов строится по логическому принципу подчинения менее общих понятий более общим. Главной идеей, венчающей всю иерархическую пирамиду идей, объявляется Платоном *идея Блага*, которой подчиняются все прочие идеи. Представление о Благе как

⁷ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М. 1994. с. 151. (курсив в цитате принадлежит А. Ф. Лосеву).

⁸ Там же, с. 152.

высшем, по своей сути и признакам божественном начале, было заимствовано Платоном у Сократа, утверждавшего, что стремление к Благу характерно для всех поступков человека (необходимо только объяснить людям, в чём заключается истинное благо). О главенстве идеи Блага Платон рассуждает в VI книге «Государства»: «идея Блага — вот это самое важное знание; через неё становятся пригодными и полезными справедливость и всё остальное» (505 а). Таким образом, идея Блага будет заключать в себе другие высшие идеи — идеи Справедливости, Прекрасного и прочие. Далее Платон продолжает: «...То, что придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то ещё более прекрасным, ты будешь прав... Правильно считать познание и истину, имеющими образ блага, но признать что-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить ещё больше» (508 е – 509 а). «Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно даёт им и бытие и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (509 б). В мире умопостигаемого идея Блага оказывается «владычицей, от которой зависят истина и разумение» (517 с). Идея Блага представляет собой некий предел, который, по его словам, «едва различим», но к этому пределу всё устремляется и от него всё берет свой исток.

Из приведенных фрагментов видно, что идея Блага по своей сути выступает в качестве верховного божественного начала, обуславливающего порождение и существование прочих объектов. Оно представляет собой некую «идею идей», посредством которой можно познавать все прочие идеи и вообще всё существующее в мире. Вполне можно заявить, что платоновская идея Блага выступает в качестве верховного божества, имеющего, однако, логически-абстрактный, безличный характер. Личностным же воплощением божественного начала, как мы отметим в дальнейшем, станет Демиург. В «Государстве» содержится высказывание о том, что идеи (приводится в пример идея кровати) созданы богом (597 вс), но расценивать ли это как результат деятельности идеи Блага или творчества Демиурга, не понятно.

Отметим также, что могут существовать лишь идеи неких положительных качеств и данностей, идей безобразия, несправедливости, небытия и т. п. не существует (к этому путём сложных логических рассуждений приходят герои диалогов «Сократ» и «Парменид»). Подобные отрицательные качества представляют собой лишь констатацию меньшей причастности некоторых объектов положительным идеям. Данная мысль об отсутствии онтологической фундированности отрицательных качеств через эллинистическо-римскую неоплатоническую традицию будет заимствована в дальнейшем христианской теологией.

Совершенный мир идей отделяется Платоном от несовершенного материального мира. Чёткого указания на местонахождение мира идей Платон не даёт, он помещает его в занебесной сфере, где пребывают вечные и неизменные сущности. Человеческая душа, родственная по своей природе этим идеям, может усмотреть их только после момента расставания с телом, т.е. после смерти, когда она вздымается как бы на запряжённой конями колеснице к занебесному миру (*гиперурании*). Как пишет Платон в диалоге «Федр», душа благого умершего узревает при приближении к этой сфере истинное бытие, «питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесёт её по кругу опять на то же место. При этом круговороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение, ... но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии» (247 d). Сама же занебесная область описывается как место пребывания эйдосов, сказать о которых, применяя слова, используемые для описания материальных предметов невозможно: «эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на неё-то и направлен истинный род знания» (247 c). Таков мир вечных идей, который в своей полноте и совершенстве созерцается только богами; человек же может в лучшем случае (при праведной и мудрой жизни) лишь немного заглянуть в этот мир в промежутке между окончанием существования в темнице одного тела и вселением в следующее тело.

Другие аспекты, относящиеся к связи учения Платона об идеях с его теологическими и религиозными аспектами, будут затронуты в ходе дальнейшего изложения.

1. Критика атеизма и нечестивых представлений о богах

Значительное место в размышлениях Платона по религиозным вопросам занимала резкая и бескомпромиссная критика тех представлений в сфере теологической проблематики, которые он считал неправильными, нечестивыми и вредными для души человека и порядка в государстве. Не случайно критика таких неверных взглядов на богов содержится преимущественно в социально-политических диалогах Платона «Законы» и «Государство». Как мы подчеркнём в соответствующем разделе, в построенных фантазией Платона государствах (особенно во втором по степени совершенства, описанном в «Законах») почитание принятых и узаконенных государством богов является обязательным и строго регламентированным; преступления против богов, включая и отсутствие должного почтения к небожителям, объявляются одними из тяжких преступлений, за которыми

должны следовать суровые санкции со стороны государства. Корень непочитания богов и нечестия вообще, которые Платон считал пагубными не только для самого нечестивца, но и государства в целом, он видит в незнании истинной природы богов. Соответственно, одной из задач философа и законодателя должно стать утверждение правильных воззрений, относящихся к богам и их почитанию, а также всяческое обличение неверия в богов и превратных, нечестивых представлений о богах. От того, имеет ли человек правильное или превратное представление о богах, зависит, будет ли он счастлив или несчастен в жизни (888 b). Причиной нечестия Платон считает предрасположенность душ нечестивцев к буйным страстям и необузданность в желаниях, что соединяется с усвоенными неверными представлениями о сущности и свойствах богов (886 а). Только придерживаясь правильного, истинного знания о богах, человек сможет достичь счастья в земной жизни и обеспечить душе достойное существование в загробной жизни и в дальнейших перевоплощениях.

Платон выделяет 3 главных вида неверных воззрений, которые могут привести к преступлениям против богов, нечестию и святотатству. Это:

1. **Атеизм**, учение, напрямую отрицающее бытие богов и необходимость их почитания.

2. Учение о том, что *боги, хотя и существуют, но заняты только собой*, блаженны и не вмешиваются в происходящее на земле, в том числе и в людские дела (этот вариант воззрений на богов с некоторой долей модернизации сопоставим с новоевропейским деизмом).

3. Учение о том, что *человек может склонить богов на свою сторону* жертвоприношениями, молитвами или другими средствами умиловствления (885 b).

Кроме того, неправильным и вредным считает Платон воззрения о том, что от богов может исходить не только добро, но и зло, а также утверждаемые в мифологии и сочинениях поэтов рассказы о безнравственных, аморальных и предосудительных поступках богов. Со всеми перечисленными выше представлениями Платон ведёт острую идейную полемику. С одной стороны, основным противником Платона является атеизм, а с другой, в качестве такового противника выступает традиционная античная поэтическая мифология. Во имя защиты благочестивых философских представлений о богах Платон ведет борьбу как бы на два фронта против этих двух прямо противоположных друг другу позиций.

Критика атеизма неизбежно связывается Платоном с проблемой возможных доказательств существования богов. Афинянин из диалога «Законы», который отражает точку зрения самого Платона, говорит, что в первую очередь следует попытаться убедить неверующих в существовании богов, и только затем в случае неуспеха налагать на них кары. Убеждение должно состоять именно в доказательстве бытия богов, которое должно убедить атеистов признать существование небожителей. Одним из

аргументов, с помощью которых предлагается воздействовать на сознание атеистов, выступает довод от всеобщего согласия. Он апеллирует к тому, что все народы, как эллины, так и варвары, признают существование богов и совершают в их честь определённые обряды. Подразумевается, что то, в чём согласны почти все люди, является истинным. Поэтому боги, в существовании которых уверены за редким исключением все, действительно существуют. Имея в виду тех, кто отрицает бытие богов, Афинянин говорит: «Они знают понаслышке, да и видят сами, что эллины и все варвары как при различных несчастьях, так и при полном благополучии преклоняют колени и повергаются ниц при восходе и закате Солнца и Луны, показывая этим не только полную свою уверенность в бытии богов, но и то, что у них на этот счёт даже не возникает сомнения» (887 е).

Однако довод от всеобщности является откровенно слабым; чтобы его поколебать, достаточно привести пример мыслителей, отрицавших бытие богов. Кроме того, во многих других случаях сам Платон выступает против подобной аргументации. Ведь знаменитый *образ нещеры* из VII книги «Государства» как раз и направлен на то, чтобы показать, что большинство заблуждается, принимая за настоящую реальность окружающие нас материальные объекты. Но, как известно, по мнению Платона, это всего лишь тени истинной реальности — мира идей, постижение которого доступно лишь избранным мудрецам, которые должны просвещать большинство, или даже силой навязывать истинное знание непросвещенной толпе. В отношении же вопроса бытия богов Платон, наоборот, требует признания существования небожителей, исходя из того, что большинство придерживается этого взгляда.

Однако основные доводы, свидетельствующие о бытии богов, Платон ищет в сфере исследования природы и соотношения души с телом. По его мнению, о бытии богов свидетельствует сам порядок, гармоничность и целесообразность мироздания в целом: «да прежде всего доказывают это (т.е. существование богов. — М. Г.) Земля, Солнце, звёзды, вся вообще Вселенная, весь этот прекрасный распорядок времени, подразделение на годы и месяцы» (886 а). Подобная пронизанная телеологическими мотивами космологическая аргументация в доказательстве бытия богов была в основе своей позаимствована у Сократа, у которого впервые содержалось такое доказательство.

Платон выделяет три основных распространенных философских учения, которые прямо ведут к подрыву веры в богов, и соответственно, против этих теорий необходимо вести идейную (и не только идейную) борьбу. Первое из таких учений («источник всех зол» (886 d)) имеет свой исток в натурфилософии, когда ряд философов занимались исследованиями космоса, лишали божественного статуса небесные тела и десакрализировали космос в целом. Мы видели, что наиболее ярким представителем подобной натурфилософии был обвиненный в нечестии и изгнанный из Афин

Анаксагор, учивший о том, что Солнце не бог, а всего лишь раскалённая каменная глыба. Подобные исследователи природы не говорят о Солнце, Луне и звёздах как о чём-то божественном, но полагают, что «всё это — только земля и камни и, следовательно, лишено способности заботиться о делах человеческих». Причём, Платон признаёт, что подобная точка зрения выглядит в их устах весьма убедительно (886 de). Однако на самом деле эти представления являются «весьма тяжким невежеством, кажущемся величайшей разумностью» (886 b).

Ещё одним учением, содействующим возникновению атеизма и нечестия, объявляется Платоном представление о том, что мир обязан своим возникновением не благой и разумной воле, не замыслу высшего создателя, а сложился сам в силу природной необходимости. Точку зрения своих оппонентов Платон излагает следующим образом: «огонь, вода, земля и воздух — всё это, как утверждают, существует благодаря природе и случаю; искусство здесь ни при чём. В свою очередь из этих [первоначал], совершенно неодушевлённых, возникают тела — Земля, Солнце, Луна и звёзды. Каждое из этих [первоначал] носилось по воле присущей ему случайной силы, и там, где они сталкивались, они прилаживались друг к другу благодаря некоему сродству: тёплое к холодному, сухое к влажному, мягкое — к твёрдому. Словом, всё необходимо и согласно судьбе смешалось путём слияния противоположных [первоначал]; так-то вот, утверждают они, и произошло всё небо в целом и всё то, что на нём, а также все животные и растения. Отсюда будто бы пошла и смена времён года, а вовсе не благодаря уму или какому-нибудь божеству либо искусству: они учат, повторяю, будто всё это произошло благодаря природе и случаю» (889 bc). Не трудно догадаться, что здесь Платон имеет в виду в первую очередь теории натурфилософов-досократиков, а также Демокрита, в которых происхождение мира объяснялось исключительно движениями материальных первоначал, стихий, атомов, различными их соединениями, образуемыми частицами в соответствии с имеющимися у них свойствами или при участии космических вихрей и пр. Конечно, если возникновение мира описывается исключительно таким способом, в богах как космогоническом факторе просто нет необходимости. С точки зрения же Платона, космос представляет собой совершеннейшее произведение высшего искусства, намного превышающего все возможности человека. Сам собой, по слепой необходимости или случайно (без высшего замысла) такое совершенное и целесообразное тело космоса возникнуть не могло бы (что Платон и стремится показать в «Тимее»).

Третье философское учение, подрывающее веру в богов, по Платону, заключается в признании того, что боги существуют не по природе, а только по человеческому установлению: «О богах... подобного рода люди утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причём в различных местах они раз-

личные сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства» (889 е). Сразу же можно в этом учении распознать распространенные среди мыслителей-софистов представления о существовании богов лишь в силу имеющихся среди людей воззрений или выдумки мудрого законодателя (вспомним учение Крития). Разумеется, такие теории напрямую проповедают отсутствие богов в мире по природе, т.е. столь ненавистный Платону атеизм, соединяемый с безнравственностью и непочтением к законам, которые сами рассматриваются как творение людей, а не богов, что подталкивает людей к их нарушению и чрезмерной тяге к изменению законодательства. Именно неверие в бытие богов порождает сомнения в существовании справедливости вообще, блага вообще и других высших добродетелей. Поэтому придерживающиеся таких взглядов люди не стремятся приобщаться к этим добродетелям и ведут разнузданный, своевольный образ жизни, погрязая в пороках. Всё это Платон считает чрезвычайно пагубным для государства и каждого человека.

Учения, подобные вышеизложенным, как признают персонажи «Законов», приобрели в обществе немалую популярность, что делает актуальной проблему сопротивления этим учениям, осуществляемого как методами законодательства, так и методами философской защиты религии и доказательства существования богов.

Главной принципиальной мировоззренческой ошибкой безбожников-натурфилософов Платон считает приписывание ими онтологической первичности существования материальным стихиям и подчёркивание ими производности духовного начала от материальных первооснов. Будучи одним из основоположников философского идеализма, Платон верно чувствовал противоположность материалистического и идеалистического подходов в философии и считал мыслителей, придерживавшихся материалистической ориентации своими главными оппонентами (разумеется, следует помнить, что собственно терминов «материализм» и «идеализм» в Античности ещё не существовало)¹. Непочтение к богам и непризнание их существования напрямую увязывается Платоном с утверждением о первичности материальных факторов над идеальными в сфере онтологии.

¹ Как известно, предвосхищение философской борьбы материализма и идеализма можно усмотреть в замечаниях, содержащихся в диалоге Платона «Софист». В нём противопоставляются два типа философов. «Одни всё совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за всё подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать». Другие же, вступающие с ними в спор, «предусмотрительно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же... они ... называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением» (246 а-с).

«Приверженцы упомянутых учений, как кажется, смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал. Впрочем, вероятно, это не только так кажется, но и на самом деле подобный взгляд утверждается этим учением» (891 с). Основная ошибка, способствующая отрицанию бытия богов, состоит в том, что подобные учения «объявляют то, что служит причиной возникновения и гибели всех вещей (т.е. идеальное начало. — М. Г.), не первичным, а возникшим позднее; то же, что на самом деле возникло позднее (т.е. материальные стихии. — М. Г.), они объявляют первичным. Отсюда и происходят их заблуждения относительно истинной сущности богов» (891 е).

Соответственно, для доказательства бытия богов, как полагает Платон, необходимо обосновать первичность именно идеального («души») и производность от него всего материального, телесного. Таким образом, глубинная связь философского материализма с атеистическими выводами чрезвычайно остро осознаётся самим Платоном. Поэтому доказательство бытия богов связывается основоположником Академии с попыткой доказательства ошибочности материализма в целом.

Ради доказательства первичного онтологического статуса души с последующим обоснованием бытия богов Платон проводит исследование различных видов движения, т.е. прибегает к физико-космологической аргументации. Всего в ходе длительного рассмотрения Платоном выделяется 10 видов движения. Особое внимание Платона привлекает движение объекта на одном месте наподобие вращения волчка и колеса вокруг своей оси: «такое движение... служит источником всевозможных удивительных [явлений]: оно одновременно сообщает большим и малым кругам согласованные между собой медленность и скорость вращения» (893 сd). Перечислять все виды движения по классификации Платона в данной работе нет необходимости (они интересны в первую очередь для изучения физических воззрений главы Академии), остановимся лишь на последних 9-м и 10-м видах движения, которые выделяются самим Платоном и ставят в особенное положение.

Первое из них (9-е по списку Платона) то, которое может приводить в движение другие объекты, но не само себя: другое же (10-е), самое совершенное, способно приводить в движение не только прочие предметы, но и самое себя («движение, которое движет и само себя, и другие предметы и согласуется с любыми действиями и состояниями, подлинно именуют изменением и движением всего существующего; это движение мы обозначим, пожалуй, как десятый вид» (894 с). Данный вид движения, когда движущее способно двигать самое себя без какого-либо внешнего воздействия, объявляется высшим и самым совершенным.

Несмотря на то, что в платоновской классификации видов движения он стоит последним, на самом деле его следует считать первенствующим

как по времени, так и по его значению для космогонических процессов. Необходимо отыскать то, что могло бы впервые произвести движение. Ясно, что все виды движения, которые происходят от того, что их запускает некий другой объект, не подходят. Поэтому Платон и утверждает, что первое движение произвёл объект, который обладает свойством способности к самодвижению, поскольку прочие объекты не могли породить движения. Этот предмет должен привести в движение сам себя, а затем прочие объекты, которые как бы по цепочке стали передавать воздействие друг другу («Зато когда предмет движет сам себя и изменяет другой предмет, а этот другой — третий и так далее, то есть когда движение сообщается бесчисленному количеству предметов, то найдётся ли какое-нибудь иное начало движения всех этих предметов, кроме изменения этого движущего самого себя предмета?» (894 е – 895 а)). Этот объект не мог подвергнуться воздействию какого-либо предмета со стороны, поскольку движения ещё просто не существовало. «Следовательно, первоначально всех видов движения, первым зародившееся среди стоящих вещей и движимых, есть, по нашему признанию, самодвижущееся, наиболее древнее и сильное из всех изменений; а ту вещь, что изменяется под влиянием другой и затем приводит в движение другие вещи, мы признаем вторичной» (895 б).

После утверждения первичности всего самодвижущегося персонажи «Законов» отмечают, что обычно все приходящее в движение по внутренней причине, а не от внешнего воздействия можно назвать живым. Именно способность к самодвижению считалась в античной науке и философии необходимым признаком живого, отличающим его от неживого. Итак, всё самодвижущееся является живым и в начале всякого возникновения находится исключительно живое. Однако всё живое является таковым, лишь поскольку обладает душой (895 с). Поэтому первичным будет являться нечто живое и одушевленное. Афинянин из «Законов» рассуждает следующим образом: «Каково же определение того, чему имя «душа»? Разве существует какое-либо другое определение, кроме только что данного: «душа — это движение, способное двигать само себя?» (896 а). Но душа как таковая нематериальна и она оказывается самодвижущимся началом, движущей все прочие предметы и стихии: «душа есть то самое, что первое возникновение и движение вещей существующих, бывших и будущих, а равным образом и всего того, что этому противоположно — коль скоро выяснилось, что она — причина изменения и всяческого движения всех вещей?» (там же). Таким образом, как верил Платон, он доказал, что душа как идеальное начало старше и первичнее всех вещей, материальных стихий и объектов.

Из того, что душа (и идеальное в целом) оказалось первичнее, старше материальных тел, согласно Платону, вытекает и тезис о том, что душа как первенствующее должна властвовать, в то время как тело должно подчиняться душе. Также и все обычно присущие душе качества и состояния

(желания, умозаключения, память, заботы и пр.) существуют прежде нежели такие исключительно телесные характеристики как длина, ширина, толщина, сила и пр., которые к самой душе неприменимы (896 d). Таким образом, душа оказывается верховной причиной блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и прочего, относящегося к нравственным качествам человека. Но, кроме того, душа правит всем существующим, в первую очередь мирозданием вообще, причём Афинянин высказывает предположение, что душ, правящих миром, может существовать не одна, но несколько, как минимум две. Каждая из мировых душ «правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть. Правит она и с помощью всех родственных этим и первоначальных движений, которые в свою очередь вызывают вторичные движения тел... Пользуясь всем этим, душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный ум, пестует всё и ведет к истине и блаженству» (896 e – 897 a).

Само совершенство космоса свидетельствует о том, что попечение над ним осуществляет благая душа, которая направляет его по наилучшему пути («такое круговращение — дело души, обладающей всяческой добродетелью, одна ли есть такая душа или, быть может, их несколько» (898 c)). Души вращают не только космос в целом, но и каждое небесное тело в отдельности — Солнце, Луну и звёзды. Причём, душа вследствие своей нематериальности незаметна чувствам. Как у любого живого существа, мы видим лишь тело, но не замечаем нашими чувствами его души, так и применительно к небесным телам: мы видим только тело Солнца, но отнюдь не приводящую его в движение душу. «Существует полная возможность считать, что род этот по своей природе совершенно не может быть воспринят никакими нашими телесными ощущениями и что он лишь умопостижаем» (898 de). Однако из того, что мы не можем ощущать душу нашими чувствами, ещё не следует, что её не существует. Так же и с богами, надо признавать их существующими и познавать их разумом, даже если они открыто не являются чувственному познанию.

Платон приходит к выводу, что обнаруженные им в ходе цепочки рассуждений души, управляющие небесными телами, руководящие их правильными, вечно повторяющимися движениями, следует почитать выше самих видимых нам небесных тел, и признавать их богами. «Ввиду того, что душа или души оказались причиной всего этого (т.е. существования небесных тел, порядка и гармонии космоса и пр. — М.Г.) и к тому же они обладают всеми нравственными совершенствами, мы признаём их богами, всё равно, пребывают ли они, как живые существа, в телах или ещё где-то и другим способом управляют небом. Найдётся ли человек, который, согласившись с этим, стал бы отрицать, что «всё полно богов»?»

(899 b). На этом Афинянин и его собеседники заканчивают доказательство бытия богов, считая его убедительным и неопровержимым.

Разумеется, с подобным доказательством согласиться трудно. В частности, оно содержит некоторые произвольные допущения; например, о невозможности самодвижения материальных тел (движение в силу изменения их внутренней структуры, которое тоже происходит изнутри). Как известно, именно отрицание возможности самодвижения материи, и более того, отрицание присущности материи движения как неотъемлемого её атрибута, продолжало удерживать Бога и Божественные причины в физической картине мира вплоть до середины XVIII века (до французских материалистов-просветителей П. Гольбаха, Д. Дидро и пр.).

Следует сказать, что Афинянин из «Законов», которому приписывается Платоном это доказательство, весьма произвольно вводит в ход своей аргументации богов, в нужный для себя момент, не давая при этом предварительного определения божества. Он неожиданно (в качестве своеобразного “*deus ex machina*”) объявляет без достаточных, на наш взгляд, оснований богами души, которые присущи небесным телам и управляют ими, а также космосом в целом.

Итак, что же можно сказать о таких богах? Несомненно, это политеизм, поскольку подчёркивается множество имеющихся богов, а также то, что они соответствуют определённым явлениям природы, руководя ими. Таким образом, позиционируя множественность и натуралистичность богов, Платон остается в рамках античной религиозной традиции. Однако подобные боги Платона напрочь лишены какого-либо телесного антропоморфизма, не похожи ни на одно человеческое и тем более животное существо. Остатки ментального антропоморфизма можно заметить в том, что боги-души мыслят и управляют; скорее всего, Платон судил об этом по аналогии с действиями, свойственными человеку. К рассмотрению затронутых в приведенном доказательстве бытия богов вопросов о мировой душе и мировом уме² мы вернемся в разделе о космогоническом и космологическом аспектах философской теологии Платона.

Доказав бытие богов и опровергнув тем самым атеизм, Афинянин и его собеседники обращаются к критике других обозначенных прежде в качестве нечестивых учений о богах. Они подчёркивают их опасность, состоящую в том, что эти учения менее радикальны и экстравагантны чем откровенное неверие в богов, а вследствие этого шире распространены и прочнее укоренены в душах людей. Собеседники в «Законах» подчёркивают, что большинство людей, в молодости отрицавших бытие богов, в зрелые годы уже отказываются от атеизма. Остальные же превратные

² Одной из основ благочестия собеседники в «Законах» считают признание того, что в небесных телах, прежде всего в звёздах, пребывает «ум всего существующего», придающий движениям небесных светил правильность и постоянство (967 de).

мнения о богах (учение о невмешательстве богов в земные дела; представление о том, что гнев богов можно смягчить жертвами и пр.) могут удерживаться в невежественных и нечестивых душах многих людей вплоть до самой смерти (888 с).

Афинянин и его собеседники приступают к критике неучастия богов в земных и, суживая поле рассмотрения, человеческих делах. Сторонники этой точки зрения утверждают, что боги в силу своего совершенства вечно блаженны и поэтому ничем не интересуются, не вмешиваются в ход процессов в мироздании. Из современников Платона мы не можем назвать мыслителей, придерживавшихся подобных в некотором роде «деистических» взглядов³, но скорее всего, эти воззрения были всё-таки распространены настолько, что Платон вынужден был уделить значительное место их критике.

Платон полагает, что причиной распространенности таких взглядов о богах может служить преуспеяние несправедливых, аморальных и нечестивых людей; это приводит к мысли о том, что боги не пекутся о торжестве блага и справедливости и не наказывают дурных людей. Соответственно, многие могут перестать вести добродетельный образ жизни, поскольку уже не будут бояться наказания за свершённые преступления. В свою очередь это ставит под угрозу соблюдение порядка в основываемом Афинянином государстве. Поэтому актуальным является опровержение и показ несостоятельности такого представления о богах как вечно блаженных и не интересующихся земными делами существах.

Исходить следует из тезиса о том, что «боги всеблаг и, значит, им в высшей степени свойственно иметь попечение обо всём» (900 d), как великом так и малом. Чувствуется, что блаженство богов заключается отнюдь не в полной отрешённости и самонаслаждении собственными совершенствами (как это позднее будет утверждаться у эпикурейцев и в учении других эллинистических школ), а в полноте их познания идей, в проявлении в них истинной жизни, независимой от тела, всезнании и активной деятельности, что и было главной ценностью для греков классического полисного периода.

Боги обладают всеми возможными добродетелями, к порокам же не причастны ни в малейшей степени. Небрежение чем-либо, праздность и изнеженность всеми разумными людьми относятся к порокам, но не к добродетелям; это «удел трутней, лишённых жала», а отнюдь не совершенных добродетелями богов. Эти качества, напротив, ненавистны богам и они им не могут быть свойственны (900 а). Поэтому богам подобает постоянно действовать и непрерывно заботиться как о мироздании в целом, так и о благе каждой его части даже мельчайшей и пренебрегаемой самим человеком.

³ Позднее такие взгляды о блаженстве богов и их невмешательстве в земные и человеческие дела проповедовались и обосновывались эпикурейцами.

Боги могли бы пренебрегать заботой о малом или, полагая, что оно неважно для блага целого или в силу своей нерадивости и изнеженности, или, наконец, если бог не способен об этом заботиться по своим силам. Однако ни один из перечисленных вариантов не является применительно к богу удовлетворительным. Боги всемогущи и всезнающи, от них ничего не может укрыться, а в качестве всемогущих, они могут делать все, что доступно смертным или бессмертным. Обвинить богов в том, что они небрегут миром вследствие своей слабости, невозможно (901 d). Делать что-либо должное нерадиво, неохотно или по причине трусости они также не могут. Остаётся пока не опровергнутым лишь предположение о том, что боги могут пренебрегать малым вследствие того, что считают его незначительным для судеб целого.

Однако затем Афинянином и его собеседниками доказывается, что попечение о малом следует считать чрезвычайно важным для блага целого. Персонажи «Законов» обосновывают это, ссылаясь на примеры из житейской практики. Если врачу будет поручено лечение, а он станет исцелять только организм в целом, пренебрегая частностями, вряд ли больной будет вследствие такого лечения чувствовать себя хорошо: «Точно так же ни у кормчих, ни у военачальников, ни у домохозяев, ни у каких бы то ни было государственных деятелей, вообще ни у кого из подобного рода людей не окажется ничего великого или многого, если они пренебрегут малым и незначительным... Не будем же считать, будто бог стоит ниже смертных мастеров, которые, чем они лучше, тем более тщательно и совершенно, с помощью одного только искусства, выполняют и малые, и большие свойственные им работы. Неужели же бог, существо мудрейшее, желая и имея возможность заботиться о малом, вовсе о нём не печётся наподобие человека праздного или труса, падающего духом при виде трудностей» (902 de).

Попечение же о малом, осуществляемое богами, всегда направляется к благу целого. Любая, даже кажущаяся ничтожной и незначительной часть обретает смысл своего существования только в целом и служит его благу. Вся философия Платона пронизана подобными холистическими интенциями. Афинянин в «Законах», выражая точку зрения самого Платона, говорит, обращаясь к воображаемому оппоненту, не верящему в попечение богов о земных делах: «Тот, кто заботится обо всём, устроил всё, имея в виду спасение и добродетель целого, причём по возможности каждая часть испытывает или совершает то, что ей надлежит. Над каждой из этих частей вплоть до наименьших, поставлен правитель⁴, ведающий мельчай-

⁴ С этим утверждением Платона фактически смыкается пожелание, чтобы в основываемом в «Законах» государстве ни один человек не оставался без начальника, строго следящего за каждым шагом подчиненного (942 ab). Аналогия между устройством мироздания, в котором все тела и частицы подчиняются попечению богов, и устройством государства становится весьма показательной.

шими проявлениями всех состояний и действий, всё это направлено к определённой конечной цели. Одной из таких частиц являешься и ты, пусть чрезвычайно малой, жалкий человек, и ты влечёшься, постоянно имея перед глазами целое. Ты и не замечаешь, что всё, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем, чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а наоборот, ты ради него» (903 bc). Общий замысел божественного промысла не ведом отдельному человеку, и он не вправе упрекать небожителей за то, что они пренебрегают его личным благом как единичного субъекта.

Боги следят за каждым поступком людей и соблюдением ими норм справедливости и благочестия, готовя им наказание в загробной жизни. Порочные люди, даже добившиеся успеха в жизни, как убеждает платоновский Афинянин, всё равно получают по заслугам и понесут наказание. Поэтому их видимое благополучие в земной жизни нельзя приводить как довод в защиту того, что боги не интересуются земными делами. Итак, Афинянин и его собеседники считают, что доказали то, что боги не оставляют своим попечением всё, происходящее в мире, и то, что жизнь каждого человека зависит от того, насколько он привержен соблюдению заповеданных богами законов, по которым следует судить о справедливости и прочих добродетелях.

Осталось, как считает Платон, показать несостоятельность третьего учения, которое подталкивает людей к нечестивым мыслям и поступкам, а именно мнения о том, что богов можно склонить на свою сторону молитвами, обильными жертвами и подношениями. Безнравственные люди верят в это, полагая, что даже если боги и знают об их прегрешениях и несправедливой жизни, их в любой момент можно задобрить и отвлечь от себя их гнев. Доказать несовместимость подобных представлений о богах с их истинной добродетельной сущностью не составляет большого труда.

Сами боги в высшей степени добродетельны, люди причастны лишь малой части добродетелей, имеющих у богов. Естественно, боги ни в чём не нуждаются, чужды корыстолюбия, и поэтому их невозможно задобрить какими-либо дарами или обильными жертвами. Если бы происходило наоборот, боги вели бы себя несправедливо, но это ни в коем случае не свойственно богам. Если бы подкупленные щедрыми дарами боги отменяли свои решения и не приводили бы в исполнение заслуженные грешниками кары, они уподобились бы сторожевым собакам, которые пустили бы волкам убивать охраняемый ими скот в надежде на то, что хищники позволят и им полакомиться мясом (906 d) или уподобились бы возницам на спортивных состязаниях, которые, будучи подкупленными, уступают победу своим соперникам (906 e). Даже мыслить подобное о богах нечестиво. Боги являются величайшими и неподкупными стражами справедливости, и они не могут принимать решения, направленные на оправдание действительно виновных и совершивших прегрешения людей. Надежды

несправедливых людей избежать грядущей кары с помощью жертвоприношений совершенно беспочвенны, к их мольбам боги, неумолимо наказывающие за отход от справедливости, не будут благосклонны, сколько бы жертв в их честь ни было принесено.

Отметим, что констатация неумолимости богов по отношению к несправедливым людям и преступившим божественную волю вообще в корне не меняет мотивацию к принесению жертв богам и молитв, адресованных им. Жертвы и молитвы, дары, оставляемые в храмах, ни в коем случае не должны исходить из корысти и желания как-то задобрить богов и повлиять на ход божественного промысла о мире. Истинной причиной, заставляющей людей совершать богам поклонение, должно являться безусловное, незаинтересованное почитание справедливости, мудрости, величия и прочих качеств, свойственных богам. Впрочем, как мы увидим в дальнейшем, все обряды и ритуалы, связанные с поклонением богам в государстве Платона строго регламентированы и регулируются законодателями-философами.

Ещё одним нечестивым представлением, которое может привести к неправильному учению о богах, следует считать воззрение о том, что от богов может исходить как добро, так и зло, а также вообще о том, что боги могут причинить человеку зло. Платон утверждает, что боги, являясь сами воплощенным добром, благом, не могут быть причиной зла. Это утверждение Платон защищает во II книге «Государства», опровергая ходячие представления о богах как причине случающихся с людьми несчастий. В этом состоит формулируемая Платоном теодицея⁵ — пожалуй, первая развёрнутая теодицея в истории западной философии.

Об истинном боге (если отбросить во многом ложные мифические сказания) можно утверждать только то, что он благ по своему существу и ни в малейшей мере не причастен злу. Однако никакое благо вредоносным быть не может, от него может исходить исключительно лишь добро (379 b). Следовательно, боги не могут быть причиной зла в мире или источником злосчастий человека: «Значит, и бог, раз он благ, не может быть причиной всего, вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногих вещей, созданных им для людей, а ко многому он не имеет отношения: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (379 c). Итак, боги являются источником лишь блага, в зле же виноват прежде всего сам человек⁶, когда он отступает от установлен-

⁵ Теодицея (буквально «оправдание Бога») — принятое в религиозной и философской литературе доказательство благодати Бога (богов) и отрицание Его вины в существовании в мире зла.

⁶ «Если же, напротив, дело идёт к худшему, то здесь приходится винить не божественную природу, а человеческую, которая несправедливо распределяет свои жизненные блага» (Законы, 979 b).

ных богами требований, за что и должен будет понести наказание. Кроме того, боги не могут побуждать людей свершать несправедливые поступки, советовать нарушать заключённые договоры и данные клятвы.

За приверженность неправильным воззрениям о богах как источнике в равной мере и добра и зла Платон критикует Гомера, считая глубоко ошибочными принадлежащие ему строки, в которых утверждается, что у Зевса имеются два сосуда, в одном из которых находится благое, а в другом — злое: «и кому Зевс дает, смешав, из обоих, тот

В жизни своей переменен то горе находит, то радость,
а кому, не смешав, только из второго сосуда, то
Бешеный голод его по земле божественной гонит» (379 d).

Если же мы видим, что как бы по вине богов некоторые люди претерпевают бедствия, это Платон предлагает рассматривать не как зло, а как наказание за отступление от справедливости или желание вразумить и направить людей на истинный путь. То, что кажется неразумным, непосвященным в высший замысел богов людям злом, на самом деле будет для них благом, т.е. тем, что направлено на спасение их души даже путём претерпевания несчастий и страдания. Так, повествуя о бедствиях мифологических персонажей, которые на них насланы богами, необходимо всегда вскрывать истинный смысл действий богов, «и утверждать, что бог вершит лишь справедливое и благое, а кара, постигающая этих людей, им же на пользу. Но нельзя позволить утверждать поэту, будто они бедствуют, подвергаясь наказанию, а тот, от кого это зависит, — бог» (380 ab). Следует говорить, что наказываемые нуждались в каре, и что бедствиям подвергаются лишь порочные люди, которые из страданий должны извлечь пользу для себя. Кроме того, платоновская теодицея исходит опять же из приятия целостности мироздания, в котором кажущееся злом на самом деле служит благу и является неотъемлемой частью целого, без представляющегося нам злом мир был бы менее совершенен и прекрасен. Однако несовершенный человеческий разум далеко не всегда способен постичь глубину замысла богов. Итак, ложными, неприемлемыми и самопротиворечивыми объявляются Платоном любые утверждения о том, что боги, будучи сами по себе абсолютно благими, могут рассматриваться как источник зла для людей и всего прочего в мире.

2. Критика мифологии

Одной из сторон борьбы Платона против неверных, по его мнению, представлений о богах является критика им традиционной мифологии, далёкой от познания истинной сущности богов и ведущей к крайне нечестивым выводам. В критике распространенных среди эллинов мифов Платон

не менее резок, чем в отрицании атеизма. Многие мифологические представления о богах развенчиваются Платоном и объявляются результатом произвольной поэтической выдумки, оказывающей чрезвычайно вредное воздействие на души людей и способствующей оправданию пороков, безнравственности и невоздержности. Рассказываемые певцами и поэтами мифы соединяют в себе незначительный элемент истины с множеством ложных воззрений и домыслов. Платон устами Сократа в «Государстве» так высказывается о мифах: «Они, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина» (377 а). В «Законах» Афинянин говорит о распространенных мифах: «Я по крайней мере никогда не похвалил бы их, говоря, что они полезны и способствуют попечению о родителях и их почитанию или что в них рассказывается полностью правдивая быль» (886 с). Большинство из принятых в эллинской культуре мифов Платон предлагает отбросить как вредные и не рассказывать их подрастающему поколению.

Главный порок традиционных мифов заключается в том, что они основываются на в корне неверных представлениях о богах как существах почти во всём подобных людям. Платон выступает, как и другие античные философы, против антропоморфизма в учении о богах. Богов нельзя ни в коем случае представлять по аналогии с любым смертным и несовершенным существом, в том числе и с человеком. Люди просто перенесли на небожителей черты своего физического и нравственного облика, что и привело к формированию того образа богов, который мы встречаем в народных и поэтических мифах. Эту восходящую к Ксенофану мысль Платон подробно развивает во II, III и X книгах «Государства», содержащих критику традиционной мифологии. В создании неправильных мифов о богах Платон в первую очередь обвиняет поэтов Гомера, Гесиода и других, которым была неведома истина. Они сочинили лживые и по своей сути нечестивые сказания о богах, которые и стали распространять среди людей. Благодаря несомненному поэтическому таланту этих творцов, созданные ими мифы стали популярны и заменили для эллинов истинное знание о богах⁷.

Боги, какими они изображаются в мифах и поэтических сочинениях, ни в малейшей степени не похожи на подлинных. Поэты зачастую подобны тем плохим художникам, у которых портреты выходят совершенно не похожими на облик тех, кого они рисуют (377 е).

Платона возмущает то, что боги в традиционных мифах выглядят абсолютно безнравственными, совершающими поступки, которые почти у

⁷ Платон, несомненно, высоко ценил поэтический талант Гомера, однако считал вредными многие повествующие о богах и героях фрагменты в его поэмах. Не случайно, если бы Гомер или подобный ему по таланту сказитель-азд, пришёл в идеальное государство, основываемое Платоном, его наградили бы за поэтический дар лавровым венком, но приказали бы немедленно покинуть государство, чтобы он не развращал умы граждан своими песнями, содержащими неправильные и неодобряемые философами-законодателями представления о богах.

всех людей считаются предосудительными, аморальными и преступными. Наиболее яркий пример этого — оскпление Кроносом своего отца Урана и свержение его с престола, а также последующее поглощение им своих собственных сыновей и дочерей. Сказания о Кроносе платоновский Сократ считает необходимым запретить или рассказывать только втайне уже подросткам: «О делах же Кроноса, ... даже если бы это было правдой, я не считал бы нужным так запросто рассказывать тем, кто ещё неразумен и молод, — гораздо лучше обходить это молчанием, а если уж и нужно почему-либо рассказать, так пусть лишь весьма немногие выслушают это втайне и при этом принесут в жертву не поросёнка, но что-то большое и труднодоступное, чтобы рассказ довелось услышать как можно меньшему числу людей» (378 а). Опасность усвоения слушателями мифа о Кроносе Платон видит в том, что он может служить оправданием насилия над родителями и неуважения к ним. Поэтому данный миф должен быть известен лишь немногим. Недопустимы также сказания о том, что на Геру наложил оковы её собственный сын; о том, что Гефест был сброшен с Олимпа Зевсом, когда бог кузнечного дела заступился за избиваемую мать и пр. (378 d).

Оскорбительны и несовместимы с истинным понятием божества придуманные поэтами мифы о том, что боги могут испытывать постыдные страсти и вожделения, гневаться, завидовать, прелюбодействовать и пр. Так, Платон с негодованием отвергает и считает чрезвычайно вредным для целей воспитания сказание о Зевсе, будто глава всех богов не мог уснуть от вожделения к Гере, или миф об Аресе и Афродите, застигнутых в момент прелюбодеяния мужем Киприды Гефестом (390 с). Всё это чуждо подлинному знанию о богах, являясь не проявлением благочестивого отношения к богам, а, наоборот, тяжким кощунством, и опять же содействует оправданию пороков и невоздержности.

Боги вообще не могут испытывать никаких чувств, тем более порочных и постыдных, унижающих небожителей. Платон упрекает Гомера за то, что боги у него изображаются скорбящими о павших и раненых на войне героях, которым боги сочувствуют: «Если и вообще нельзя так изображать богов, то какую же надо иметь дерзость, чтобы вывести величайшего из богов настолько непохожим на себя, что он говорит:

Горе! Любезного мужа, гонимого около града,
Видят очи мои, и болезнь проходит мне сердце (388 с).

Здесь опять же главное заблуждение поэтов-авторов мифов состоит в уподоблении богов людям и приписывании им человеческих чувств. Боги, согласно Платону, не могут не только печалиться, но и смеяться. Знаменитый гомерический смех, изображённый в поэмах великого слепого старца, также не соответствует истинному облику богов: «Нельзя допускать, что-

бы изображали как смех одолевает достойных людей и уж всего менее богов... Следовательно, мы не допустим и таких выражений Гомера о богах:

Смех несказанный воздвигли блаженные жители неба,
Видя, как с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится (389 а).

Кроме того, абсолютно ложными объявляются Платоном все мифы о том, как боги вступают в борьбу между собой, строят козни друг другу и пр. (378 b). Опять же имеется в виду в первую очередь Гомер, в «Илиаде» которого часть богов сочувствует ахейцам, а часть — троянцам, и боги вступают между собой в сражение на стороне того войска, которому они симпатизируют. Также Платон полагает, что «вовсе не следует излагать и расписывать битвы гигантов и разные другие многочисленные раздоры богов и героев с их родственниками и близкими» (378 b). Боги воплощают в себе абсолютные благо и справедливость, и поэтому, не могут враждовать друг с другом, поскольку истинное добро не заключает в себе противоречия. Представления о вражде богов между собой опять же являются следствием неверного уподобления богов людям и непонимания истинной сущности небожителей.

Поскольку от богов не может исходить зло, лживыми и кощунственными Платон считает все мифы, в которых изображается как боги или герои совершают злодеяния и преступления: «Мы ни в коем случае не поверим... будто Тесей, сын Посейдона, и Пирифой, сын Зевса, отваживались на ужасный разбой, да и вообще будто кто-либо из сыновей бога или героев дерзал на ужасные, нечестивые дела, которые теперь им ложно приписывают. Мало того: мы заставим поэтов утверждать, что либо эти поступки были совершены другими лицами, либо, если и ими, то что они не дети богов» (391 cd). Так, Платон отказывается верить в сказание о том, что врачеватель Асклепий, будучи сыном бога Аполлона, и позднее сам причисленный к богам, якобы, проявляя корыстолюбие, исцелял за плату неугодных богам людей. Отвергнув это сказание, платоновский Сократ говорит об Асклепии, что «если он был сыном бога, он... не должен был быть корыстолюбив, а если он корыстолюбив, он не был сыном бога» (408 с).

Еще одной чертой образов богов в античной мифологии, которая критикуется Платоном, выступает способность богов изменять свой облик, представая перед людьми в различных обликах (поэмы Гомера содержат множество случаев подобного превращения богов). Такие представления о богах объявляются Платоном опять же нелепыми и нечестивыми. Боги не могут никогда обманывать, в том числе и представая в облике, которым им не свойственен: «Бог есть нечто простое и оно менее всего отклоняется от своего вида» (380 d). Именно у Платона первого появляется представление о простоте бога как гаранте его изначальности и прочих качеств — вечности, неизменности, совершенства и пр. Эта мысль была впоследствии развита в патристической и схоластической христианской теологии.

Доказывая невозможность того, чтобы боги представляли перед людьми в различных меняющихся обликах, Платон рассуждает следующим образом. Если что-либо отходит от своего первоначального облика, это происходит или под воздействием внутренних изменений, или из-за внешнего влияния. Однако то, что находится в наилучшем состоянии (а боги таковы) не может изменяться под воздействием внутренних причин, поскольку это неизбежно будет изменение к худшему. А это недостойно богов и невозможно: «Значит, невозможно и то, чтобы бог пожелал изменять самого себя, но, очевидно, всякий бог, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным — насколько лишь это возможно, — пребывает попросту всегда в своей собственной форме» (381 с).

Под воздействием же внешних причин боги также не могут изменяться и принимать иной облик, поскольку в данном случае они окажутся подчинённым началом, над которым будет нечто более высокое. Тогда именно его следовало бы почитать божественным, а не то, что изменяется под его воздействием. То, что обладает совершенством, крепостью и прочими подобными качествами, не изменяется под действием внешних обстоятельств.

Вследствие приведенных выше доказательств оказываются совершенно неосновательными утверждения поэтов о том, что «Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных, входят в чужие жилища» (из Гомера). Также неверно сказание о Гере, которая будто бы превращается в жрицу, собирающую подаяние, и подобные им предания.

Остаётся возможным ещё вариант, по которому боги не изменяют собственно свой облик, но насылают на людей видения, из которых смертные и заключают, что столкнулись с кем-то из небожителей. Однако Платон и это также считал невозможным и нечестивым. Насылая колдовские видения на людей, боги вводили бы человека в обман, а обманывать несвойственно божественной природе («В боге не живёт лживый поэт» (382 d)). Боги ненавидят всякую ложь и поэтому не могут прибегать к ней.

Да и зачем богам прибегать ко лжи? Они не нуждаются ни в чём, поэтому не лгут ради того, чтобы что-то получить. Им нечего бояться, поэтому они не прибегают к лжи из страха. Также боги не могут сообщать что-либо ложное из-за неразумия или помешательства. Остаётся заключить, что боги вообще не прибегают к обману и лжи: «любому божественному началу ложь чужда. ... Значит, бог — это нечто вполне простое и правдивое на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне... Боги не колдуны, чтобы изменять свой вид и вводить нас в обман словом или делом» (382 е – 383 а). Поэтому Платон считает, что обманчивые сны, якобы посылаемые богами людям (часто описываемые поэтами, тем же Гомером) на самом деле от богов не исходят.

Также и принятые среди античной публики мифологические представления о загробном мире, Аиде, вызывают критику Платона. Поэтам

следует не порицать то, что они видят в Аиде, в том числе страдания, которым подвергаются там свершившие в земной жизни несправедливость люди, а наоборот, восхвалять то, что происходит в Аиде. Справедливые люди должны не бояться смерти и не скорбеть о скором её наступлении, несправедливые же и порочные должны страшиться загробных мучений, что должно уберечь их от свершения преступлений. Платон предлагает вычёркивать из поэм Гомера посвященные Аиду строки, которые не соответствуют подобным установкам: «Мы извиняемся перед Гомером и остальными поэтами — пусть они не сердятся, если мы вычеркнем эти и подобные им стихи, и не потому, что они непоэтичны и неприятны большинству слушателей, нет, наоборот: чем более они поэтичны, тем менее следует их слушать и детям и взрослым...» (387 b). Кроме того, Платон считал неприемлемым употребление каких-либо устрашающих эпитетов, характеризующих загробный мир. Как мы увидим в дальнейшем, Платон сформирует свои представления, в том числе и со значительным элементом осмысленной, рафинированной мифологии о загробном мире, которая должна была бы отражать истинные, по его мнению, воззрения о посмертном бытии души.

Итак, традиционную эллинскую народную и поэтическую мифологию Платон подверг чрезвычайно резкой и справедливой критике, обвиняя создателей мифов и сказаний в незнании истинной сущности богов, необоснованном приписывании им антропоморфного физического облика и человеческих черт характера. Получается, что творцы мифов переносят на высшие, бесконечно совершенные существа, характеристики присущие намного менее совершенным, ущербным по сравнению с богами существам — людям. Естественно, это не может не унижать богов и является на самом деле кощунством, которого неразумное большинство людей не замечает.

Отметим также, что критика Платоном мифологии разворачивается в контексте построения им в диалоге «Государство» идеального полиса. Платон устами Сократа постоянно обращает внимание на вредное влияние традиционных мифов, оказываемое на нравственность и душевное состояние людей. К этому приводит в первую очередь оправдание порочных страстей и поступков путём приписывания их богам из-за чего подобные преступные чувства и действия приобретают некую сакральность. Платон предлагает ради воспитательных целей запретить изображать положительных героев мифов и исторических сказаний (Ахилла и других) в состоянии скорби, подавленности и пр. Таким образом, вопрос ставится Платоном не только о ложности распространенных мифов, но и их непригодности для правильного воспитания граждан идеального государства. Одним из главных аргументов, используемых Платоном при оценке мифов, является их вредное воздействие на душевное здоровье и нравственность жителей конструируемого полиса, и прежде всего воинов-стражей.

Даже если изложенные в мифах события оказались бы правдой, необходимо законодательно запретить или строго ограничить их изложение (см. выше оценку мифов о Кроносе).

Однако Платон, критикуя традиционные мифы, не выступает против мифологии в целом. Она должна из поэтической стать философской, а сочинителями мифов должны выступать философы-законодатели. Поэты, если они и допускаются к творению мифов, должны действовать под строгим контролем со стороны правителей государства, т.е. философов, ведающих истину и заботящихся о воспитании лучших душевных качеств у жителей государства. Причём, Платон, признавая огромную роль мифологии в формировании характера людей, допускал возможность сочинения заведомо ложных мифов в благих целях созидания порядка в формируемом им полисе. В качестве такого искусственного мифа можно упомянуть приводимое в тексте «Государства» (414 d – 415 c) сказание о том, что боги якобы при созидании, вылепке душ людей примешали в них кому-то золото, кому-то серебро, а остальным — железо и медь. Это должно было убедить граждан идеального государства в изначальной обоснованности их деления на неравноценные по занимаемому ими в полисе положению группы (у философов-правителей души с примесью золота, у стражей — с примесью серебра, у ремесленников, торговцев и земледельцев — с примесями менее благородных металлов). Таким образом, инструментально-практическая функция мифа признается, обосновывается и реализуется Платоном, хотя бы в форме рекомендаций.

С некоторыми из созданных Платоном художественно-философских мифов мы познакомимся в дальнейшем. Они представляют собой чрезвычайные ценные в эстетическом плане произведения не только собственно философской мысли, но и литературного творчества.

Употребление термина «**миф**» в сочинениях Платона весьма широко. Этим словом он обозначает и чудесные рассказы, близкие к сказкам, и поэтические сказания и имеющие глубинное мировоззренческое содержание философские утверждения, выраженные в художественной форме. Несмотря на критику народной и поэтической мифологии отношение Платона к мифу и мифологии, проникнутым философским знанием, достаточно уважительное.

В мифе Платон видит приемлемую форму выражения глубинного подлинного знания о мире, с помощью которой следует сообщать истину в первую очередь малоискушенным в философии слушателям. В этом случае передаваемые истины приобретают сакральный характер и наделяются дополнительным авторитетом. Поэтому настоящий философ должен обладать и определенным художественным талантом, чтобы выражать свои воззрения как в полностью рационализированной логической форме, так и в виде искусно созданного с помощью воображения мифа (при конструировании которого фантазия обязательно должна быть проникнута ра-

зумом и подчинена ему). Применительно к подобным рационализированным мифам можно говорить уже о слиянии мифа и логоса, преодолении их противоположности на новой стадии развития как мифа, так и логического познания мира, которые мы находим в философии Платона и в самой художественной манере изложения его учения. Противоположность мифа и логоса оказывается в философии Платона не абсолютной, а всего лишь относительной; и миф и логос объединяются ради лучшего, более объёмного, познания мироздания.

И сам Платон как представитель объективного идеализма, т.е. направления в наибольшей степени близкого религиозно-мифологическому мировоззрению, почти постоянно использует различные мифологемы в ходе доказательств выдвигаемых тезисов. Мифологемами в данном случае называются такие положения, которые не носят характер логически доказанных утверждений, а являются предметом веры⁸. В диалоге «Законы» слово «миф» употребляется Платоном для обозначения божественных установлений, которые отражают закономерности процессов в мироздании, и должны стать основой для законодательного регулирования жизни людей. Не случайно именно этот поздний диалог содержит (в отличие от «Государства») почти только уважительные упоминания о мифах, в которых людям передаётся божественная воля о том, как им следует придерживаться лучшего в земной жизни. Таким образом, можно видеть, что миф и мифология имеют чрезвычайно большое значение для Платона в понимании им богов, космоса, бытия души, построения идеального государства и решения им прочих философских вопросов. Без неотъемлемо ей присущих элементов мифологии философия Платона уже была бы совершенно другой.

Мы рассмотрели, так сказать, негативную часть учения Платона о богах и религии, в которой он подвергал критике казавшиеся ему неправильными представления по религиозным и теологическим вопросам. Спектр этих критикуемых воззрений, как можно убедиться из рассмотренного выше, весьма широк — от неприкрытого атеизма вплоть до слепого следования народной религиозной традиции. Все эти крайности далеки от подлинного благочестия и истины в учении о богах. Параллельно Платон в целом ряде своих сочинений начинает построение и изложение собственного философского учения о богах. Следует сказать вновь, что у Платона нет единой работы, которая была бы посвящена исследованию религиозной и теологической проблематики, он касается этих вопросов почти в каждом из своих диалогов в большей или меньшей степени.

⁸ Например, как мифологемы вплетаются в ход доказательств бессмертия души в «Федоне», подробно рассказывается в комментариях к этому диалогу во 2 томе собрания сочинений Платона (Платон. Сочинения в 4-х тт., т.2, с. 423).

3. Религиозный аспект космологии и космогонии Платона

Античная философия характеризуется как основной своей чертой **космоцентризм** — т.е. представлением о первичности и универсализме космоса, включающем в свой состав всё существующее. Космос представлял в качестве всеобъемлющего целого, все части которого развиваются по присущим космосу законам. Напомним, что боги в доктрине космоцентризма у ранних греческих философов-физиков в большинстве случаев понимались в качестве стихий, включённых в круговорот цикла космических явлений, и рассматривались как подчиненные космической целостности, находясь в его власти под действием естественной необходимости.

В мировоззрении наставника Платона Сократа под влиянием общих этических интенций его философии, а также путём применения найденного им принципа телеологии (об этом мы писали в посвященной Сократу главе данной книги) космоцентризм обогащается и трансформируется. Это можно заметить, рассматривая высказываемые Сократом претензии к Анаксагору, содержащиеся в платоновском диалоге «Федон». Сократа уже не удовлетворяло исключительно каузальное, причинное объяснение, на котором сосредотачивались такие мыслители-«физики» как Анаксагор и Демокрит (хотя абдеритский мыслитель напрямую в текстах Платона не упоминается).

Сократ не нашёл в сочинениях Анаксагора ответы на интересующие его вопросы не просто об устройстве мира, а о ценностном аспекте устройства космоса; о том, почему космосу лучше быть устроенным именно так, а не иначе. Сократ в изложении Платона говорит: «И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше всего этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие» (Федон 97 с). Сократ сначала надеялся, что нашел в Анаксагоре учителя, который объяснил бы не только, является ли Земля плоской или круглой, но обязательно дал бы доказательство того, «что Земле лучше всего быть именно такой, а не какой-нибудь ещё». «И если он скажет, что Земля находится в центре [мира], объяснит, почему ей лучше быть в центре» (97 d). Исследуя устройство космоса и причин природных явлений, натурфилософ должен, как полагал Сократ, всегда иметь в виду итоговое, ценностное измерение всего происходящего в космосе, что и достигается путём применения телеологического подхода. По словам Сократа, определив причины каждого исследуемого природного явления и их совокупности, необходимо затем дать объяснение того «что всего лучше для каждого и в чём их общее благо» (98 b). На подобным образом поставленные вопросы натурфилософы-«физики» ответа не давали.

Соответственно, необходимо было построить учение о космосе, его возникновении и основных принципах устройства в соответствии с новым, более сложным и требовательным уровнем развития философских

знаний. За эту задачу и принялся Платон, формируя принципиально новую по преследуемым целям космологию и космогонию, учитывающую те установки, которые были заданы, но не реализованы Сократом.

Учение Платона о космосе и его возникновении оказалось непосредственно связано с его теорией идей, а также с интересующей нас тематикой философии религии и философской теологии. Необходимо отметить, что применяемый Платоном ценностно-телеологический подход в несравнимо большей степени привязывает космологию и космогонию к религиозно-телеологической проблематике, поскольку предполагает наличие не слепых действующих природных сил (стихий), а присутствие в мире одухотворённого разумного начала, которое устроило мир наилучшим образом и определило для каждой вещи подобающее ей положение в рамках целого. Использование телеологического подхода приводит к мысли о наличии первичного замысла о мироздании, который затем реализовался, итогом чего стало существование прекрасного и совершенного космоса. Соответственно, на основании представлений о целесообразности устройства космоса появляется убеждение в наличии творца и устроителя вселенной, благодаря замыслу и деятельности которого космос и является наилучшим из всего видимого. Именно таким образом возникает мысль о существовании бога, который был бы не результатом действия природных стихий и не их олицетворением, а был бы тем верховным началом, которое обусловило само наличие космоса и его основные характеристики. Т. е. новый взгляд на космос (природу в целом) должен был привести к принципиально иному пониманию божественного начала, нежели то, которое присутствовало в ранней эллинской натурфилософии.

Платон вслед за Сократом подчёркивал, что необходимо не ограничиваться поиском естественных причин происходящего в космосе, а непременно искать высшие, божественные причины, которые являются главными и руководят более низкими, естественными: «Поэтому должно различать два вида причин — необходимые и божественные — и отыскивать во всём причины второго рода, дабы стяжать через это для себя блаженную жизнь, насколько природа наша это допускает, а уже ради них нам следует заниматься и причинами первого рода» (Тимей 68 е – 69 а). Отметим, что природные причины мыслятся как выражение необходимости, неизбежности, в то время как божественные причины связываются со свободой, замыслом, возможной вариативностью его осуществления.

В наибольшей степени это относится к процитированному диалогу Платона «Тимей», который и посвящён исследованию происхождения и устройства космоса. Когда говорят о физических воззрениях Платона, как правило, обращаются именно к этому его произведению. Кроме того, данный диалог содержит чрезвычайно важные идеи в интересующем нас аспекте философии религии. Поэтому мы должны рассмотреть это произведение достаточно подробно.

Сюжетно диалог «Тимей» продолжает одно из важнейших сочинений Платона «Государство», действие его происходит на следующий день, после зафиксированной в «Государстве» беседы Сократа об идеальном полисе и воплощении в нём принципов справедливости. (В начале «Тимея» собеседники кратко повторяют те выводы, к которым они пришли в предшествующий день, когда говорили о правильно устроенном государстве.) Основной замысел Платона, видимо, заключался в том, чтобы показать, как идеальный полис будет соотноситься с идеально устроенным совершенным космосом, от которого и исходят законы, вводимые в таком государстве. Сам космос, как и идеальное государство, будет воплощением идеи Блага и справедливости. Основная и наиболее интересующая нас часть диалога занята речью пифагорейца Тимея, рассказывающего о происхождении и устройстве космоса, а также находящихся в его границах природных явлений. Очевидно, Тимей выражает точку зрения самого Платона, причём, в достаточно поздний период его философского творчества, когда на него усилилось влияние пифагореизма с его культом чисел, учением о метемпсихозе, космической гармонии и пр. Не случайно, если в «Государстве» Сократ выступал проводником идей Платона, то в «Тимее» эта роль отведена именно данному пифагорейцу, а Сократ почти никак себя не проявляет. Большая часть диалога собственно представляет лишь не прерываемый возражениями или замечаниями монолог Тимея.

Следует отметить, что Тимей, рассуждая о происхождении и устройстве космоса, постоянно делает оговорку, что всё выносимое им на суд собеседников, лишь вероятностные суждения за полную достоверность которых, точность и непротиворечивость он не ручается: «нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего» (29 cd).

Пифагорейцем ставится вопрос о том, существовал ли космос (небо) извечно, не имея начала своего возникновения, или он когда-то возник, произойдя от некоего начала (28 b). Поскольку космос является телесным и изменяющимся, зримым и осязаемым, его следует признать возникшим, т.к. всё, обладающее подобными характеристиками, оказывается именно возникшим и порожденным. Однако всё возникшее нуждается в какой-либо внешней причине своего появления и существования. Эту-то причину, благодаря которой космос возник и существует, следует обнаружить. «Космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин», — утверждает Платон устами Тимея. Так в сочинении Платона появляется термин, являющийся новаторским в античной философии вообще и чрезвычайно важным для философии религии данного мыслителя.

Слово «демиург» употреблялось еще до Платона в обыденной речи и в переводе означает «мастер», «ремесленник», «творец». Демиургами в доплатоновской традиции называли всех, кто свершал действия на пользу

обществу: ремесленников, врачей, должностных лиц и пр. Платон впервые придал этому слову философское и теологическое значение, назвав демиургом некое высшее существо, которое сотворило космос подобно тому, как мастер-ремесленник создает глиняный сосуд или сандалию. Вместе с образом бога-демиурга в теологию Платона, равно как и в античную философию в целом, входят значительные элементы учения о творении мира верховным божеством (*креационизм*), которых у предшествовавших Платону мыслителей — за исключением Сократа — не было. Итак, космос объявляется не появившимся случайно или в силу исключительно природной необходимости, а стал восприниматься как результат творения высшим существом, реализующим изначально ему присущие благость, разумность и творческие потенции. Всё это, повторим, было совершенно новым словом в античной философской и религиозной мысли.

Демиург мыслится Платоном в качестве вечного существа, не случайно о нем говорится как о «вечносущем боге» (34 b). О возникновении, рождении самого демиурга Платон даже не ставит вопроса, постулируя вечность верховного существа. Из качеств самого демиурга автором «Тимея» подчёркивается его благость (29 e), именно это присущее демиургу качество и сподвигло его на акт создания космоса. Демиург в описании Платона представляет собой космический разум, который обустроивает всё существующее в соответствии с порядком, имеющимся в нём самом. Платон не случайно употребляет выражение «ум-демиург» (47 e). Весь космос представляет собой результат творческой созидательной деятельности разумного мирового начала, воплощённого в демиурге. Поэтому и всё имеющееся в космосе проникнуто разумом и может быть познаваемо разумом. Таким образом, демиург Платона продолжает более последовательно ту традицию античной философской мысли, которая была заложена Гераклитом с его учением о правящем всем Логосе и Анаксагором с его учением о мировом уме (Нусе).

Демиург рисуется Платоном как существо, обладающее безграничными творческими потенциями, а также силой, которая способна, создав космос, привести мир в наивозможнейший для наиболее совершенного тела порядок. Демиург способен восхищаться результатом своего дела и испытывать удовлетворение от созерцания собственных творений. Платон пишет, что «Отец» (одно из наименований демиурга в «Тимее») «возрадовался», видя созданное им, и возликовал (37 c). Таким образом, демиург не чужд возвышенных эмоций, что придаёт его облику личностное измерение. Разумеется, хотя платоновский демиург лишен телесного сходства с человеком, всё-таки антропоморфизм в обрисовке «характера» Бога-творца прослеживается вполне явственно; он не был преодолен, да вряд ли и мог быть преодолен Платоном.

Создание космоса демиургом началось с его стремления в максимальной степени уподобить всё вокруг своей собственной благости и со-

вершенству. Как пишет Платон о демиурге: «Он был благ, а тот, кто благ, никогда и ни в каком деле не испытывает зависти. Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому. Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы всё было хорошо и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах» (29 е – 30 а). Вслед за этим демиург приступает к творению космоса как совершенного живого тела.

Итак, создателем космоса, первенствующей и вечной причиной его существования выступает в учении Платона демиург. Однако в «Тимее» ставится вопрос о том, на что взирал как на образец для воспроизведения демиург при творении космоса (28 b). Данный вопрос также свидетельствует об антропоморфном уподоблении деятельности демиурга труду простого ремесленника. Если последний, создавая вещь, например, тот же глиняный сосуд, творит его, мысленно созерцая идею сосуда, то и демиург, приступая к творению космоса, должен был взять что-то за образец, смотря на который он создавал бы космос.

Платон вводит понятие первообраза, который созерцал демиург, создавая мир. Этот первообраз обозначается греческим термином «парадейгма»⁹, который используется для указания на образец, согласно которому что-либо производится, создается. Первообраз принимает на себя функции объекта-модели, образца одного или (что чаще) многих моделируемых объектов. По сути, первообраз представляет собой царство идей во всей их совокупности, а создаваемый демиургом космос является телесно-материальной реализацией мира идей, заключаемого в первообразе. Причём, как замечает А. Ф. Лосев, первообраз в качестве модели «становится тем предметом для воспроизведения, который уже в самом себе содержит принципы своего осуществления и творческого воспроизведения»¹⁰.

Первообраз объявляется Платоном вечно существующим и неизменным подобно заключающимся в нем идеям. Он подчёркивает, что только если за образец берётся нечто неизменно сущее, а не преходящее и подвижное, весь результат созидания получается прекрасным; если же за парадейгму берется нечто возникшее и изменчивое, созданное Мастером было бы намного худшим (28 b). Платон отвечает на поставленный вопрос: «Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное... Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (29 а).

⁹ От этого слова происходит достаточно часто употребляющийся в современном русском языке термин «парадигма» в значении «общая идея», «совокупность основных положений» какой-либо теории. Вспомним также употребление термина «парадигма» в учении Т. Куна о развитии науки и научных революциях.

¹⁰ А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М. 1994, с. 553.

Первообраз вечен, в то время как созданный в соответствии с ним космос этой характеристикой уже не обладает: «ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как [отображение] возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени» (38 с). Причём, понятия «вечность» и «целокупное время» не являются тождественными, вечность существовала ещё тогда, когда времени не было¹¹.

Первообраз, скорее всего, может восприниматься не только как мир идей в их совокупности, но и как некое живое существо. В частности, космос, как пишет Платон, должен уподобиться «совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечносущей природе» (39 е). Но космос подражает именно первообразу. Поэтому можно говорить о том, что первообразу присущи также черты живого существа, однако нерождённого, исключительно духовного и вечного.

Итак, в «Тимее» Платона можно найти два начала, которые могут претендовать на звание божественных на основании вечности своего существования и нерождённости: демиург и идеальный первообраз космоса. Каково их соотношение, Платоном не разъясняется. Можно предположить в качестве варианта, что поскольку демиург отождествляется с космическим умом, идеи-первообразы уже содержатся в самом этом уме-демиурге. В таком случае первообразы составляют интеллектуально-понятийную сторону (в определенном смысле слова, «ипостась» божества), тогда как демиург — творчески-волевая его составляющая. В противном случае приходится постулировать наличие двух равноправных божественных начал, участвующих в творении космоса.

Однако существует третье вечное не рождённое начало, напрямую действовавшее в космогоническом процессе и в некотором смысле тоже, могущее претендовать на статус божественного. Это, как ни странно, материя, которая характеризуется Платоном в качестве «восприимчицы и как бы кормилицы всякого рождения» (49 а). Необходимо отметить, что Платон ничего не говорит о создании материи, поэтому можно заключить, что он считает это начало существующим так же вечно как существуют первообразы и демиург. Именно материю использует демиург для сотворения мира в качестве вещественного субстрата, из которого он изготавливает совершенное тело космоса. Из частиц материи создаются различные предметы. Причём, Платон употребляет сравнение с кусочками металла, бросаемыми в переплавку; каждый раз материя, оставаясь по сути той же самой, принимает новую форму. О материи Платон пишет следующее: «Вот так обстоит дело и с той природой, которая приемлет все тела. Её

¹¹ Следует учитывать, что Платон чётко различает время и вечность. Вечность является характеристикой неизменного, полного бытия, вечность никогда не возникла, а была всегда. Время же было создано демиургом вместе с творением небесных тел и вообще изменчивого, несовершенного бытия.

следует всегда именовать тождественной, ибо она никогда не выходит за пределы своих возможностей: всегда воспринимая всё, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в неё вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски, находясь в движении и меняя формы под действием того, что в неё входит, и потому кажется, будто она в разное время бывает разной; а входящие в неё и выходящие из неё вещи — это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом» (50 b–c).

Материя изначально чужда каким-либо формам, которые привносятся в неё извне: «Начало, которому предстояло вобрать в себя все роды вещей, само должно было быть лишено каких-либо форм» (50 e). Платон сравнивает это с тем, что при изготовлении благовоний сосуд, их вмещающий, должен быть лишен каких-либо собственных запахов. Таким образом, существующая материя обозначается как «незримый, бесформенный и всевосприимлющий вид, чрезвычайно странным путём, участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый» (51 ab). При создании космоса демиург с помощью образов и чисел упорядочил четыре материальные стихии (вода, воздух, земля, огонь). В результате они «были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству» (53 b) и стали правильными телами, которые в стереометрии до сих пор называются «платоновскими».

Соответственно, можно сказать, что говорить об абсолютно проведенном в «Тимее» Платона креационизме невозможно в силу того, что материя выступает в качестве со-вечного богу-демиургу и миру первообразов начала¹²; у Платона нет позднейшего последовательного религиозного креационизма, утверждающего творение мира из ничто. Космос, согласно Платону создаётся из имеющегося независимо от желания и творческих сил демиурга вечно существующего материального начала. Также невозможно говорить о последовательном монотеизме Платона, хотя тенденция к этому, несомненно, в «Тимее» прослеживается.

В целом Платон не вышел из рамок господствовавшего в Античности представления о создании космоса путём не собственно творения (как это стало утверждаться в позднейших монотеистических религиях), а приведения в порядок, придания как можно более совершенной формы тому изначальному материалу, который уже наличествовал, но в неупорядоченном, хаотическом состоянии.

¹² Это хорошо было подмечено Диогеном Лаэртием, который писал о Платоне: «Он заявлял, что есть два начала всего — Бог и вещество (Бога он также называет умом и причиной). Вещество бесфигурно и беспредельно; из него рождается сложное. Некогда оно было в нестройном движении, но Бог (говорит Платон), полагая, что строй лучше нестроения, свёл вещество в единое место, и эта сущность обратилась в четыре первоосновы — огонь, воду, воздух, землю, — а из них возник мир и всё, что в мире» (Диог., III, 69–70).

Платоновский демиург не творит космос из ничто, а создает космос из существующей материи, оформляя её. Об этом пишет Платон в следующем фрагменте: «однако они (природные стихии. — *М. Г.*) пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, чего ещё не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением» (53 b). В другом фрагменте Платон пишет о том, что изначально вещи являли собой пример полной неупорядоченности, «и только бог привёл каждую из них к согласию с самой собою и со всеми другими вещами во всех отношениях, в каких только они могли быть причастны соотносительности и соразмерности. ... Бог всё это упорядочил, а затем составил из этого нашу Вселенную» (69 b). Итак, платоновский демиург ни в коем случае является не творцом, а в первую очередь верховным мастером, придающим совершенную форму имеющейся материи, созидая тело космоса.

Характерно, что описание Платоном действий демиурга при созидании мира характеризует их как действия именно ремесленника, мастера, производящего определённые операции над материей, изготавливая некий объект, пусть и в наибольшей степени совершенный. Иудео-христианский Бог создает мир из ничто исключительно при помощи действия своего слова, он не нуждается в свершении каких-либо других операций, которые хоть как-то походили бы на материальные действия. Платоновский демиург не таков. Созидание им космоса описывается Платоном как действия, имеющие непосредственное сходство с операциями обычного ремесленника. Достаточно для иллюстрации этого привести небольшой отрывок из «Тимея», повествующий о создании космоса демиургом: «Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест-накрест наподобие буквы X и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения» (36 bc). При чтении этих строк так и представляется ремесленник в мастерской, изготавливающий «в поте лица своего» некую вещь. Разумеется, такая детализация, без которой Платон, возможно, не мыслит деятельность демиурга, снижает образ создателя мира, делая этот образ «земным» и «человечным», в чём опять же можно увидеть проявление антропоморфизма в описании платоновского демиурга.

Итак, демиург творит космос из материи и некоей смеси частиц, которая была израсходована до конца, поэтому материала для создания нового космоса у демиурга уже не оказалось (повторим: «из ничто» создать что-либо он не может). Этим в частности, объясняется убеждение Платона в единственности существующего космоса. Ещё одним аргументом в пользу этого Платон выдвигает рассуждение о том, что космос создан по

образцу первообраза в наиболее совершенной форме. Такой космос не допускает существования наряду с собой чего-то иного, второго космоса. Поэтому созданный демиургом космос является единственным (31 ab). В «Тимее» содержится указание на то, что демиург (и только он!) может уничтожить космос; Платон утверждает, что самотождественность космоса устранить «не может никто, кроме лишь того, кто сам его сплотил» (32 с).

Одним из важнейших моментов создания космоса Платон считает творение демиургом мировой (космической) души. Душу верховное божество создает прежде тела, поскольку именно душа должна стать начальствующим и важнейшим по отношению ко всему телесному началом: «бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела» (34 с). Бог-созидатель «устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную» (30 b). Мировую душу демиург расположил в центре космического тела, «откуда распространил её по всему протяжению и в придачу облёк ею тело извне» (34 b). Так, по уверению платоновского Тимея, было создано небо, на котором позже были расположены планеты и звёзды. Можно утверждать, что хотя основное местопребывание космической души находится в центре мироздания, однако ею пронизывается в той или иной степени все тело космоса. Именно космическая душа осуществляет руководство правильными движениями небесных светил.

Платон подробно с использованием числовых соотношений повествует о творении души из различных оказавшихся в распоряжении демиурга начал. Каждая из образующих космическую душу частей, как указывает Платон, являет собой смесь тождественного, иного и сущности (35 b). «И вот душа, простёртая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена» (36 e). В отличие от тела космоса душа космоса является невидимой и умопостигаемой, и «как причастная рассуждению и гармонии, рождённая совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего (т.е. демиургом. — М. Г.), она сама совершеннее всего рождённого (37 а).

Наряду с космической душой в мире существует космический Ум, придающий порядок и разумность всему существующему. Мировой Ум считается тем, что управляет ходом процессов в мироздании. В диалоге «Филеб» Ум называется Платоном «царем неба и земли» (28 с); «целым правит ... ум и некое изумительное, всюду вносящее лад разумение» (28 d); «над светилами и прочими телами господствует всё упорядочивающий ум» («Законы», 966 e). Космический ум мы не можем увидеть обычным зрением, о его наличии можно судить, лишь наблюдая правильность небесных явлений и делая выводы из созерцания порядка и гармонии космоса (там же, 897 de). Рационализм, свойственный философии Платона, отчётливо проявляется и в его космологическом учении. Причём,

этот рационализм органично смешивается с неотъемлемыми в философии Платона элементами мистики и религиозно-мифологического мировоззрения. Ум представляет собой божественное начало, связанное с создателем космоса демиургом, хотя вопрос о полном отождествлении космического Ума с демиургом является открытым.

В «Законах» Платон рассуждает о движении, которое может быть свойственно мировому Уму. Космический Ум обладает самым совершенным из видов движения, а именно движением, «которое совершается на одном месте, по необходимости всегда происходит вокруг какого-то центра, как некое подражание волчку. Оно-то, насколько это только возможно, во всех отношениях подобно и всего более близко к кругообращению Ума ... Оба, и разум и совершающееся на одном месте движение, движутся наподобие выточенного волчка тождественным образом, на одном и том же месте, вокруг одного и того [центра], постоянно сохраняя по отношению к одному и тому же одинаковый порядок и строй» (898 ab). Именно такое движение представлялось Платону и многим другим античным философам наиболее совершенным и божественным¹³. Движение, которым обладает космический Ум, присуще также и небесным светилам, что должно подчеркнуть их разумную природу.

После творения вечной и неизменной космической души демиург приступает к творению времени как меры изменчивого и преходящего, несовершенного мира. Время «родилось из разума и мысли бога» (38 c). Однако для того, чтобы определять время, возникают Солнце, Луна и планеты: «Сотворив одно за другим их тела, бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение иного» (там же). «Для того, чтобы была дана некая точная мера соотношений медленности и быстроты, ... бог на второй от Земли окружности возжёт свет, который ныне мы называем Солнцем, дабы он осветил возможно дальше всё небо, а все живые существа, которым это подобает, стали бы причастны числу, научаясь ему из вращения тождественного и подобного» (39 b). На примере приведенной цитаты вполне заметна телеологическая установка рассуждений Платона, проявляющаяся при реконструкции им картины космогонического процесса. Всё созданное демиургом предназначено для какой-либо благой цели и эта цель, а не причинность в первую очередь определяет бытие объектов мироздания.

Вслед за созданием планетной системы («блуждающих звезд») демиург приступает к творению более совершенных — неподвижных звёзд, которые объявляются Платоном божественными и прямо называются им богами. «Идею божественного рода бог в большей части образовал из огня, дабы она являла взору высшую блистательность и красоту, сотворил её безупречно округлой, уподобляя Вселенной, и отвёл ей место при высшем

¹³ В дальнейшем мы увидим, как представлял себе движение мирового Ума Аристотель.

разумении, велел следовать за этим последним; притом он распределил этот род кругом по всему небу, всё его изукрасив и тем создав истинный космос¹⁴. Из движений он даровал каждому [богу] (т.е. звезде. — М. Г.) по два: во-первых, единообразное движение на одном и том же месте, дабы о тождественном они мыслили всегда тождественно, а во-вторых, поступательное движение, дабы они были подчинены круговращению тождественного и подобного» (40 ab). Так были демиургом созданы «неподвижные» звёзды, представляющие собой, согласно Платону, «вечносущие божественные существа, которые всегда тождественно и единообразно вращаются в одном и том же месте» (40 b). Эти божественные небесные существа движутся в правильном и совершенном ритме, образуя величественный хоровод светил.

В «Послезаконии» устами Афинянина Платон называет звёзды «божественным родом» живых существ, состоящим из огня. Звёздам «уделено прекраснейшее тело и блаженнейшая и наилучшая душа». Далее он пишет, что звёзды должны считаться неуничтожимыми, бессмертными и «в силу необходимости во всех отношениях божественными» либо звёзды могут иметь долгую жизнь, «достаточную для своего существования», так что звёзды не нуждаются в её продлении (981 e – 982 a). Платон указывает, что существует два рода видимых живых существ, один из них состоит из огня (это и есть божественные существа — небесные тела и почитаемые традиционные боги), другой же — состоящий из земли (растения, животные и люди). Именно огненная природа обеспечивает существам первого рода, т.е. богам, чёткую правильность движений, в то время как существа, образованные из земли совершают только несовершенные, беспорядочные движения. (Очевидно, идея о связи разумности, правильности и совершенства с огненной природой возникла не без влияния философии Гераклита.) Именно в звёздных телах, как полагает Платон, пребывает ум всего существующего (Законы; 967 de).

Правильные движения, свершаемые божественными небесными телами, свидетельствуют, по мнению Платона, о присущем звёздам и планетам совершенном разуме: «Движение же, совершающееся на небе в строгом порядке, обнаруживает разумность. Достаточным доказательством разумности существования служат самотождественное движение, действие и состояние. Наличие здесь души, наделённой умом, является необходимостью, превосходящей все прочие необходимости» (982 b). По сути, души божественных небесных существ совпадают с умом, (в отличие от душ «земных» существ) и не содержат ничего, что не подчинялось бы уму или выходило бы из определенных им рамок. Это, кстати, может служить ещё одним аргументом в критике мифологического облика богов, действующих под влиянием неподвластных разуму страстей.

¹⁴ Напомним, что слово «космос» в греческом языке происходит от глагола «украшать», «приводить в порядок».

Правильное движение светил должно служить образцом для людей, которые, взирая на него и рассчитывая сроки появления звёзд и планет на небосводе, приобщаются к миру божественного и совершенству. Действия справедливого человека и установленные в обществе законы должны ориентироваться на задаваемый небесными телами ритм. Даже зрение, как утверждал Платон, было дано человеку богами, «чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным, ... а потому, уразумев и усвоив природную правильность рассуждений, мы должны, подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас» (47 с; см. также 90 cd). То же самое относится к слуху и голосу, дарованным богами людям с теми же целями. Вообще существование правильно движущихся небесных светил может служить доказательством того, что мир возник не случайно, а был создан богом-демиургом.

Небесные светила необходимо прославлять в качестве богов «либо допустить, что они стали образами богов, своего рода изваяниями, созданными самими богами, — ведь это дело не каких-либо несмыслённых и недалёких существ... Небесным телам следует воздавать больший почёт, чем другого рода божественным изваяниям. Ведь никогда не найдётся более прекрасных и более общих для всего человечества изваяний, воздвигнутых в столь великолепных местах и отличающихся чистотой, величавостью и вообще жизненностью, именно таковы небесные тела» (Послезаконие, 984 ab). Этот фрагмент можно интерпретировать как призыв поклоняться небесным телам как древнейшим изваяниям, созданными богами и полностью отражающими их сущность. Очевидно, что распространенное в Античности поклонение статуям богов вряд ли одобрялось Платоном, поскольку статуи представляли богов в антропоморфной форме, совершенно богам не присущей. Следует почитать богов в той форме, которая в наибольшей мере соответствует их истинному образу, а это и есть небесные светила. Платон подчёркивает, что «первыми — зримыми, величайшими и почтеннейшими из богов, зорко всё обозревающими — надо признать звёзды и всё то, что мы воспринимаем вслед за ними» (984 d). Все звезды, по образному выражению Платона, братья и скреплены между собой «братской участью» (986 с). Позднее люди при познании звездного неба отождествили светила с богами, которым поклонялись и называли их Кроносом, Зевсом, Ареем и пр. (987 с). Всего Платон выделяет 8 действующих космических «братски родственных сил», которые могут почитаться как проявления божественного начала. Эти силы определяют все возможные круговращения в космосе (путь Солнца, Луны, звезд, планет и пр. — см. 986 а – 987 d). Восьмой, отдельной от прочих силой признаётся движение самого космоса. Его отличие от прочих вращений заключается в том, что он совершается в направлении, противоположном пути остальных светил и отнюдь не ведет за собой вращения включённых в космос небесных тел (987 b).

Земля также признаётся Платоном одним из божеств. Как известно, разделявший геоцентрическую систему мира Платон располагал Землю в центре космоса. Земля называется Платоном кормилицей; ей определено демиургом вращаться только вокруг своей оси, проходящей через Вселенную. Бог-демиург поставил Землю «блюстительницей и устроительницей дня и ночи как *старейшее и почтеннейшее из божеств*, рождённых внутри неба» (40 с; выделение наше. — М. Г.). Земля, звёзды и планеты относятся Платоном к разряду «видимых и рожденных богов». После рассмотрения их происхождения и сущности платоновский Тимей переходит к изложению истории возникновения богов традиционного эллинского пантеона, которые в отличие от небесных светил являются божествами порождёнными и невидимыми. Точнее, в противоположность всегда видимым на небе светилам, эти боги являются человеческому взору лишь тогда, когда сами того пожелают (41 а).

Тимей, ссылаясь на сложность вопроса, призывает довериться при исследовании происхождения почитаемых греками богов уже составленным мифологическим сказаниям: «раз говорившие сами были, по их словам, потомками богов, они должны были отлично знать своих прародителей. Детям богов отказать в доверии никак нельзя, даже если говорят они без правдоподобных и убедительных доказательств, ибо, если они выдают свой рассказ за семейное предание, приходится им верить, чтобы не ослушаться закона» (40 de). Зная в целом критическое отношение Платона к традиционной мифологии, можно усомниться, чтобы предлагаемый Тимеем подход полностью разделялся Платоном. В конспективной родословной богов, пересказываемой Тимеем, первыми богами, как это и было принято, называются Гея и Уран (о происхождении их самих ничего не говорится). Их сыновьями объявляются Океан и Тетия, а внуками Форкий, Кронос и Рея. Это противоречит большинству античных мифов, где Кронос и Рея считаются детьми, но не внуками Геи и Урана. Наконец, к ним присоединяются дети Кроноса и Реи — Зевс со своими братьями и сёстрами. Сказания о вражде между поколениями богов Платоном опущены, скорее всего, из-за того, что тот считал их позднейшей поэтической выдумкой, не соответствующей истине.

В «Тимее» не описывается процесс творения или порождения этого вида богов. Не понятно, какое имеет отношение верховный бог-демиург к появлению богов традиционного эллинского пантеона. Ясно, что они обязаны ему своим существованием, но как конкретно происходило это, не ясно. Можно предположить, что демиург как-то способствовал появлению первых богов (породил их из себя или от связи с другим (женским?) началом? создал как и прочие совершенные тела?) — Геи и Урана, а затем был запущен процесс рождения одних поколений богов другими. Впрочем, Платон называет всех прочих богов детьми демиурга (42 e). Но в целом вопрос об их отношении к Творцу-демиургу до конца не определён.

Как описывается в «Тимее», демиург, когда все производные боги «получили свое рождение» обратился к ним с речью, в которой обрисовал их сущность и цель, ради которой он способствовал появлению этих богов на свет. Себя он называет их демиургом (Мастером, Творцом) и также Отцом всех вещей. Верховный бог-демиург объявляет «низшим» богам, что, однажды претерпев рождение и возникновение, они «уже не будут совершенно бессмертны и неразрушимы, однако «всё же вам не придётся претерпеть разрушение и получить в удел смерть, ибо мой приговор будет для вас ещё более мощной и неодолимой связью, нежели те, что соединили при возникновении каждого из вас» (41 b).

Затем демиург объясняет, для чего были произведены на свет все прочие боги. Демиург создал лишь один из четырёх родов живых существ — богов. Для обретения наибольшего совершенства космос должен был наполниться смертными живыми существами ещё трёх видов: пернатыми, водными и сухопутными. Однако если бы за творение этих существ взялся сам демиург, они получили бы бессмертие, наподобие всего, что обязано своим началом демиургу: «если эти существа возникнут и получают жизнь от меня, они будут равны богам». Далее демиург приказывает остальным богам, чтобы они, подражая верховному божеству, приступили к созданию всех прочих живых существ. Демиург произносит, обращаясь к порожденным им богам: «я вручу вам семена и начатки созидания, но в остальном вы сами довершайте созидание живых существ, сопрягая смертное с бессмертным, затем готовьте для них пропитание, кормите и взращивайте их, а после смерти принимайте обратно к себе» (41 d). Вслед за этим демиург передает остальным богам остатки смеси, которую он прежде использовал для создания мировой души, однако чистота этой смеси была уже менее совершенной; «всю эту новую смесь он разделил на число душ, равное числу звёзд, и распределил их по одной на каждую звезду» (там же). Кроме того, душами были заселены Земля, Луна и другие светила (42 d). «После этого посева он передоверил новым богам извлекать смертные тела и притом ещё добавить то, чего недоставало человеческой душе» (там же; см. также 69 c).

После этого демиург отходит от активного участия в процессе созидания, и эстафету от него принимают «низшие», порождённые боги, которые теперь занимаются творением смертных существ. «Они взяли бессмертное начало смертного существа, а, затем, подражая своему демиургу, заняли у космоса частицы огня и земли, а также воды и воздуха, обещав впоследствии вернуть их» (42 e). Эта операция с взятием у космоса взаймы материала для творения живых существ весьма характерна для античных представлений о границах могущества богов, как демиурга, так и возникших позже небожителей. Они не способны сами, как мы уже замечали, создавать что-либо из ничто, поэтому частицы для создания новых тел берут у уже существующего. Обращает на себя внимание также поч-

тельность по отношению к космосу, проявленная богами, когда они обещают вернуть взятое у него. Не забудем, что космос в платоновском «Тимее» обрисован как совершенное божественное живое существо, с которым боги могут «договариваться» как с подобными себе.

Творя живые существа, боги начали скреплять частицы, однако связи между ними были не столь крепки как у самих богов. Поэтому создаваемые ими существа стали вполне смертны. Отметим также, что боги сначала создали только самых совершенных из смертных существ — людей-мужчин (в наибольшей степени подобных богам), которые в последующем рождении начали в наказание за проявленные прегрешения и несправедливости воплощаться в тела женщин, сухопутных, воздушных и водных животных (см. 41 e, 91 d – 92 c).

Платон достаточно подробно пишет о том, как боги творят различные части человеческого тела, причём всегда подчёркивается цель, ради которой боги создают тело именно таким, в форме, которая является наилучшей. Приведём фрагмент, свидетельствующий об этой интенции у Платона: «Итак, боги, подражая очертаниям Вселенной, со всех сторон округлой, включили оба божественных круговращения в сферовидное тело, то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владывающую над остальными частями. Ей в помощь они придали всё устроенное ими же тело, позаботившись, чтобы оно было причастно всем движениям, сколько их ни есть; так вот, чтобы голова не катилась по земле, всюду покрытой буграми и ямами, затрудняясь, как тут перескочить, а там выбраться, они даровали ей эту всеподходящую колесницу. Поэтому тело стало продолговатым и, по замыслу бога, сделавшего его подвижным, произрастило из себя четыре конечности, которые можно вытягивать и сгибать; цепляясь ими и опираясь на них, оно приобрело способность всюду продвигаться, высоко неся вместилище того, что в нас божественнее всего и святее. Таким образом и по такой причине у всех людей возникли руки и ноги. Найдя, что передняя сторона у нас благороднее и важнее задней, они уделили ей главное место в нашем передвижении. Сообразно с этим нужно было, чтобы передняя сторона человеческого тела получила особое и необычное устройство; потому-то боги именно на этой стороне головной сферы поместили лицо, сопрягши с ним все орудия промыслительной способности души, и определили, чтобы именно передняя по своей природе часть была причастна руководительству» (44 d – 45 b).

Подобным образом с позиции телеологии Платоном разбирается творение богами всего организма человека, действие внешних и внутренних органов человеческого тела. Везде Платон подчёркивает их целесообразность и совершенство, имеющее исток в благости замысла богов, творивших человека: «Ведь боги, построившие нас, помнили о заповеди своего отца, которая повелевала создать человеческий род настолько совершенным, насколько это возможно» (71 d).

В целом творение космоса с точки зрения Платона выступает как процесс борьбы воплощенной в демиурге и богах последующих поколений свободы, (а точнее, свободного творческого замысла) против проявляющейся в материи необходимости. Причём окончательной победы над силой необходимости демиург и другие боги одержать не в силах, они способны лишь в некоторой мере потеснить проявление необходимости, но не более того. В этом боги, какими их рисует Платон, даже верховный бог-демиург, остаются похожи на мастеров-ремесленников, пусть даже и очень талантливых. Обратим внимание на следующий фрагмент: «бог привёл всё это в правильную соразмерность, упорядочивая всё тщательно и пропорционально, насколько это допускала позволившая себя переубедить природа необходимости» (56 с). Бог-демиург ограничен в своих действиях неподвластной его воле и замыслам необходимостью, которую он может лишь в некоторой степени отнюдь не побороть, а только лишь «переубедить»¹⁵ и за счёт этого заставить подчиниться себе. Это неизмеримо далеко от того всемогущества, которым обладает Бог в монотеистических авраамических религиях, которому ничто противостоять не может. Демиург берет вещи, возникшие изначально стихийно, под действием необходимости, и под воздействием своих замыслов, преодолевающих необходимость, но не полностью устраняющих её, преобразует их, порождая «самодовлеющего и совершеннейшего бога», космос. Необходимыми причинами, присущими по природе самими вещам, демиург пользовался в качестве вспомогательных, направляя их к осуществлению совершенного блага. В качестве таковых природные причины и следовало рассматривать, по утверждению Платона (68 е). Имеющиеся в мире необходимость и материю демиург использует для реализации божественных замыслов, но всё-таки вынужден считаться с ними как в целом независимыми от него вечными началами.

В результате деятельности демиурга и традиционных эллинских богов был создан совершеннейший из всего сотворенного существующего космос. Космос для Платона представляется божественным существом, которое необходимо почитать. Тимей в одноимённом диалоге утверждает: «Наш космос есть живое существо, наделённое душой и умом, и родился он с помощью божественного провидения... Ведь бог, пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и вполне совершенному среди мыслимых предметов, устроил его как единое видимое живое существо, содержащее все сродные ему по природе живые существа в себе самом» (30 b; 30 d – 31 a). Космос является самым совершенным из сотворенных, получивших свое рождение божеств. Сам Платон пишет об этом следующим образом: «Весь этот замысел вечносущего бога (демиурга. — М. Г.)

¹⁵ Интересна апелляция не к насилию, а к слову, убеждению в знаменитой своим почтением к ораторскому слову античной культуре.

относительно бога, которому только предстояло быть (т.е. космоса, мира. — *М. Г.*), требовал, чтобы тело [космоса] было сотворено гладким, повсюду равномерным, одинаково распространённым во все стороны от центра, целостным, совершенным и составленным из совершенных тел» (34 ab). Как божеству и совершеннейшему телу космосу было уделено самое совершенное движение — то, которое является наиболее совершенным и соответствующим уму, а именно: единообразное вращение в одном и том же месте, в самом себе, «совершая круг за кругом, а остальные шесть родов движения были устранены, чтобы не сбивать первое» (34 a). Божественный космос имеет совершенную шарообразную форму и не похож на знакомые человеку живые существа. Демиург при творении дал космосу жизнь блаженного бога. (34 b).

Формой, в которой предстаёт перед нами космос, является небо с находящимися на нём звёздами и планетами. Небо характеризуется Платоном как «крутообразное и вращающееся, одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собою, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой» (там же). Таким образом, у неба Платоном выделяется в качестве божественного признака способность довольствоваться собой и не нуждаться в чём-либо другом.

Космос (небо) напрямую называется у Платона богом в «Послезаконии» в ходе, очевидно, берущих исток в пифагореизме рассуждений о высшей мудрости, а также роли наук о числах, астрономии и геометрии в укреплении благочестия. Афинянин, выражающий мнение Платона, утверждает, что числа дал людям некий бог: «Надо сказать какого бога я имею в виду. На первый взгляд он покажется странным, на деле же он вовсе не таков. В самом деле, как не считать его виновником всех вообще благ, в том числе величайшего из них — разумности. ... Пожалуй, это — Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно обращаться к нему с молитвами; так поступают и все прочие божественные существа и боги. Все мы согласились бы, что Небо стало для нас виновником и всех других благ. Мы действительно утверждаем, что оно дало нам число... Кто обратится к правильному его созерцанию — Космосом ли, Олимпом или Небом ему будет угодно его называть (и пусть называет!) — тот узрит, как это Небо, расцветивая себя и вращая содержащиеся в нём звёзды, вызывает смену времён года и доставляет всем питание. Итак, мы будем утверждать, что Небо даёт нам и прочую разумность вместе с числом вообще, да и все остальные блага» (976 e – 977 ab). Таким образом, Космос (Небо) выступает источником разумности, способности оперирования числами, открывающего путь к получению прочих знаний и, наконец, высшей мудрости.

Одним из надёжнейших средств приобщения к миру божественного, сакральному и одновременно наивысшей истине Платон считает созерца-

ние всего находящегося на небе. Человек сначала бывает изумлен и поражен открывающимся ему совершенным порядком неба, «затем начинает его любить и стремится усвоить его, насколько это возможно для смертной природы, полагая, что таким образом он всего лучше и благополучнее проведет свою жизнь и по смерти придёт в места, подобающие добродетели. Такой человек на самом деле примет истинное посвящение, овладеет единой разумностью, коль скоро и сам он един, и все остальное время станет созерцать прекраснейшие [явления], какие только доступны зрению» (986 cd).

Несмотря на восхищение космосом, Платон всё же признаёт, что космос менее совершенен, чем создавший его бог, в силу того, что космос представляет собой тело, а не исключительно духовное образование. Поэтому космос постепенно отходит от той первоначальной степени совершенства, которую ему придал демиург при создании. Поэтому по истечении некоего временного срока бог вынужден поправлять ход космических процессов, приводя их к совершенной правильности. Об этом Платон пишет в диалоге «Политик». Люди верят, что в результате различного рода злодеяний и нечестия, свершавшихся на Земле (герой диалога вспоминает, например, злодейский и противный богам поступок Атрея в отношении Фиеста — см. предыдущую главу нашей книги), периодически происходит изменение космологических и астрономических параметров — в частности, восход и закат Солнца менялись местами, наблюдалось изменение движения звёзд и пр. Однако вовсе не проступки людей являются причиной пертурбаций, происходящих в космосе. Сам космос таит в себе опасность отхода от правильного хода, заданного изначально демиургом.

Чужеземец, сообщающий в диалоге «Политик» этот миф, говорит: «Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная — это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально её построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости» (269 cd). Далее Чужеземец разъясняет, что «оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественным существам, природа же тела к этому разряду не принадлежит. То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу: поэтому оно не могло не получить в удел перемен».

В целом космос движется единообразно, в одном и том же месте, однако всё-таки он имеет небольшое отклонение, которое постепенно накапливается и приводит к всемирным катаклизмам, отражённым в мифах. Платон устами Чужеземца утверждает, что космос не обладает способностью самостоятельно приводить в движение самого себя и корректировать

свой ход (это свойственно лишь высшему богу). Отвергая неверные с его точки зрения объяснения периодически проявляющегося неправильного движения космоса, Платон приходит к выводу, что «космос движется благодаря иной, божественной причине, причём жизнь приобретает им заново и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие» (270 а). Обратим внимание на то, что бессмертие космоса, небесных тел и сотворенных богов является производным, дарованным им высшим создателем (демиургом), которому бессмертие присуще изначально и заключается в его природе.

Когда же космосу предоставляется свобода, и демиург некоторое время не вмешивается в ход происходящих в его рамках процессов, «космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов, благодаря тому, что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, движется на крошечной ступне» (там же). В результате телесности (а соответственно, несовершенства в сравнении с демиургом) космоса ему оказываются присуща перемена вращательного движения из одной стороны в другую.

Подобная перемена сказывается на состоянии всего находящегося в пределах космоса, в том числе и на жизни людей. Тогда происходит массовая гибель животных из-за мора, то же самое относится и к человеческому роду, из которого остается в живых лишь незначительная часть. С уцелевшими людьми начинают происходить удивительные вещи. Когда космос совершает обратное вращение, все процессы, происходящие в нём, также начинают принимать обратный ход. В частности, люди начинали не стареть, а молодеть, из старцев превращаясь в зрелых людей, а затем в юношей и младенцев (270 е)¹⁶. В этот период космического цикла прекращалось естественное рождение новых поколений, и люди стали появляться на свет прямо из земли. Вслед за тем персонаж диалога производит сравнение золотого века при Кроносе с жизнью людей под властью Зевса.

Итак, демиург и прочие боги время от времени «отпускают кормило» и предоставляют космос его собственным движениям, не являющимся вполне правильными и божественными. Причём, Платон указывает, что космос начинает двигаться «под воздействием судьбы и врождённого ему вожеления» (272 е). О космосе и соблюдении им предписанных демиургом правил Платон пишет: «Вначале он соблюдал их строже, позднее же — всё небрежнее. Причиной тому была телесность смещения, издревле присущая ему от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе» (273 б). После того, как боги лишили космос своего попечения, он начинает вращаться неправильно, принося бедствия обитающим в нем существам. «Когда затем, по прошествии

¹⁶ Этот рассказываемый Чужеземцем миф может служить иллюстрацией к первому доказательству бессмертия души, выдвигаемому Платоном в «Федоне» (см. Политик. 271 вс).

большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратились и наступило затишье, космос вернулся к своему обычному упорядоченному бегу, попечительствуя и властвуя над всем тем, что в нём есть, и над самим собою; при этом он по возможности вспоминал наставления своего демиурга и отца» (273 ab). Однако в дальнейшем говорится о том, что бог сам непосредственно, своими собственными действиями восстанавливает правильное вращение космоса.

Из-за своего несовершенства (в сравнении с богами) космос давал существам, живущим внутри него не только благое, но и худое: «сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, всё это он и в себя вобрал и уделил живым существам. Питая эти существа вместе с Кормчим, он вносил в них немного дурного и много добра» (273 bc). Приведём следующий за этим фрагмент из «Политика», в котором и повествуется об отступлении космоса от первоначальной правильности и корректировке демиургом (кормчим) движений космоса:

«Когда же космос отделился от кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он всё совершал прекрасно; по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нём остаётся немного добра, смешанного с многочисленными противоположными свойствами, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нём есть. Поэтому-то устроившее его божество, видя такое его нелёгкое положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного, вновь берёт кормило и снова направляет всё больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устроит космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим» (273 c–e).

Обратим внимание на то, что здесь можно говорить о некоем космическом цикле, связанном с правильностью хода космических процессов и их отходом от этой правильности. При правильном ходе этих процессов количество блага в мире максимально, зло же присутствует в минимальной мере. При нарушении установленного изначально демиургом хода процессов количество зла возрастает¹⁷. Космос прекращает своё бытие как упорядоченное, организованное целое (именно как космос) и возвращается в состояние хаоса, безобразия, неупорядоченности, что сопровождается возрастанием зла в мире. Устрашенный перспективой полного разрушения космоса демиург как кормчий мироздания вновь направляет ход процес-

¹⁷ Это имеет некоторые аналогии в космологических воззрениях Индии, согласно которым циклически сменяются эпохи, знаменующие постепенное исчезновение из бытия мира благих начал и возрастание количества зла вплоть до Кали-юги — эпохи безусловного господства зла в мире, после чего мироздание уничтожается Калки (одной из аватар Вишну). Впоследствии бог Брахма создаёт новый мир, который начинает развиваться опять же в сторону ухудшения.

сов в космосе в правильное русло. Он, преодолевая наметившиеся тенденции, влекущие к хаосу, вновь превращает мировое целое в космос. Не совсем понятна последняя фраза из процитированного фрагмента: делает ли бог космос бессмертным и непреходящим навечно или лишь на некоторое время? Скорее всего, говорить о полной настройке хода космических процессов не следует и постепенно космос вновь отойдет от предустановленного демиургом правильного хода. Таким образом, хотя космос и представлялся Платону самым совершенным из сотворенных тел, почти божеством, но всё же и он заключал в себе начала, ведущие постепенно к деградации, от которой время от времени его спасает вмешательство демиурга, приобретающего функцию хранителя и промыслителя мироздания.

В «Законах» отклонение космоса от правильного движения связывается с действием злой души мира, направляющей космос на неверный путь, отдаляющий от блага. Афинянин, утверждая, что небом и космосом управляет душа, выдвигает положение о том, что на самом деле мировых душ две: благодетельная и другая, «способная совершать противоположное тому, что совершает первая» (896 e). Благая душа ведёт всё к истине и блаженству, тогда как её антагонистка — к неразумию и беспорядку. Если космос движется по наилучшему пути, гармонично и размеренно, — это действие благой души, следующей в свою очередь указаниям мирового Ума (по сути, самого демиурга). «Если же [космос] движется неистово и нестройно, то надо признать, что это — дело злой души» (897 d). В целом представление о том, что космос может по какой-либо причине двигаться неправильно и «неразумно», находится в самых поздних по времени создания диалогах Платона («Политик», «Законы»), когда Платон, возможно, уже разочаровался в абсолютной благодати мироздания, и его мировоззрение приобрело в значительной мере трагический оттенок¹⁸.

Очевидно, что космология и космогония играют значительную роль в изложении теологических и религиозных воззрений Платона. Космические объекты исполняют роль божеств, превосходящих своим совершенством богов традиционно почитаемого в Элладе пантеона. Демиург, творец космоса, объявляется верховным божеством, которого должны почитать интеллектуалы в дополнение к принятой для широких масс религии. Космология и космогония Платона имеют существенное значение для обоснования отвержения мифологии и прочих неправильных представлений о богах. Напротив, астрономия и геометрия как науки должны содействовать укреплению истинных знаний о богах как высших духовных существах, осуществляющих управление мирозданием. О геометрии Платон

¹⁸ В представлениях Платона о наличии у космоса одновременно доброй и злой душ можно усмотреть вероятное (не доказуемое, но возможное) влияние зороастризма с его дуалистической трактовкой мироздания и борьбой за власть над ним Ормузда и Аримана, доброго и злого духов.

пишет, что она, содействуя выражению чисел на плоскости, ведет речь «прямо-таки о божественном, а не человеческом чуде» (990 d)¹⁹. Неизменный и упорядоченный мир чисел, постигаемый в математических дисциплинах, наряду с созерцанием небесных тел, присущей им гармонии и соразмерности, обращают внимание человека к совершенному миру божественного, в соответствии с которым человек должен настраивать свое мышление и свои действия. Важность математики и астрономии в приобщении к миру божественного Платон видит в том, что без этих и других наук человек не может познать природу зримых вещей, и через изучение этой природы прийти к её божественному происхождению и предназначению (991 bc).

Значение астрономии для воспитания в духе благочестия философов-законодателей в идеальном полисе подчёркивается Платоном и в диалоге «Государство» (см. 527 d – 530 d). Звёздные «узоры» на небе представляют собой прекрасное и совершенное подобие ещё более прекрасного и совершенного — божественного мира идей: «Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому, как если бы нам подвернулись чертежи Дедала или какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные» (529 d). Однако в «Государстве» Платон ещё, очевидно, не приходит к мысли о необходимости поклонения небесным светилам как божествам, что отчётливо заметно в «Законах» и «Послезаконии». Опять же в такой эволюции воззрений Платона нельзя не заметить влияния пифагореизма на него в последние годы жизни. Таким образом, науки о числах, космосе и мире в целом в философии Платона должны содействовать укреплению благочестия и познанию божественного²⁰.

Платон призывает изучать божественное, прежде всего посредством того, что имеет отношение к числу, а это в первую очередь небесные тела и вообще всё устройство космоса. «И пусть никто из эллинов не пугается мысли, будто не следует заниматься божественными делами, раз мы смертны; нет, надо думать как раз обратное, а именно: божественное не лишено разума, оно знает человеческую природу и ведаёт, что под влиянием его наставлений она последует за ним и усвоит то, чему оно учит. А что божество наставляет нас — например, учит числу, счёту, — это ему, конечно, ведомо. Всех неразумнее был бы тот, кто этого не знает» («Послезаконие»; 988 ab).

¹⁹ Как известно, Платон чрезвычайно высоко ценил геометрию как пропедевтику не только к изучению мира божественного, но и философии вообще. Не случайно на входе в возглавляемую Платоном Академию было начертано: «Да не войдёт сюда не знающий геометрии».

²⁰ Во многом Платон в этом вопросе предвосхищает позицию, позже занимаемую католической церковью в средние века по отношению к науке. Разумеется, говоря о Платоне, ни в коей мере не следует приписывать его гносеологическим воззрениям фидеизм, распространенный в Средневековье.

4. Учение об Эроте как божественном существе

Сочинения Платона содержат множество упоминаний различных божеств традиционного эллинского пантеона. Но, как правило, это именно упоминания и не более того. Развёрнутого философского или теологического анализа сущности и функций отдельных богов, пусть даже и главнейших, Платон почти не предпринимает. Исключением может считаться диалог «Кратил», которого мы коснулись в главе, посвященной Сократу. Напомним, что в этом диалоге Платон устами Сократа проводит этимологический анализ имён важнейших греческих божеств, предпринимающийся ради того, чтобы выявить скрытое в имени бога указание на его сущность и возможные проявления этой сущности для людей. Идеи, высказываемые в «Кратиле», вполне могли быть не заимствованы Платоном от Сократа, а являться результатом оригинальных размышлений самого Платона. Поэтому мы советуем вновь просмотреть страницы нашей работы, содержащие изложение религиоведческого аспекта диалога Платона «Кратил».

Как правило, в большинстве своих произведений Платон говорит о богах в целом, не сосредотачиваясь на каком-либо конкретном из них. Возможно, в этом проявляется философская тенденция Платона к отходу от конкретики; тем более, что, в основном отвергая традиционную мифологию, как раз и состоящую из сказаний об отдельных богах, Платон на её место ставил теологическое учение о богах как целом виде одушевленных, вечно живых существ.

Как правило, отдельные боги выражают в философии Платона идеальные начала, управляющие процессами в мироздании, а также природные стихии (в этом Платон не был оригинален в сравнении с некоторыми его предшественниками и современниками). Так, *Зевс* предстаёт в диалогах Платона в качестве верховного бога, воплотившего в себе космический разум и царственное начало. В частности об этом говорится в «Филебе», где утверждается, что во вселенной имеется немаловажная причина, «устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее называть мудростью и умом» (30 с). Вслед за этим Сократ и его собеседники приходят к выводу о том, что «благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум, в других же богах — другое прекрасное, какое каждому из них приятно» (30 d). В целом же, повторим, анализ сущности, природы и функций того или иного бога не предпринимается Платоном в его диалогах.

Исключением из этого правила является детальный всесторонний анализ Платоном существа, которое, как оказывается впоследствии, даже не может быть названо богом, но вместе с тем играет чрезвычайно важную роль в теологических и собственно философских воззрениях Платона. Этим существом оказывается *Эрот*, представленный в античной ми-

фологии спутником богини любви и красоты Афродиты. В целом Эрот как божественное существо и Эрос как воплощённая в нем космическая сила имели весьма важное значение в античной мифологии. Ещё Гесиод в «Теогонии» писал о гигантском влиянии Эроса, которому придается космогоническая, упорядочивающая функция, приводящая космос в состояние гармонии. Причём, постулируется нерожденность, вечность Эроса как одной из изначально существующих космических потенций мироздания. Считалось, что «сладкоистомный» Эрос имеет власть над всем космосом, ему покоряются природные стихии, растения, животные, люди и сами боги. Упоминания о силе и значении Эроса имеются в частности у Парменида и других ранних греческих философов, понимавших его как космогоническое начало²¹, в противоположность поэтическим интерпретациям, выводящим на первый план Эрота как олицетворение человеческой любовной страсти.

Рассуждения об Эроте содержатся в нескольких диалогах Платона, но наиболее значительным в этом отношении является диалог «Пир», который по праву считается одной из вершин как философской мысли, так и художественного мастерства Платона. По сути, весь этот диалог посвящён разговору об Эроте, Эросе и любви. Напомним, что сюжетная канва «Пира» заключается в следующем: в доме трагического поэта Агафона собираются на пир его знакомые, в числе которых Сократ, комедиограф Аристофан, врач Эриксимах и другие. Поскольку возлияния участникам пира уже надоело, они решили более не пить, а занять время совместного пребывания произнесением речей в честь Эрота — одного из самых могущественных богов. Причём Эриксимах, которому и принадлежала мысль о сочинении речей в честь Эрота, сетует на то, что до сих пор Эроту не было поэтами посвящено ни одного песнопения и «великий этот бог остаётся в пренебрежении» (177 b)²².

Каждый из присутствующих на пиру у Агафона произносит речь, посвящённую этому богу, в которой пытается представить свое понимание Эрота. Можно предположить, что каждая из содержащихся в «Пире» речей, являясь результатом творчества Платона, представляла собой возможные варианты попыток решения Платоном «проблемы» Эрота перед тем как философ пришёл к тому решению, которое стало казаться ему правильным. Перескажем содержание посвящённых Эроту бесед из платоновского «Пира».

²¹ Например, Ферекид писал, что «Зевс, намереваясь быть демиургом, превратился в Эроса, потому что, составивши, как известно, мир из противоположностей, он привёл его к согласию и любви и засеял всё тождеством и единством, пронизывающим всё» (Цит. по: Платон. Сочинения в 4 тт., т. 2., М. 1993, с. 445).

²² В целом упрек в адрес поэтов был несправедлив, об Эроте писали (или во всяком случае непременно упоминали его) почти все знаменитые эллинистические поэты архаической, классической, а позднее и эллинистических эпох (Гесиод, Алкей, Сафо, Ивик и др.).

Право первому восхвалять Эроса было дано **Федру**²³, который произносит похвальное слово Эроту, в основном выдержанное в духе мифологического и поэтического мировоззрения, почти без попыток какой бы то ни было философской рефлексии. По сути, речь Федра представляет собой художественный панегирик, в котором восхваляются все возможные достоинства Эроса и его значительная роль в жизни каждого человека. Федр говорит об Эросе как древнейшем боге, не имеющем родителей, и в качестве древнейшего бога Эрот «явился для нас первоисточником величайших благ» (178 с). Причём эти блага рассматриваются Федром исключительно в аспекте счастья, достигаемого людьми в эротическом наслаждении друг другом. Переживаемая любовь делает человека более совершенным, ведь он, например, боится показаться перед любимым глупым или трусливым. Наоборот, он будет стремиться предстать перед объектом своей любви украшенным всеми возможными достоинствами и совершенствами²⁴: «Я утверждаю, что если влюблённый совершит какой-нибудь недостойный поступок или по трусости спустит обидчику, он меньше страдает, если уличит его в этом отец, приятель или ещё кто-нибудь, — только не его любимец. То же, как мы замечаем, происходит и с возлюбленным: будучи уличён в каком-нибудь неблагоприятном поступке, он стыдится больше всего тех, кто его любит» (178 de). Отвагу и бесстрашие любящим придаёт прежде всего Эрот, а не какой-то другой бог. Боги почитают благородную отвагу и преданность, проявляемую влюблёнными, как мужчинами, так и женщинами. Именно за подобные, подпитываемые в душах людей Эротом чувства, боги могут сделать земную и посмертную участь влюблённых блаженной. Примеры этого Федр берет из мифологии.

В конце своей речи Федр считает доказанным, что «Эрот — самый древний, самый почтенный и самый могущественный из богов, наиболее способный наделить людей доблестью и даровать им блаженство при жизни и после смерти» (180 b). Таким образом, в речи Федра выдвигается на первый план этическое содержание, и Эрот предстает в качестве бога или силы толкающей человека к совершенству, понимаемому в духе традиционной морали личностных взаимоотношений между влюбленными в эллинской культуре.

Вслед за Федром слово берет **Павсаний**. Основная идея, развиваемая Павсанием в выступлении, — двойственность Эроса. Главную ошибку Федра новый оратор видит в том, что тот говорил об Эросе как об одном боге, тогда как на самом деле Эротов два. Учение о наличии двух Эротов

²³ Федр будет главным действующим лицом одноимённого диалога Платона, в котором также, как мы покажем далее, затронута тема Эроса.

²⁴ Необходимо заметить, что Федр и последующие ораторы в «Пире», говоря об эротических, любовных отношениях, имеют в виду однополую, гомосексуальную любовь, широко распространенную в античной Греции и представлявшуюся более совершенной, чем любовь между мужчиной и женщиной, существующая в основном лишь для продолжения рода.

обосновывается указанием на двойственность покровительницы и (по некоторым мифам) родительницы Эрота — Афродиты. Выделяются две Афродиты и соответственно два Эрота, сопутствующих каждой своей богине любви. Первая из этих Афродит лишена матери и родилась в пучинах моря из образовавших пену семени и крови оскотленного Кроносом Урана. Это возвышенная, «небесная» Афродита. Другая же Афродита являлась дочерью Зевса и Дионы, богини дождя. Имеющая и отца и мать Афродита объявляется Павсанием пошлой, народной, чуждой возвышенного. «Но из этого следует, что и Эротов, сопутствующих обеим Афродитам, надо именовать соответственно небесным и пошлым» (180 е)²⁵. В противоположность Федру Павсаний полагает, что восхвалять следует не всякого Эрота, а только того из них, кто побуждает любить правильно и прекрасно. Каковы же свойства обеих Эротов и их «хозяек»?

Эрот народной («пандемос») Афродиты представляется Павсанию пошлым и далеким от высокой, благородной любви; он свойственен страсти ничтожных людей. Пошлая любовь, по мнению Павсания, проявляется, в частности, в том, что такие люди испытывают к женщинам любовь не меньшую, чем к юношам. Сама любовь к низшему, женскому началу унижает, а не возвышает любящего. Пошлый Эрот побуждает любить не душу возлюбленного, а только его тело вне зависимости от душевных качеств того, к кому испытывается страсть²⁶; «любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это» (181 б). Возбуждаемые пошлым Эротом люди готовы в одинаковой степени и на хорошее и на дурное. Причиной низменного влияния, оказываемого таким Эротом, считается то, что он сопровождает пошлую, доступную всем Афродиту, которая происходит от соединения высокого, мужского, начала с низменным, женским, а также то, что эта Афродита значительно моложе своей «конкурентки» и поэтому в меньшей степени причастна сакральному.

«Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам, — а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом» (181 с). Вдохновляемые возвышенным Эротом на первое место ставят нравственные достоинства объекта своей любви и любят не столько

²⁵ Можно отметить, что противопоставление небесной и пошлой Афродиты есть уже у Сократа (см. «Пир» Ксенофонта, VIII, 9–11).

²⁶ «Нязок же тот пошлый поклонник, который любит тело больше, чем душу; он к тому же непостоянен, поскольку непостоянно то, что он любит. Стоит лишь отцвести телу, а телото он и любил, как он «упорхнёт, улетая», посрамив все свои многословные обещания. А кто любит за высокие нравственные достоинства, тот остаётся верен всю жизнь, потому что он привязывается к чему-то постоянному» (183 е).

тело, сколько душу своего любимого. Именно возвышенный, небесный Эрот способен оказывать положительное влияние на любящих, содействуя стремлению к совершенствованию; пошлый же Эрот ведет к тому, что приверженные ему попадают в плен порочных и унижающих страстей.

Павсаний рассуждает и о том, что одержимые эротической страстью могут ради овладения предметом своего вожделения совершать поступки, которые обычно принято осуждать. Однако подобные действия могут быть простительны только им и никому более, поскольку возвышенная эротическая цель их оправдывает. Так, Павсаний утверждает, что «боги прощают нарушение клятвы только влюблённому, поскольку, мол, любовная клятва — это не клятва, и что, следовательно, по здешним понятиям, и боги, и люди предоставляют влюблённому любые права» (183 bc).

Павсаний проводит мысль о двух Эротах, чтобы показать противоречивость феномена эротической страсти, которая может как содействовать совершенствованию человека, так и отдалять его от духовной гармонии. Учение о пошлых Эроте и Афродите, вероятно, должно было объяснять отрицательные, деструктивные последствия погружения в эротическую стихию, могущую лишить человека разума и самообладания, сделать игрушкой слепой страсти. Возвышенная же любовь, появляющаяся под воздействием небесной Афродиты и сопутствующего ей благородного Эрота, по отзыву Павсания, «очень ценна и для государства, и для отдельного человека, поскольку требует от любящего и от любимого великой заботы о нравственном совершенстве. Все другие виды любви принадлежат другой Афродите — пошлой» (185 bc). Таким образом, основная идея, высказываемая Павсанием, — дуалистичность Эрота и последствий приверженности эротическому в человеке.

Вслед за Павсанием слово берет врач **Эриксимах**. Он соглашается с Павсанием в его мысли о двойственности Эрота, но придаёт размышлениям об Эроте совершенно иной масштаб. Если рассуждения Федра и Павсания в основном ограничивались эротическим в отношениях между людьми, то Эриксимах показывает Эрота как космологическую силу, утверждая, что влиянием этого божества проникнута вся природа, всё мироздание. Апеллируя к своим врачебным наблюдениям, он приходит к выводу, что Эрот «живёт не только в человеческой душе и не только в её стремлении к прекрасным людям, но и во многих других её порывах, да и вообще во многом другом на свете — в телах любых животных, в растениях, во всём, можно сказать, сущем, ибо он бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов» (186 ab). Таким образом, Эриксимах рисует картину, которую можно было бы назвать панэротизмом, поскольку он полагает, что Эросом проникнуто всё сущее, и нет ничего, что не испытывало бы воздействия этого бога. Подобная позиция время от времени встречалась в истории античной философии и литературы.

Врачебное искусство, по мысли практикующегося в нём Эриксимаха, также обнаруживает в себе воздействие двойственного Эрота, поскольку «у здорового начала один Эрот, у больного — другой» (186 b). Врач должен уметь вселять любовь и согласие во враждующие начала в человеке, т. е. вносить положительное эротическое начало в тело и душу больного, содействуя их исцелению. Кроме медицины Эрот ведаёт также такими искусствами как гимнастика и земледелие. В музыке также необходимо примирять противоположности, сливая их в прекраснейшую гармонию: «а согласие во всё это вносит музыкальное искусство, которое устанавливает, как и искусство врачебное, любовь и единодушие. Впрочем, в самом строении гармонии и ритма нетрудно заметить любовное начало» (187 c). Благородный Эрот, по мнению Эриксимаха, соответствует в мире искусств и наук музе Урании, покровительствующей астрономии; в то время как пошлый, низменный Эрот сопутствует Полигимнии, музе гимнической поэзии. В целом же и тот и другой вид Эрота присутствует везде. Каждое явление оказывается одновременно под воздействием и благостного и вредоносного Эрота.

Свойства времен года также определяются, согласно Эриксимаху, воздействием Эрота. При воздействии возвышенного Эрота, начала в климате «сливаются друг с другом рассудительно и гармонично, год бывает изобильный, он приносит людям, растениям и животным здоровье, не причиняя им никакого вреда. Но когда времена года попадают под власть разнужданного Эрота, Эрота-насильника, он многое губит и портит» (188 ab). Именно от такого пагубного Эрота происходят болезни, поражающие живых существ: «ибо и иней и град, и медвяная роса происходят от таких преувеличенных, неумеренных любовных вожделений, знание которых, когда дело касается движения звёзд и времен года, именуется астрономией» (188 b). Мы видим, что все космологические, метеорологические природные процессы объясняются в такой концепции действием изначально присутствующих мирозданию любовных сил, исходящих от Эрота как бога.

Далее Эриксимах говорит и о том, что все религиозные церемонии (гадания, жертвоприношения и пр.), так же как всё связанное с отношениями между людьми и богами, предназначено для «охраны любви». Нечестие возникает, как говорит Эриксимах, когда «не чтут умеренного Эрота, не угождают ему, не отводят ему во всём первого места, а оказывают все эти почести другому Эроту» (188 c). Подобные воззрения проникнуты характерным для Античности предпочтением умеренности, считавшейся благотворной, перед любой неумеренностью, крайностью. Также отметим интересную коллизию, вытекающую из приведенного фрагмента: нечестие появляется тогда, когда поклонение осуществляется пошлому Эроту, божественный статус которого Эриксимах не отрицает. Соответственно, нечестие будет проявляться в несоразмерно больших почестях, воздаваемых низкому по статусу божеству, хотя и полное лишение его почитания, очевидно, также было бы нечестием.

Возвышенный Эрот оказывается хранителем религиозного чувства; тем, кто содействует установлению любви и взаимопонимания между людьми и богами: «Эрот, который у нас и у богов ведет ко благу, к рассудительности и справедливости, — этот Эрот обладает могуществом поистине величайшим и приносит нам всяческое блаженство, позволяя нам дружески общаться между собой и даже с богами, которые совершеннее нас» (188 d). Итак, речь Эриксимаха выявила чрезвычайно важное значение «небесного» Эрота для обустройства мира, поддержания в нем гармонии и порядка, установления правильных отношений между людьми и богами, т.е. религии.

Вслед за Эриксимахом слово берёт знаменитый комедиограф **Аристофан**. Его речь, в отличие от предыдущих не посвящена целиком непосредственно Эроту как богу, хотя он и характеризует его как «самого человеколюбивого бога». Эрот, по утверждению Аристофана, «помогает людям и врачует недуги, исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем» (189 d). Аристофан пытается понять сущность любви как одного из важнейших стремлений человеческой жизни и для этого рассказывает знаменитый миф об андрогинах.

Согласно этому мифу, ранее облик людей был иным, и существовало не два пола, привычных для нас, а три. Третьим полом и были андрогины, соединявшие в себе мужское и женское начало. Эти существа были настолько могущественны, что стали угрожать власти богов, питая дерзкие помыслы: «это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов» (190 b). Боги стали размышлять, что делать с этими ставшими опасными для них предками людей. Убивать их они не стали, поскольку тогда полностью лишились бы почестей и приношений от них. Наконец, Зевс решил положить предел силе этих существ, разделив их пополам и тем самым ослабив, оградить власть богов от дерзких посягательств с их стороны. Далее Аристофан описывает, как производил Зевс при содействии Аполлона это разделение.

В результате появились современные люди, и полов стало только два: мужчины и женщины. После процедуры разделения части, составлявшие ранее единое существо, начали испытывать тоску по былой целостности и единству и стремиться к хотя бы краткому соединению, которое достигалось в момент любовной близости²⁷. Как известно, именно под влиянием этого платоновского мифа в «Пире» утвердилось ходячее представление о том, что каждый человек должен искать в любви свою половинку. Таким образом, вдохновляемое Эротом любовное чувство представляет собой

²⁷ С помощью этого мифа Платон стремится объяснить существующие сексуальные пристрастия людей. Склонные к гетеросексуальной любви были образованы именно от андрогинов, сочетающих в себе мужскую и женскую природы. Те же, которые предпочитают сексуальные отношения с лицами своего собственного пола (гомосексуальные) представляют собой половинку прежнего мужчины или женщины (лесбиянки). (191 d–192 b).

«каждо целостности и стремление к ней» (193 а). Это утверждение в целом следует в духе понимания деятельности Эрота и мировой Любви в духе упорядочения, гармонизации и придания гармоничной целостности сущему.

В рассказанном Аристофаном мифе появляется и религиозно-назидательный момент. Он напоминает, что люди лишились былой целостности в наказание за непочтительность к богам и дерзкие помыслы по отношению к ним: «Существует, значит, опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут ещё раз, и тогда мы уподобимся... выпуклым надгробным изображениям, которые как бы распилены вдоль носа ... Поэтому каждый должен учить каждого почтению к богам, чтобы нас не постигла эта беда и чтобы нашим уделом была целостность, к которой нас ведёт и указывает дорогу Эрот» (193 ab). Аристофан учит, что не следует противиться Эроту, поскольку «поступает наперекор ему лишь тот, кто враждебен богам» (193 b). Итак, следование Эроту благочестиво, угодно богам и может принести лишь пользу людям (об отрицательных последствиях приверженности Эроту в отличие от предыдущих ораторов Аристофан не говорит). Отвержение же Эрота означает отсутствие благочестия и почтения к богам. Человеческий род достигнет блаженства лишь тогда, «когда мы вполне удовлетворим Эрота, и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе» (193 c). Можно сказать, что деятельное служение Эроту, проявляемое в поиске сексуальной близости и «своей половинки», составляет одну из форм почитания богов и наполняется возвышенным религиозным содержанием. Разумеется, подобные представления следовали атмосфере эротизма, которой была пронизана вся античная культура, в том числе языческая по своей сути религия и мифология Эллады.

После комедиографа Аристофана восхвалять Эрота берется хозяин пира трагический поэт Агафон. Он обращает внимание на то, что предшествующие выступления были посвящены описанию положительного воздействия Эрота на жизнь человека в калокагатийном и катарсическом духе, однако предыдущие ораторы почти ничего не сказали о самом Эроте как божестве. Этот недочёт и стремится исправить Агафон, ведя речь преимущественно о качествах, присущих непосредственно Эроту, которые оказываются сплошь благотворными. Таким образом, речь Агафона превращается в панегирик Эроту.

Согласно Агафону, Эрот оказывается самым блаженным из всех богов, поскольку «он самый красивый и самый совершенный из них» (195 а). Категорически не согласен Агафон с мнением поэтов (Гесиода и др.), а также выступавшего первым на описываемом Платоном «симпосейоне» Федра, которые утверждали, что Эрот является самым древним из существующих богов. Напротив, он вечно молод и его можно считать самым юным и позже всех прочих божеств появившихся на свет богом. Эрот как самый молодой бог «бегом бежит от старости... Эрот по природе своей

ненавидит старость и обходит её как можно дальше. Зато с молодыми он неразлучен» (195 b). Таким образом, отталкиваясь от принципа, что подобное притягивается подобным, можно утверждать, что Эрот вечно молод.

Эрот оказывается самым молодым из богов. Появление на свет Эрота имело поистине благотворное воздействие на мир богов. Агафон утверждает, что только с рождением Эрота распри между богами и злодейские деяния, свершаемые небожителями, прекратились. Так, осклопление Урана, поедание Кроносом собственных детей имели место лишь до рождения Эрота. Самые первые боги действовали исключительно под воздействием необходимости, побуждавшей их совершать несправедливости и злодеяния: «Ведь боги не осклопляли и не заковывали друг друга и вообще не совершали бы насилий, если бы среди них был Эрот, а жили бы в мире и дружбе, как теперь, когда Эрот ими правит» (195 c; см. также 197 b). Благодаря своему положительному воздействию, Эрот вносит согласие в мир богов, равно как в мир людей и природу в целом.

Эрот чрезвычайно нежен. Агафон доказывает это тем, что он «ходит и обитает в самой мягкой на свете области, водворяясь в нравах и душах богов и людей, причём не во всех душах подряд, а только в мягких, ибо, встретив суровый нрав, уходит прочь, когда же встретит мягкий — остаётся. А коль скоро всегда он касается и ногами и всем только самого мягкого в самом мягком, он не может не быть необыкновенно нежным» (195 e). Кроме того, как утверждает Агафон, Эрот отличается чрезвычайной гибкостью форм, поскольку он обладает способностью незаметно прокрадываться и проникать в душу. Эрот исключительно благообразен и красив: «О красоте кожи этого бога можно судить по тому, что живёт он среди цветов. Ведь на отцветшее и поблекшее — будь то душа, тело или что другое — Эрот не слетит, он останавливается и остаётся только в тех местах, где всё цветёт и благоухает» (196 ab).

Эрот, обладая высокими добродетелями, не обижает никого из богов или людей, и те в свою очередь не обижают Эрота, ведь они все добровольно служат Эроту. Поэтому в некотором отношении Эрот является высшим богом. Также Эрот обладает рассудительностью. Агафон софистически доказывает это тем, что рассудительность заключается в умении обуздывать свои вожеления и страсти, но нет страсти, которая была бы сильнее Эрота и смогла бы его победить. Поэтому он оказывается хозяином страстей, каким и должен быть рассудительный человек. Эроту также присуща храбрость; даже бог войны Арес уступает Эроту в бесстрашии: ведь не Арес владеет Эротом, а Эрот Аресом, когда тот пылает страстью к Афродите (196 d). Получается, что Эрот храбрее самого храброго бога, и поэтому без сомнения может быть сам назван храбрым. Кроме того, Эрот отличается мудростью и способностью проявлять свои способности в любом из искусств («Эрот хороший поэт, сведущий вообще во всех видах мусических творений» (196 e)). Более того, именно Эрот, как утверждает

Агафон, явился наставником богов в делах, которые издавна считались их собственными изобретениями. Эрот был учителем муз и Аполлона в искусствах, Гефеста — в кузнечном деле, Афины — в ткацком, Зевса же — в искусстве править богами и людьми (197 b).

Почти захлёбываясь восторженными эпитетами, завершает Агафон речь, посвященную Эроту: «Кротости любитель, грубости гонитель, он приятен богат, неприятен небогат. К добрым терпимый, мудрецами чтимый, богами любимый; воздыханье незадачливых, достоянье удачливых; отец роскоши, изящества и неги, радостей, страстей и желаний; благородных опекающий, а негодных презиравший, он и в страхах и в мучениях, и в помыслах и в томлениях лучший наставник, помощник, спаситель и спутник, украшение богов и людей, самый прекрасный и самый достойный вождь, за которым должен следовать каждый, прекрасно воспевая его и вторя его песне, завораживающей помыслы всех богов и людей» (197 de). Впрочем, сам Агафон после этого говорит, что в своих похвалах Эроту он смешал серьёзное и шутку. В целом художественно ценная речь Агафона лишена какой-либо философской рефлексии и, очевидно, должна служить в этом отношении выгодным контрастом последующей речи Сократа, представлявшей итог философских размышлений Платона над сущностью Эрота²⁸.

Сократ иронически восхваляет внешнюю красоту и слаженность речи Агафона, которая якобы состоит в том, что предмету восхваления необходимо приписать как можно больше положительных качеств, не обращая внимания на то, присущи ли эти свойства восхваляемому объекту в реальности. Сократ одобряет Агафона в том, что тот начал говорить о свойствах самого Эрота, а не только о воздействии Эрота на душу человека и мироздание в целом. Однако с восторженным приписыванием Эроту лишь положительных качеств Сократ категорически не согласен. В противоположность Агафону Сократ обещает говорить об Эроте только правду «и притом в первых попавшихся, взятых наугад выражениях» (199 b).

Сократ ставит следующий вопрос: «Есть ли Эрот любовь к кому-нибудь или нет?» (199 e) и «вожделеет ли Эрот к тому, кто является предметом любви или нет?» (200 a). «Да, он любит и вожделеет», — отвечает Агафон. Но вожделеют лишь то, чем не обладают: «вожделение вызывает то, чего недостаёт, а не то, в чём нет недостатка». Ведь рослый не желает стать рослым, а уже обладающий силой не желает стать сильным, они только хотят, чтобы им было гарантировано обладание подобными качествами и в будущем. Вожделеющий же по-настоящему «ожелает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чём испытывает нуж-

²⁸ Как и в ряде других случаев, сложно сказать, в какой мере приведенная в «Пире» речь Сократа об Эроте сочинена Платоном, а в какой изложенное в ней восходит к идеям исторического Сократа.

ду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы» (200 е). Установлено, что Эрот — это всегда любовь к чему-то или кому-то, и предмет этой любви — то, в чём любящий испытывает нужду. Причём, любить можно только что-то прекрасное, ведь «любви к безобразному не бывает» (201 а). Итак, Эрот непременно должен любить прекрасное; значит, поскольку Эрот вожделеет прекрасного, он «лишен красоты и нуждается в ней» (201 б). Поэтому назвать Эрота прекрасным нельзя. Далее, в соответствии с античным принципом калокагатии, постулирующим тождество прекрасного и благого, Сократ приходит к выводу, что Эрот нуждается в добре и лишен его. Далее выведенный в платоновском «Пире» Сократ вспоминает о своей давней встрече с некоей умудренной мантинейяной Диотимой, образ которой представляет собой одну из загадок этого диалога. Сообщается, что эта женщина смогла посредством правильного принесения жертв в честь богов добиться отсрочки насланной на Афины богами эпидемии чумы. Далее Сократ сообщает собеседникам то тайное знание об Эроте, сообщённое ему Диотимой, которая когда-то, по уверениям Сократа, «просветила меня в том, что касается любви» (201 d).

Диотима также учила Сократа о том, что Эрота нельзя считать прекрасным и добрым по изложенным выше причинам. Но и положение о том, что Эрот безобразен и подл, Диотима считала богохульством. Эрот представляет собой по своим качествам нечто среднее между красотой и безобразием, благом и злом как крайностями (202 б). Но тогда следует задаться вопросом, а является ли вообще Эрот богом? Все боги блаженны и прекрасны, но Эрот такими свойствами не обладает. Итак, Эрот не бог, и этот вывод, к которому когда-то пришел Сократ под влиянием Диотимы, делает неправильными речи всех предшествовавших ораторов, восхвалявших Эрота именно как прекраснейшего и благого бога. Однако, не являясь богом, Эрот не оказывается и в числе смертных существ. Он опять же находится посередине между родом смертных людей и родом бессмертных богов (202 d). Вывод, к которому приходят Диотима и Сократ, заключается в установлении того, что *Эрот является демоном* (даймонион), т.е. принадлежит к особому роду существ между полноценными богами и людьми. Главное же предназначение демонов — быть посредниками между смертными и бессмертными (о взглядах Платона на сущность и предназначение демонов мы скажем позднее).

Затем Сократ пересказывает рассказанный ему Диотимой миф о рождении Эрота. Согласно этому преданию, когда родилась Афродита, был устроен богами пир. На этот пир явился и Порос («Богатство»), сын одной из жён Зевса Метиды, богини разума. Вскоре к уже захмелевшим пирующим пришла Пеня («Бедность»). «И вот Порос, охмелев от нектара — вина тогда ещё не было, — вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребёнка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота» (203 б). Таким образом, Эрот оказывается плодом

от союза Богатства и Бедности, опять же будучи причастен к каждому из своих родителей, он представляет середину между тем и другим (не только в аспекте материального богатства).

Поскольку Эрот был зачат на празднике в честь Афродиты, он является её спутником; так как Афродита красавица, и Эрот любит всё красивое. Сам же Эрот, рождённый от Пороса и Пении, «всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает её, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист» (203 cd). Представленный Диотимой и Сократом образ Эрота радикально отличается от того, каким обрисован был Эрот в речах предыдущих ораторов. Эрот Сократа оказывается дерзким, некрасивым и неопрятным бродягой-«лаццарони», за непривлекательной внешней оболочкой которого скрывается благородное стремление к знанию, истине и совершенству. В таком образе Эрота, если угодно, можно в какой-то мере обнаружить портрет самого Сократа неказистого и немного отталкивающего с виду, но исполненного страстно-го тяготения к философствованию.

Продолжая характеризовать Эрота, Сократ утверждает: «По природе своей он ни бессмертен ни смертен: в один и тот же день он то живёт и расцветает, если его дела хороши, то умирает, но унаследовав природу отца, оживает опять. Всё, что Эрот ни приобретает, идёт прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден» (203 e). Эрот, таким образом, симболизирует не вечную, устойчивую и постоянную жизнь богов, а бытие смертных существ, причём в ещё большем колебании и переходе от рождения к смерти и воскресению буквально в каждое мгновение.

Именно Эрот, как утверждает платоновский Сократ, должен считаться покровителем философии, поскольку он отражает её глубинную сущность — стремление к овладению мудростью. Философы отнюдь не являются мудрецами, они любят мудрость, стремятся к её обретению, и занимают промежуточное место между мудростью и невежеством, как и Эрот. Платоновский Сократ утверждает: «Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится» (204 a). Однако и полные невежды не занимаются философией, ибо из-за своего духовного ничтожества не считают это необходимым.

Философией увлечены как раз те, кто знает о существовании высшего, чувствует свою недостаточную причастность к нему и старается приобрести недостающее себе благо. Эрот в описании Диотимы и Сократа вполне соответствует подобным стремлениям: «Ясно и ребёнку, ... что за-

нимаются ею (философией — *М.Г.*) те, кто находятся посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости» (204 ab). Промежуточное положение Эрота между мудростью и невежеством, делающее его философом по природе, объясняется Диотимой опять же его происхождением: отец Эрота, Порос, мудр и богат, а мать, Пеня, не обладает ни богатством, ни мудростью. Эрот оказывается не предметом любви, который всегда, по уверениям Диотимы, прекрасен, а всего лишь любящим началом, которое отнюдь не является прекрасным. Итак, вывод, к которому приходят Диотима и Сократ, заключается в том, чтобы определить Эрота как любовь к прекрасному (204 d).

Эрот есть демоническое начало (без отрицательных оттенков, вкладываемых сейчас в это слово), которое заставляет людей стремиться к достижению совершенства. Так, на низшем уровне Эрот побуждает человека преодолевать смертность своего тела, продолжая свое существование в порождённых собой потомках. Платон утверждает божественность и благочестивость проникнутого эротическими стремлениями дела продолжения рода: «зачатие и рождение суть проявления бессмертного начала в существе смертном» (206 cd). В этой форме Эрот действует и в животном мире, побуждая все живые существа к продолжению рода.

Также Эрот, будучи фактически покровителем философии и вдохновителем философской мысли, побуждает людей к порождению не только потомства, но и на более высоком уровне — порождению истины. В этом также проявляется присущее Эроту стремление к бессмертию. Платон приводит слова Диотимы, поучающей Сократа в понимании Эрота и сущности любви: «Те, у кого разрешиться от бремени стремится тело, ... обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и счастье и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно — ведь есть и такие, ... и притом в большей даже мере, чем телесно, — беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разумение и прочие добродетели» (208 e — 209 a). Итак, все высшие достижения человека: добродетели, нравственные качества, разумения, свершения в мире искусства, философии и пр. в конечном итоге обусловлены эротическим стремлением, понятым максимально широко. В этом и проявляется непреходящее значение Эрота для людей.

Как и другие выступившие на пире в доме Агафона, Сократ, несмотря на то, что его воззрения на Эрота кардинально отличались от того, что утверждали предыдущие ораторы, вплоть до отрицания божественного статуса Эрота, призвал почитать этого демона: «Поэтому я утверждаю, что все должны чтить Эрота, и, будучи сам почитателем его владений и всячески в них подвизаясь, я и другим советую следовать моему примеру и как могу, славлю могущество и мужество Эрота» (212 b).

Размышления об Эроте как демоническом существе и присущей ему силе, захватывающей души людей, содержатся не только в «Пире», но и в некоторых других произведениях Платона, в частности, в диалогах «Федр» и «Государство».

В «Федре» происходит разговор героев, действующих и в «Пире», Сократа и юного Федра. Первоначально темой беседы являются отношения между влюблёнными, но вскоре разговор затрагивает и другие темы, относящиеся как к философии, так и к теологии, в том числе и рассуждения об Эроте как божественном существе. Сократ, посчитав, что оскорбил Эроса, во избежание его гнева, произносит речь в похвалу Эроту. Взгляд Сократа на Эроса в «Федре» несколько отличается от высказываемого в «Пире». В «Федре» Сократ называет Эроса божеством, а не демоном, а также сыном Афродиты (242 е). Поскольку Эрот является богом, он не может быть причастен злу.

Сократ высказывает мысль о том, что Эрот насыляет на людей неистовство; это одно из тех неистовств (о них мы скажем в дальнейшем), которые имеют божественное происхождение, и лишая человека разума, открывают ему путь к постижению высшего начала и достижению высот в творчестве и духовном совершенствовании. Под действием силы Эроса люди становятся способны устремиться к постижению истинной красоты, заключенной в идее прекрасного, отталкиваясь от созерцания красоты объекта своей любви (251 а). Свою речь в «Федре» Сократ считает инспирированной именно божественной силой, приведшей его в состояние вдохновения.

Воздействие Эроса буквально окрыляет людей. Не случайно платоновский Сократ в доказательство этого приводит стихотворение неизвестного поэта, в котором говорится, что Эрот — это распространенное у людей неправильное имя данного бога, сами боги же называют его правильным именем — Птерот, ясно указывающим на окрыляющее действие, которое оказывает Эрот на душу²⁹.

Далее Сократ описывает, какое воздействие Эрот оказывает на действие различных богов и людей, находящихся под их покровительством: «Если Эротом охвачен кто-нибудь из спутников Зевса, он в силах нести и более тяжёлое бремя этого тёзки крыла. Служители же Ареса, вместе с ним, совершавшие кругооборот, бывают склонны к убийству, если их одолел Эрот, и они вдруг решат, что их чем-то обижает тот, в кого они влюблены; они готовы принести в жертву и самих себя и своего любимца. Соответственно обстоит дело и с каждым богом...» (252 cd). Воздействие Эроса многократно усиливает те качества и устремления, которые были свойственны каждому из богов и людей, подверженных влиянию этих бо-

²⁹ Смертные все прозвали его Эротом крылатым, Боги ж — Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья (252 b).

гов. Так, о людях, «спутниках Аполлона», Сократ говорит, что они «идя по стопам своего бога, ищут юношу с такими же природными задатками, как у них самих, и, найдя его, убеждают его подражать их богу, как это делают они сами. Приучая любимца к стройности и порядку, они, насколько это кому по силам, подводят его к занятиям и к идее своего бога» (253 b). Таким образом, эротическая страсть оказывается средством, с помощью которого поклонники приобщают возлюбленных к добродетелям, воплощенным в том или ином боге, и тем самым усиливают почитание этого божества. Эрот оказывается тем, кто способствует росту религиозных чувств и благочестия среди людей. В целом, в «Федре» Платон устами Сократа пишет о положительном воздействии Эрота на душу человека, хотя (как в случае с Аресом — см. цитату выше) иногда это может проявляться в жестоких и неразумных поступках.

По настоящему демонический (в позднейшем и исключительно негативном смысле) облик Эрота и его деструктивное воздействие на душу человека исследуются Платоном в «Государстве». Речь об Эроте заходит в данном диалоге при обсуждении факторов, содействующих формированию тиранической души. Напомним, что согласно Платону, тирания является наихудшим из всех возможных государственных устройств, а душа тирана представляет собой самую порочную, наиболее далёкую от причастности идее справедливости душу, что отдаляет её от обретения истинного счастья и неизбежно обрекает на возмездие, если не в земной жизни, то в загробной. В ходе рассуждений со своими собеседниками платоновский Сократ в «Государстве» приходит к выводу о том, что душа становится тиранической вследствие воздействия на неё Эрота. В этом случае Эрот и вызываемые им стремления будут содействовать не совершенствованию, а деградации затронутой их влиянием души.

Сам Эрот называется в «Государстве» тираном (573 b), порабащившим душу человека и пробуждающим в ней низменные вожделения, потворство которым приводит к неумеренности и преступлениям. Поведение человека, чья душа охвачена Эротом, сопоставляется Платоном с действиями пьяного, который утратил контроль над своими желаниями и вожделениями, или с поступками безумца, надеющегося «справиться не то что с людьми, но даже с богами» (573 c). Любая из подобных одержимостей приводит к превращению человеческой души в тираническую, основной чертой которой выступает вседозволенность и неумеренность ни в чём, потворство всем возникающим желаниям. Такие люди проводят время в пирушках и празднествах, развлечениях, не стесняясь ничем.

Платоновский Сократ объясняет это тем, что «тиран-Эрот, обитающий в их душе, будет править всем, что в ней есть» (573 d). Эрот предстанет в данном контексте предводителем всех желаний, в первую очередь губительных и неразумных, содействующих нравственной порче и деградации человека. Именно под воздействием Эрота и возбужденных им неуга-

симых желаний тираны начинают насильно завладевать имуществом других, чтобы получить средства для удовлетворения своих всё возрастающих и мучающих душу вожделений. Об Эроте говорится, что он ведет за собой все возможные желания, словно своих собственных телохранителей, всюду его сопровождающих (573 е). Пагубная одержимость Эротом будет доводить тирана до презрения всяческих норм морали и законности, вплоть до оскорбления и убийства своих родителей. О дальнейших действиях такого человека платоновский Сократ говорит:

«А что же с ним будет, когда истощатся у него и отцовские и материнские средства, а между тем в нём скопился целый рой прихотей? Не заставит ли его это сначала залезть в чужой дом либо снять плащ с запоздалого ночного прохожего, а затем обчистить какой-нибудь храм? Во всех этих поступках прежние его мнения о том, что прекрасно, а что гадко, усвоенные им с детских лет и считавшиеся правильными, покорятся власти недавно выпущенных на волю желаний, сопровождающих Эрота и им возглавляемых. Раньше, пока человек подчинялся обычаям, законам и своему отцу и внутренне ощущал себя демократом, эти желания высвобождались у него лишь в сновидениях; теперь же, *когда его тиранит Эрот*, человек навсегда становится таким, каким изредка бывал во сне, ему не удержаться ни от убийства, ни от обжорства, ни от проступка, как бы ужасно всё это ни было: посреди всяческого безначалия и беззакония *в нём тиранически живёт Эрот*. Как единоличный властитель, он доведет объятую им человека, словно подвластное ему государство, до всевозможной дерзости, чтобы любой ценой удовлетворить и себя, и сопровождающую его буйную ватагу, составившуюся из всех тех вожделений, что нахлынули на человека отчасти извне, из его дурного окружения, отчасти же изнутри, от бывших в нём самом такого же рода вожделений, которые он теперь распустил, дав им волю» (574 de – 575 a; выделение наше. — М. Г.). Сам склонный к установлению тирании человек носит в своей собственной душе «самого великого и отъявленного тирана», т.е. Эрота (575 с).

Таким образом, Эрот, изображённый в «Государстве», разительно отличается от того, каким он был обрисован в «Пире» и «Федре». Эрот представлен как демоническая губительная сила, совращающая человеческую душу с пути справедливости и воздержности и тем самым, губящая её. Если в предыдущих рассмотренных нами диалогах Эрот выступал в качестве начала, сопутствующего достижению человеком высот совершенства в гражданских и военных доблестях, творчестве, познании, то Эрот в «Государстве» оказывает прямо противоположное, деструктивное, разрушающее личность влияние. Эрот «Пира» и «Федра» содействует укреплению религиозности и благочестия, в «Государстве» же он, как видно из приведенного выше фрагмента, побуждает человека к святотатству и преступлению установленных богами для людей норм. Разумеется, здесь в пору вспомнить об учении о двух Эротах, благотворном и пагубном, ко-

торое содержалось в речи Павсания из «Пира»; на наш взгляд, только оно могло бы хоть как-то объяснить подобную противоречивость образов Эрота. Однако сам Платон нигде не высказывается в пользу того, чтобы расценивать губительные для души последствия приверженности Эроту, описанные в «Государстве», как действие только вредоносного Эрота, а не Эрота вообще.

С рассмотрением Платоном Эрота как божественного и демонического существа связан ряд важных для анализа философско-теологических воззрений Платона вопросов, из числа которых выделим проблему священного неистовства, посылаемого на человека богами (в том числе эротической страсти), а также проблему демонов как существ промежуточных между богами и людьми.

5. Священное неистовство

Платон справедливо считается одним из основоположников рационализма в европейской философии. В своих диалогах этот мыслитель всячески подчёркивал ведущую роль разума в познании мироздания и идей как совершенного бытия. Однако рационализм Платона не только не исключает (как и всякий рационализм, связанный с религиозно-мифологическим мировоззрением), но и предполагает задействование в творчестве и познании иррациональных средств, с помощью которых человек может добиться больших результатов, нежели используя исключительно рациональный инструментарий. И в этом отношении чрезвычайно важным предстает учение Платона о формах иррационального, связанных с божественным влиянием на душу людей. Здесь следует сказать о так называемом священном неистовстве (безумии), которое способно охватить душу человека и содействовать большему совершенствованию. В уже затронутом нами ранее диалоге «Федр» в связи с эротическим безумием содержится рассмотрение и классификация всех возможных видов подобного священного неистовства.

К вопросу о священном неистовстве платоновский Сократ приходит во время своей речи в «Федре», посвящённой восхвалению Эрота. Он признается, что во время произнесения своей речи он испытывал какое-то божественное состояние (238 с). Во второй своей речи Сократ начинает рассуждать о значении посылаемого богами безумия для человека. Платон признает благотворность подобного инспирированного богами неистовства (*энтузиазма*), буквально окрыляющего тех, на кого оно нисходит: «Между тем, величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар» (244 а). Причём, далее Платон категорически заявляет о предпочтительности ниспосылаемого богами безумия в сравнении со свойственной человеку разумностью: «Неистовство,

которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» (244 d). Платоновский Сократ выделяет основные виды неистовства, которые могут охватывать душу человека.

Некоторые из этих видов неистовства имеют непосредственное отношение к религии. Платон обращает внимание на практику пророческих предсказаний, оракулов, распространенную в Элладе. Пифийская прорицательница в Дельфах и некоторые другие оракулы именно в состоянии посылаемого им богами безумия прозревают будущее и сообщают знания о нём вопрошающим; в то же время от тех же самых прорицателей, когда они находятся в нормальном, разумном состоянии, нет никакой пользы для людей. Платоновский Сократ делает этимологическое замечание: «те из древних, кто устанавливал значения слов, не считали неистовство (мания — греч. — *М. Г.*) безобразием или позором — иначе они не прозвали бы «маническим» то прекраснейшее искусство, посредством которого можно судить о будущем. Считая его прекрасным, когда оно проявляется по божественному определению, они его так и прозвали, а наши современники, по невежеству вставив букву «тау», называют его мантическим» (244 bc). В целом Платон подразделяет способы получения знания о будущем на те, при котором предсказатель находится в «здравом уме» (по птицам или другим знамениям — *ойонистика*), и на те, для которых необходимо помутнение разума, а именно, то неистовство, которое посылается богами (*мантика*). Платон утверждает, что наиболее ценными и достоверными следует считать предсказания, даваемые в состоянии божественного помешательства.

О соотношении священного безумия и здравого смысла в истолковании различного рода пророчеств, видений, исходящих от богов, Платон рассуждает и в «Тимее» (71 e – 72 b). Как указывает Платон, даже низшую, лишённую разума часть души боги создали так, чтобы она была причастна к божественному, и прорицания даются именно через неё. Далее Платон пишет: «То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своём уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости». Рациональный элемент в прорицании будет заключаться в последующем истолковании видений, проводящемся уже в состоянии полной рассудительности: «Напротив, дело неповрежденного в уме человека — припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая и вдохновенная природа, расчленив все видения с помощью мысли и уразуметь, что же они знаменуют... Не тому же, кто обезумел и ещё пребывает в безумии, судить о собственных видениях и речениях!». Платон полагает, что именно из этих соображений при находящейся в состоянии безумного экстаза Пифии состоят не заражённые её энтузиазмом истолкователи, которые, будучи в здравом уме, интерпрети-

ругают её выкрики и бессвязные слова. Именно так соотносится по представлениям Платона рациональные и иррациональные моменты в пророческой деятельности оракулов.

Платон полагал, что насылаемое богами неистовство (энтузиазм) сыграло решающую роль в устранении губительных последствий гнева богов для людей, поскольку те, на кого оно нисходило, получали дар пророчества и умения общаться с богами. Подобное безумие оказывалось тем даром, которым боги удостаивали избранных, по какой-либо причине заслуживших эту милость. Несомненно, священное неистовство насылалось на тех, кто выделялся качествами, к которым боги были благосклонны. В свою очередь этот энтузиазм выражался в ещё большей степени благочестия и почитания богов, которые проявляли эти люди: «Неистовство разрешалось в молитвах богам и служении им, и человек, охваченный им, удостаивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкосновенным на все времена для окружающих зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым» (244 d). Платон прямо заявляет, что лишь охваченные священным неистовством могут надеяться на полное освобождение и очищение души от зла и на достижение благодати.

Можно с уверенностью предполагать, что на воззрения Платона о благотворной роли священного безумия и неистовства оказала влияние распространенная в Греции практика буйных оргиастических празднеств, во время которых жрецы и граждане впадали в состояние иступления, что считалось свидетельством приближения к божественному состоянию, выходящим за рамки того, что ограничивает человеческий разум. Наиболее характерны в этом отношении празднества в честь Диониса — так называемые вакханалии, сопровождавшиеся буйным разнузданным весельем, доходившим до нарушения в порыве вызванного опьянением и экстазом безумия всех нравственных норм вплоть до пролития крови и убийства (вспомним сказание об убийстве вакханками легендарного певца Орфея). Состояние священного неистовства расценивается Платоном как более совершенное, чем рассудочность и разумность, свойственные человеку в обычном его состоянии. Прорыв к высшей степени религиозности становится возможным только в момент, когда сознание охвачено подобным безумием.

Можно утверждать, что Платон в определенной степени сравнивает и противопоставляет путь разумного постижения божественного путём процедур рационально-философского дискурса с мгновенным приобщением к божественному в момент экстаза священного безумия. Причем, преимущество Платоном явственно отдаётся второму варианту. Однако Платон понимал, что возвышает и дает постижение божественного не всякое безумие, а только ниспосланное самими богами. Следует также заметить, что выделенная противоположность рационально-философского и иррационально-интуитивного (в состоянии священного неистовства) постижения высшего начала является относительной. Не стоит забывать, что

само философствование во многом, согласно Платону, вдохновлено Эротом и насылаемым им неистовым стремлением к постижению истины, к общению к красоте и благу. Неистовство, охватывающее при эротическом желании, также связывается с тем энтузиазмом, который испытывают посвященные в священные таинства (мистерии). Влюбленный «сходит с ума» от созерцания облика объекта своей страсти, считая его божественным: «человек, только что посвящённый в таинства, много созерцавший тогда всё, что там было, при виде божественного лица, хорошо воспроизводящего [ту] красоту или некую идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда; затем он смотрит на него с благоговением, как на бога, и, если бы не боялся прослыть совсем неистовым, он стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно кумиру или богу. А стоит тому на него взглянуть, как он сразу меняется, он как в лихорадке, его бросает в пот и в необычный жар» (251 ab).

Ещё одним благотворным для человека видом насылаемого богами неистовства платоновский Сократ в «Федре» называет получаемое от муз *позитическое вдохновение*, которое пробуждает способности к художественному, прежде всего, позитическому творчеству. Платон напрямую говорит о близости такого вдохновения к вакхическому иступлению. Этот вид божественного неистовства «охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает её, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая несчётное множество деяний предков, воспитывает потомков» (245 а). Более того, Платон утверждает, что заниматься творчеством без доли ниспосланного богами (Музами) неистовства бесполезно: «Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот ещё далек от совершенства: *творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых*» (там же; выделение наше — М.Г.).

Вопроса о божественной, иррациональной природе позитического вдохновения, связанной со священным неистовством, Платон касается в одном из ранних, собственно сократических, диалогов, небольшом по размеру «Ионе». По сюжету диалога Сократ встречается с Ионом, сказителем-рапсодом и комментатором текста поэм Гомера. Как считалось, Ион дошел до высшей степени совершенства в деле исполнения гомеровских песен и их толковании. В уме Сократа возникает вопрос, являются ли успехи Иона на этом поприще следствием его сознательных усилий в совершенствовании своего мастерства или они обусловлены вмешательством некоей высшей, божественной силы, вдохновляющей певца и комментатора. Сам Ион из-за своей философской «наивности» даже не задавался таким вопросом. Причём, в ходе беседы Сократа и Иона выясняется, что Ион хорошо разбирается только в творчестве Гомера, а стихи других поэтов (например, Гесиода) комментировать и исполнять не может.

Из всего сказанного Ионом Сократ заключает, что тот не благодаря своей опытности и искусству, а по некоему наитию достигает высот, имея дело с творчеством Гомера, тогда как другие поэты оставляют его равнодушными, не возбуждая прилива вдохновения. Платоновский Сократ в обращенной к Иону речи стремится донести до него это открытие.

Сократ говорит: «Твоя способность хорошо говорить о Гомере — это... не искусство, а божественная сила, которая тобою движет, как сила того камня, что Еврипид назвал магнесийским, а большинство называет гераклейским³⁰... Так и Муза — сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других одержимых божественным вдохновением. Все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости; точно так и хорошие мелические поэты: подобно тому как корибанты пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; ими овладевают гармония и ритм, и они становятся вакхантами и одержимыми» (533 d – 534 a). Очевидны прослеживаемые в этой речи Сократа аналогии между исступленным и одновременно боговдохновенным безумием предающихся вакхическому экстазу и насылаемым музами поэтическим вдохновением.

Эта аналогия проводится и в дальнейшем: «Вакханки, когда они одержимы, черпают из рек мёд и молоко, а в здравом уме не черпают; так бывает и с душою мелических поэтов, как они сами о том свидетельствуют. ... И они говорят правду: поэт — это существо лёгкое, крылатое и священное; и он может творить лишь тогда, когда сделается вдохновенным и исступленным и не будет в нем более рассудка; а пока у человека есть этот дар, он не способен творить и пророчествовать» (534 ab). Опять мы видим здесь явные параллели между религиозным, пророческим, и поэтическим видами священного безумия. Причем, почти утверждается, что пророческая и творческая деятельность представляют собой нечто единое, между собой переплетающееся.

Каждый творец в сфере искусства находится под покровительством определенного божества или музыки, которые и предназначают поэта к достижению некоей цели, насылая на него вдохновение, но только в рамках поставленных перед поэтами задач. Этим и объясняется узкая специализация, демонстрируемая Ионом. «И вот поэты творят и говорят много прекрасного о различных вещах, как ты о Гомере, не с помощью искусства, а по божественному определению. И каждый может хорошо творить только одно то, на что его подвигнула Муза: один — дифирамбы, другой — энкомии... тот — эпические поэмы, иной — ямбы; во всём же прочем каждый из них слаб. Ведь не от умения они это говорят, а благодаря божественной силе... но ради того бог и отнимает у них рассудок и делает их своими

³⁰ Разумеется, речь идёт о магните и его свойствах.

слугами, божественными вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишённые рассудка, говорят столь драгоценные слова, а говорит сам бог и через них подаёт нам свой голос» (534 b–d). Таким образом, люди, одержимые священным неистовством и потерявшие рассудок, говорят не от своего имени, а делают трансляторами божественной воли, которая, насылая на избранника безумие, как бы убирает разум, представляющий нечто, относящееся к несовершенному, человеческому и обращает его сознание к чему-то более высокому, совершенному, но с позиций обыденного разума предстающего безумием.

Все выдающиеся поэтические и, очевидно, также гениальные философские идеи, не создаются людьми, а в конечном итоге восходят к какому-либо божеству. В качестве аргумента платоновский Сократ приводит поэта, создавшего только одно гениальное произведение, а затем ничем себя не проявившего. Если бы этот поэт создал шедевр, руководствуясь своим искусством и навыком, он мог бы создать ещё множество подобных произведений. Но он ничем более не прославился. Поэтому можно предположить, что единственный свой шедевр он создал под влиянием божественного наития, в состоянии не подотчётном его собственному сознанию. В данном случае «бог нарочно пропел прекраснейшую песнь устами слабейшего из поэтов» (535 а). Итак, о гениальных произведениях художественного творчества можно сказать: «мы не должны сомневаться, что не человеческие эти прекрасные творения и не людям они принадлежат; они божественны и принадлежат богам, поэты же — не что иное, как толкователи воли богов, одержимые каждый тем богом, который им владеет» (534 е). Здесь опять ясно подчёркивается родство поэтического вдохновения с собственно религиозным проявлением священного неистовства и безумия.

Слово творящего поэта воспринимается как сакральное, божественное и пророческое. Поэты доносят и истолковывают божественную волю. Комментаторы же и исполнители произведений, созданных поэтами, а именно таким и был Ион, оказываются толкователями толкователей. Подобно тому как магнит может оказывать своё действие на металл через цепочку из нескольких звеньев-предметов, так и в эстетическом воздействии на конечных реципиентов — слушателей и читателей исходящий от божественного источника импульс проходит через певца и поэта, которые кажутся публике создателями исполняемых произведений. Сократ подытоживает, обращаясь к Иону: «Ведь то, что ты говоришь о Гомере, всё это не от искусства и знания, а от божественного определения и одержимости; как корибанты чутко внемлют только тому напеву, который исходят от бога, каким они одержимы, и для этого напева у них довольно и телодвижений, и слов, о других же они не помышляют, так и ты, Ион, когда кто-нибудь вспомнит о Гомере, искусен, о других же не знаешь, что сказать... Не от выучки, а по божественному определению ты искусный хвалитель Гомера» (536 cd).

В ходе дальнейшей беседы с Ионом Сократ укрепляется в своих выводах. Почти ничего на рациональном уровне не зная о великом слепце, Ион тем не менее «высказывает о Гомере много прекрасного, одержимый... божественным наитием». (542 а). В диалоге «Менон» платоновский Сократ причисляет к одержимым священным безумием и многих удачливых государственных деятелей, которые действуют по божественному наитию: «и не с меньшим правом мы можем назвать божественными и вдохновенными государственных людей: ведь и они, движимые и одержимые богом, своим словом совершают много великих дел, хотя и сами не ведают, что говорят» (99 d).

Итак, одной из заслуг Платона можно считать исследование самого феномена священного безумия, наития, вдохновения, насылаемых богами на избранных, благодаря чему им открываются горизонты и высоты, недоступные с точки зрения обычного, «трезвого» разума. Платон одним из первых показал положительное значение подобного неистовства (энтузиазма). Ещё раз подчеркнем, что Платон находит положительное значение только в безумии, имеющем божественный источник, но не в безумии как отсутствии разума вообще, опускающем душу до уровня животных. Критерием божественного безумия, скорее всего, должны считаться успехи в творчестве и пророчестве, которые даются одержимым священным неистовством и вдохновением.

6. Проблема демонического у Платона

Как мы уже отметили выше, с проблемой сущности Эрота и его влияния на души людей связан также вопрос о демонах и демоническом, поскольку Эрот был охарактеризован в «Пире» именно как демон (даймон). Демоны выступают у Платона в качестве промежуточных по своему положению существ между богами и людьми. Они не смертны, но степень их божественности и причастности к совершенству менее сильна, чем у богов. Демоны по своей природе не обладают в противоположность богам совершенствами, однако имеет сильную тягу к обретению божественного совершенства. Вряд ли это их стремление будет увенчано получением того, чего они добиваются, однако с помощью него они хоть немного приближаются к тому, что присуще богам, и увлекают за собой вверенных им людей. Ещё раз обратим внимание на то, что слово «демон» не несет в философии Платона никакого отрицательного значения (таковое оно приобретет только у христианских авторов, которые объявили демонами вообще всех языческих «ложных» божеств). Демоны характеризуются Платоном как существа, покровительствующие людям и благотворно на них влияющие, в частности, путём приобщения к высшему, божественному миру.

Во время рассуждений об Эроте в «Пире» платоновский Сократ вспоминает о том, что когда-то ему поведала Диотима о сущности демонов. Она утверждала, что все демоны «представляют собой нечто среднее между богом и смертным» (202 d). Далее Диотима говорит об их предназначении и благотворном их влиянии на жизнь людей. Демоны служат истолкователями и посредниками между людьми и богами, «передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью» (202 e). Таким образом, становится видна значительная роль демонов в поддержании правильных отношений между богами и людьми, осуществлении между ними обмена молитвами, жертвами (со стороны людей) и милостями, повелениями (со стороны богов). Только благодаря деятельности демонов возможны, как утверждает Диотима, такие формы религиозности как проприция, жертвоприношения, таинства, заклинания и вообще всё, связанное с отношениями богов и людей. Боги непосредственно не общаются с людьми, а вступают в контакт с людьми только при посредстве демонов. Это может происходить с человеком как во сне, так и в состоянии бодрствования. По настоящему божественный человек должен уметь общаться с демонами и получать от них тайное знание, доступное первоначально только богам. Кроме того, космологическое значение деятельности демонов заключается, как видно из процитированного фрагмента, в поддержании единства мироздания, осуществлении связи между различными его частями. Число демонов не ограничено и обсуждаемый в «Пире» Эрот является одним из множества демонов (202 e – 203 a).

Из многих фрагментов Платона можно заключить о том, что демоны в его представлении играли роль некоего личного божества, сопровождающего человека с момента рождения вплоть до смерти и переселения в загробный мир. Напомним, что Сократом его собственный демон (а о демоне Сократа мы знаем преимущественно из текстов Платона³¹) воспринимался именно как божество-хранитель, предостерегающее от свершения несправедливых и дурных поступков. В «Федоне» Платон отмечает, что после смерти человека демон, «который достался ему на долю ещё при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид» (107 d; см. также 113 d).

В «Законах» Платон также говорит о покровительстве людям как основной задаче демонов (даймонов): «К нашему благополучию приставлен даймон; некоторым поворотам в нашей судьбе даймоны противостоят как чему-то чрезмерно высокому» (732 c). Таким образом, демоны должны по мере своих сил оберегать человека от неверных жизненных поступков и различных опасностей. Благочестивые люди, как считал Платон, должны надеяться, что

³¹ См. о демоне Сократа соответствующую главу нашей работы.

они уменьшат выпадающие на долю человека несчастья. В диалоге «**Политик**» Платон утверждает, что когда-то все живые существа, вверенные им для попечения, были поделены «божественными пастухами»-демонами на группы «по родам и стадам»; «при этом каждый из них владел той группой, к которой он был приставлен» (271 d). Согласно Платону, время, в которое соблюдался такой порядок, было эпохой наивысшей гармонии, золотым веком в истории вселенной, который существовал при правлении Кроноса: «не было тогда ни диких животных, ни взаимного пожирания, как не было ни войн, ни раздоров, зато можно назвать тысячи хороших вещей, сопутствовавших такому устройству» (271 e). В «**Законах**» Платона также содержится упоминание о блаженном времени, когда управление людьми осуществлялось демонами по поручению Кроноса. Как пишет Платон, «Кронос поставил тогда царями и правителями наших государств не людей, но даймонов — существ более божественной и лучшей породы ... Сами они с необычайной лёгкостью, не затрудняя людей, заботились о них и доставляли им мир, совестливость, благоустроенность и изобилие справедливости, что делало человеческие племена свободными от раздоров и счастливыми» (713 с — e)³².

Однако в дальнейшем в ходе всемирной катастрофы, связанной с несовершенством космоса (об этом мы писали выше), заботившиеся о людях и мироздании в целом демоны прекратили свои заботы, вследствие чего «многие животные по природе своей свирепые, одичали и стали хватать людей, сделавшихся слабыми и беспомощными». Людям пришлось самим заботиться о собственном пропитании и безопасности. Именно тогда людям и были дарованы богами и демонами необходимые для этого навыки, ремёсла и искусства (274 cd). В целом же боги и демоны являются союзниками благочестивых людей, а сами люди — достояние богов и демонов (906 а).

Иерархически демоны являются (согласно написанному в «**Законах**») третьим по совершенству родом существ после богов и небесных тел: «Непосредственно после них, ступенью ниже, надо поместить даймонов — воздушное племя, занимающее третье, среднее место» (984 e). По мнению Платона, боги состоят из эфира как высшей стихии, демоны же — из менее совершенной — воздуха. Причём, он отмечает, что эти виды существ «совершенно прозрачны; даже их близкое присутствие для нас неявно» (там же). И боги и находящиеся как бы в их свите демоны (подобно тому как Эрот находится при Афродите) «причастны к удивительной разумности... Мы сказали бы, что они знают все наши мысли и чудесным образом приветствуют тех из нас, кто прекрасен и благ, а очень дурных людей ненавидят как уже причастных страданию» (985 а). В «**Тимее**» Платон отождествляет демонов и разумную часть души человека, ведь именно разум защищает человека от чрезмерных страстей и вожделений и тем самым предостерегает

³² Даже и в современное ему время, как считает Платон, благоприятные для жизни территории находятся под покровительством демонов, «милостивых к исконным жителям». Где же нет демонов, местность становится неблагоприятной для счастливой жизни (747 e).

от опасностей и ошибок: «Что касается главнейшего вида нашей души, то её должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который ... обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение» (90 а).

Демоны наделяются Платоном герменевтическими функциями; он говорит об этих существах как об истолкователях воли богов, которой необходимо следовать. Демонов полагается усердно почитать молитвами за их «благие вещания» людям, направляющие смертных на путь благочестия и справедливости. Демоны, как отмечалось выше, играют роль посредников между людьми и богами (в том числе, наверное, и небесными светилами), благодаря чему во вселенной сохраняется взаимосвязь и гармония: «Коль скоро небо наполнено живыми существами, эти даймоны служат всем посредниками — высшим богам и друг другу, — легко носясь по земле и по всему свету» (985 d). Почитание демонов наряду с поклонением высшим богам Платон признаёт необходимым для блага государства и души человека. Поклонение демонам и свершение обрядов, в том числе и организация празднеств, в их честь должно осуществляться не в меньшей мере чем высшим богам. Кроме того, почитание демонов в некоторой мере связывается с обрядами в честь умерших. Это основывается на сообщаемом у Гесиода предании о том, что души первых благочестивых людей после смерти превратились в демонов и следят за человеческим родом, отвращая его от зла. Поэтому Сократ в «Государстве» предлагает почитать демонов, воздавая почести гробницам выдающихся людей (468 е – 469 b). Всё перечисленное выше свидетельствует о значительной роли, которую Платон придавал демонам как разновидности божественных существ, имеющих благотворное значение для достижения людьми благочестия, праведной жизни и обретению лучшей участи после смерти.

7. Учение о душе и её посмертном существовании в связи с религиозно-теологической проблематикой

Значительное место в философии Платона занимают размышления о душе и связанные с ними вопросы гносеологии, этики, политической философии и пр. В ряде случаев они оказываются непосредственно связаны с теологической и религиозно-теологической проблематикой, интересующей нас. Поэтому следует рассмотреть комплекс подобных проблем, встававших перед Платоном при формировании им оригинального учения о душе. Сразу же необходимо сказать, что платоновская психология сохраняет тесную и неразрывную связь с религиозно-мифологическими представлениями³³.

³³ Как известно, создать полностью философское учение о душе, почти совершенно избавившись от связи с религиозно-мифологическим мировоззрением, удалось только Аристотелю. Но видимо Платон такую задачу перед собой и не ставил, она бы противоречила всему строю его мысли.

Многое в воззрениях Платона о душе восходит к ранней религиозной и философской традиции эллинского мира. Противопоставление души телу и интерпретация её пребывания в теле как заточения в темницу; соответственно же смерти как освобождения из неё проникли в психологию Платона из учения орфиков. Роль таинств, мистерий в процессе очищения души также заимствована Платоном из распространенной обрядовой практики Греции. Учение о бессмертии души и последующем её переселении в другие тела (*метемпсихоз*) восходит к учению пифагорейцев и Эмпедокла. Однако всё это не отменяет глубоко оригинального и в определенных моментах новаторского (например, в попытке деления души на отдельные части) характера учения Платона о душе.

Платон всячески подчёркивает божественный характер души человека, онтологически связанной с высшим миром идей. По сути, душа является частичкой этого мира в материальном человеческом теле, заключенной на определенный срок. Если человек желает познать божественное начало, он должен искать его прежде всего в своей собственной душе. Самопознание («Познай самого себя»), то есть познание собственной души, оказывается одновременно познанием божественного, которое имеется внутри нас. Подобно тому, как божество и всё идеальное первично и они управляют материальным мирозданием, так и душа должна быть госпожой и повелительницей тела, прежде всего это относится к разумной её части как наиболее божественной и менее всего испытывающей зависимость от тела. Голова, помещающая в себе разумную часть души, Платоном характеризуется как «вместилище того, что в нас божественнее всего и святее» («Тимей», 45 а).

Как утверждается в «Тимее» же, души людей были созданы богами по поручению бога-демиурга. Для этого были использованы остатки смеси, из которой сам демиург творил мировую душу. Качество душ, вселенных в индивидуальные человеческие тела, было уже менее совершенным, нежели качества души космоса. Платон описывает, как боги принимают из рук демиурга бессмертное начало души и заключают в смертное тело, «подарив всё это тело душе вместо колесницы». Однако в отличие от мировой души в индивидуальной человеческой душе неотъемлемо присутствует неразумная, собственно смертная часть — удовольствие, страдание, дерзость, боязнь, гнев, надежда и пр. «Всё это они смешали с неразумным ощущением и с готовой на всё любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души» (69 cd).

Душа человека состоит из трех частей: воделеющей, страстной и разумной. Первые две из них смертны и общи человеку с животными. Воделеющая часть души обеспечивает витальные процессы, содействуя питанию и размножению. Эта часть души располагается в брюшной полости и отделена от других диафрагмой. В груди расположена, по утверждениям Платона, страстная (аффективная) часть души, которая проявляется в эмоциях (гнев, ярость, печаль, страх и пр.).

Разумная часть души, сосредоточенная в голове, отличает человека от животных и роднит его с божеством. Чтобы низшие части души оказывали как можно меньше влияния на разумную, боги при создании тела человека «между головой и грудью, дабы их разобщить, воздвигли шею как некий перешеек и рубеж» (там же, 69 е). Только разумная, божественная часть души, как боги и то, из чего состоит мир идей, обладает бессмертием в полной степени. Всё, что будет утверждать Платон о загробном бытии души, относится в основном к разумной части души³⁴. Процесс мышления, осуществляемый этой частью души, сам по себе божественен, поскольку исходит от божественного космического ума и именно сопричастность разума космическому уму и делает разумную часть души бессмертной и блаженной. Человек, «прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа; поскольку же он неизменно в себе самом пестует божественное начало и должным образом ублажает сопутствующего ему демона, сам он не может не быть в высшей степени блаженным» (там же; 91 с)³⁵.

Наиболее значимым в сфере учения о душе произведением Платона, несомненно, следует считать диалог «Федон», события которого сюжетно происходят в последний день жизни Сократа, перед казнью философа, которая ярко описана в самом конце диалога. Большая часть «Федона» посвящена предсмертным размышлениям Сократа о сущности души и её бессмертии. Однако, скорее всего эти идеи только в незначительной степени могли принадлежать историческому Сократу и лишь приписаны ему Платоном, поскольку они содержат в себе отсылку к теории эйдосов, которой у реального Сократа не было. Рассмотрим основные обсуждаемые в «Федоне» проблемы, относящиеся к теологическому и религиозному вообще аспекту учения о душе.

Платоновский Сократ противопоставляет душу и тело в плане познания истины. Как и в других диалогах Платона, утверждается, что связанные с телом чувства не обеспечивают подлинного знания, которое достигается только умозрением, «теорией». Соответственно, Сократ в ожидании смерти утверждает, что, только вырвавшись из тела, душа может достичь истинного познания. Как описывается в «Федоне», сам Сократ не боится

³⁴ Общеизвестна связь, прослеживаемая между выделяемыми Платоном тремя частями души и тремя основными группами населения (как бы сословиями) в проектируемом им идеальном государстве. Те, у кого преобладает вождедеющая часть души, жадная к накопительству и приобретательству, образуют сословие земледельцев, ремесленников и купцов. Те, у кого превенствует страстная (яростная) часть души, должны являться стражами-воинами, охраняющими государство. Править же должны философы, к числу которых причисляются люди с преобладанием разумной части души.

³⁵ Здесь стоит обратить внимание на то, что слово «демон» и «блаженный» («эвдемонион»), от которого произошёл этический термин «эвдемонизм») являются в греческом языке однокоренными.

смерти, а выражает надежду на то, что вскоре, по окончании земного пути, сможет постичь то, к чему он стремился при жизни, но не мог достичь этого из-за наличия тела. Человек в земной жизни есть соединение души и тела; в момент смерти тела связь между телом и душой разрывается. Причём, умирает только тело, а душа продолжает существование, будучи бессмертной.

Стремления тела и души являются прямо противоположными. Тело нацелено на максимальное продолжение своего земного существования; божественная же душа тяготится своим нахождением в теле как наложенными на неё оковами и стремится как можно раньше вырваться из этой темницы. Все божественное, связанное высшей реальностью, т.е. миром идей, а душа относится именно к этому виду бытия, желает очиститься от связи с телесным, что достигается именно в момент смерти как разделения души и тела. Настоящий философ уже при жизни, не поддаваясь на плотские позы и искушения, и, воздерживаясь от чувственных удовольствий, сосредотачиваясь на умозрении, подготавливается к моменту разрыва души с телом. Поэтому платоновский Сократ и выдвигает парадоксальное утверждение о том, что «Философствовать — значить готовиться к смерти», подразумевая, что сосредотачиваясь на божественном в себе, душе, он отторгается в меру возможного от всего телесного, низшего.

Значительное место в рассуждениях о душе и её связи с миром божественного и религией занимают содержащиеся в «Федоне» **4 доказательство бессмертия души**. Кратко скажем о них.

1-е доказательство: аргумент от взаимоперехода противоположностей. Платон утверждает, что в мире осуществляется постоянно переход одной противоположности в другую (что стало общим местом в философии, начиная с Гераклита). Тёплое становится холодным и наоборот, состояние сна сменяется бодрствованием и засыпанием вновь и пр. Смерть и жизнь также являются противоположностями, поэтому и они должны сменяться. Без допущения постоянного и непрерывного перехода противоположностей всё пришло бы в статичное состояние. Мы наблюдаем, что живое умирает, однако никогда не видим, что мёртвое на наших глазах оживает. Однако если бы наличествовал только процесс умирания и не было бы обратного, всё в конце концов умерло бы. Но поскольку можно заметить, что жизнь постоянно возобновляется, следует заключить, что есть начало, содействующее сохранению жизни и оживлению казавшегося мёртвым. Это и есть душа, которая оказывается бессмертной. Просто она временно покидает пределы одного тела, которое умирает и разлагается, а затем вновь возвращается в пределы тела, уже другого, оживляя его (70 с – 72 д).

2-е доказательство. Аргумент от постулирования знания как припоминания (анамнезиса). Согласно утверждению Платона, человек не приобретает знание путём опыта из восприятия внешнего мира, а уже рождается с имеющимися в душе знаниями, которые необходимо только пе-

ревести из потенциального в актуальное состояние, путем припоминания. (В философской традиции нового времени это учение получило название «нативизм».) Мы уже появляемся на свет с основными понятиями тождества», «подобие» и пр., с помощью которых мы можем классифицировать и познавать идеи и объекты окружающего нас мира. Но если мы рождаемся с некоторыми знаниями, значит, должен существовать и носитель этих знаний. Таким носителем оказывается душа, существовавшая ещё до нашего рождения в теле, а поэтому бессмертная (поскольку, согласно 1-му аргументу, она будет существовать и после нашей смерти). (72 е – 78 а).

3-е доказательство. Аргумент от утверждения самотождества идеи (эйдоса) души. Платоном постулируется, что все души являются простыми (напомним, что простота — одно из свойств мира божественного, противоположное сложному, составному характеру всего низшего, телесного). Но всё простое неразложимо далее и не может распасться на части, уничтожиться. Поэтому душу следует признать бессмертной. Душа находится в онтологической иерархии ближе к единому, всегда тождественному, неизменному, т. е. божественному, тому, что должно управлять. В то же время тело обладает противоположными свойствами; оно является составным, множественным, постоянно изменчивым, действующим не самостоятельно, а под воздействием иного, то есть управляемым. Рассеиваться, распадаться — есть свойство составного, телесного; поэтому любое тело изначально обречено на гибель; душа же своей простотой гарантирована от распада и гибели, именно поэтому она бессмертна и неуничтожима. Итак, «душа сильна и богоподобна» (95 с) и это позволяет признать её бессмертной (78 б – 96 а). Напоминаем, что как написано выше, бытие богов доказывается Платоном в «Законах» путём утверждения первичного характера души относительно тела и обоснования того, что именно душа управляет телом, а не наоборот.

4-е доказательство. Аргумент от утверждения о душе как эйдосе жизни. Это доказательство основывается на сформировавшейся у Платона теории идей (эйдосов). Те характеристики, которые были приписаны душе в ходе предыдущего доказательства её бессмертия, как раз свидетельствуют о том, что душу можно причислить к эйдосам, поскольку она обладает общими с ними свойствами.

Как утверждает платоновский Сократ в «Федоне», все вещи возникают вследствие своей причастности особой сущности, определяющей свойства данного объекта (так, причина возникновения двух заключается в причастности идее двойки: «Всё, чему предстоит сделаться двумя, должно быть причастно двойке, а чему предстоит сделаться одним — единице» (101 с)). Такой сущностью всего живого оказывается душа; любой живой объект является живым именно потому, что причастен душе как эйдосу (является одушевленным). Сущностным свойством души платоновский Сократ предлагает считать следующее: «Чем бы душа ни овладе-

ла, она всегда привносит в эту жизнь» (105 d). Основываясь на этом, собеседники приходят к выводу о том, что «душа никогда не примет противоположного тому, что всегда привносит сама» (там же). Поскольку душа всегда привносит жизнь, она несоединима с противоположностью жизни — смертью, поэтому душа оказывается не причастной к смерти, т.е. бессмертной. Когда тело умирает, душа не умирает вместе с ним, а как бы отходит от тела, освобождаясь от налагаемых им оков. Итак, душа бессмертна и неуничтожима. Сократ подводит итог аргументации: «Я полагаю, ...что ни бог, ни сама идея жизни, ни всё иное бессмертное никогда не гибнет, — это, видимо, признано у всех... Поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой» (106 de). (96 а – 107 b).

В «Федре» содержится **5-е доказательство бессмертия души, аргумент от постулирования души как самодвижущегося начала**. Платоновский Сократ утверждает, что вечнодвижущееся является бессмертным. У всех тел, которые неизбежно приводятся в действие не сами собой, а другими телами, движение, израсходовав заданный им импульс, ослабевает и прерывается. В противоположность им душа бессмертна, поскольку движет сама себя и в конечном итоге приводит в движение все тела. «Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестает и двигаться и служить источником и началом движения всего остального, что движется» (245 c). Началом любого движения следует признать то, что движет само себя; а это и есть душа. Такое начало не может ни возникнуть, ни погибнуть. Здесь мы опять можем заметить сходство характеристик, присущих душе, по Платону, и тех свойств, которыми обладает божественное вообще:

«Раз выяснилось, что бессмертно всё движимое самим собою, всякий без колебания скажет то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» (245 e).

В диалоге «Государство» (книга X) содержатся рассуждения о душе и среди них то, которое вполне можно назвать ещё одним, **6-м доказательством бессмертия души**. Оно исходит из постулата о том, что *душа не может быть повреждена никаким злом*. Всё губительное и разрушительное в этическом аспекте воспринимается как зло, а спасительное и полезное — как благо; причём, для каждого вида объектов существует именно ему свойственное зло (для железа — ржавчина, для древесины — гниение и пр.). Платоновский Сократ продолжает доказывать: «Значит, каждую вещь губят свойственные ей зло и негодность, но если это её не губит, то уж ничто другое её не разрушит. Благо, конечно, никогда ничего не погубит, не может быть губительным и то, что не будет ни злом, ни бла-

гом» (609 ab). Следовательно, необходимо найти среди существующего нечто такое, что имело бы некое зло, но это зло было бы не в состоянии уничтожить данную вещь. В таком случае эта вещь объявляется неуничтожимой.

У души есть много такого, что её портит; это такие пороки как несправедливость, невоздержность, трусость, невежество и пр. Но могут ли эти являющиеся для души злом пороки погубить и уничтожить душу? Болезнь как порча тела «измощает и разрушает тело, а это приводит к тому, что оно уже перестаёт быть телом» (609 c). Так и всё остальное, как утверждает платоновский Сократ, рано или поздно приходит к небытию вследствие собственной порочности, несовершенства. Душа же этому правилу не подчинена. Собеседники приходят к выводу, что присутствующие в душе несправедливость и прочие пороки не могут довести душу до полного её уничтожения. Нет никакого основания считать, — заключает Сократ, — «чтобы что-то гибло от посторонней порчи, а от своей собственной не разрушалось». Поэтому следует допустить, что душа не может разрушиться ни от какого воздействия на неё.

Страдания тела не имеют никакого отношения к душе, пока она остается справедливой и не запятнанной пороками, которые могут подточить её: «если даже изрубить тело на мелкие кусочки, все это нисколько не увеличивает возможности её гибели, пока нам не докажут, что из-за этих страданий тела она сама становится менее справедливой и благочестивой. Если постороннее зло возникает в чём-либо постороннем (а именно таким является тело для души, согласно Платону. — М. Г.), а собственное зло не рождается, мы не позволим утверждать, будто душа или что-то другое гибнет» (610 bc). Если собственные порочность и зло не способны уничтожить душу, то от зла, свойственного другим вещам, душа также погибнуть не может; «но раз что-то не гибнет ни от одного из этих зол — ни от собственного, ни от постороннего, — то ясно, что это непременно должно быть чем-то вечно существующим, а раз оно вечно существует, оно бессмертно» (610 e – 611 a). Таким образом, бессмертие и неуничтожимость души доказаны. Из приведенного выше рассуждения в «Государстве» делается вывод о самоидентичности и постоянстве количества душ. Раз ни одна душа не погибает, то общее число душ в мире не возрастает и не уменьшается, а остается тем же самым.

Можно по-разному относиться к выдвигаемым Платоном доказательствам бессмертия души, подмечать в них логические натяжки, противоречия, находить присутствие сформировавшихся ещё в эпоху господства мифологии представлений и т. п. Однако, несомненно, что для самого Платона эти доказательства представлялись чрезвычайно важными, поскольку они должны были служить основанием для учения о посмертном бытии души, тесно связанном с религиозными и этическими аспектами философии Платона.

Этическое измерение учения о бессмертии души и её посмертном существовании проявляется в том, что Платон считает необходимым, чтобы душа получила воздаяние за свои действия во время земного пребывания в теле. Все проявленные душой добродетели и пороки должны оказать влияние на дальнейшую судьбу бессмертной души. Соответственно, за справедливость и добродетельный образ жизни душа получит вознаграждение, а за несправедливость и порочность будет по заслугам наказана. Поэтому в соединенных с философией мифолого-религиозных представлениях Платона появляется постоянный *мотив загробного суда и воздаяния*. Заключение души именно в данное тело в земной жизни является итогом её поведения в предыдущих воплощениях и в свою очередь предопределяет последующие воплощения. Описания существования души после смерти тела встречаются во многих диалогах Платона; однако между ними имеется существенное расхождение, поэтому нам необходимо будет рассмотреть наиболее яркие и значимые фрагменты из трудов Платона, содержащих его учение о загробном бытии души.

Сначала вернемся к обоснованию того, в результате чего, согласно Платону, душа получает знания, которые человек припоминает в ходе своей земной жизни (*теория анамнезиса*, см. выше 2-е доказательство бессмертия души). В основном об анамнезисе Платон ведет речь в диалоге «Менон». Изначально в нём ставится вопрос о том, что такое добродетель и можно ли ей научиться. От обсуждения этой проблемы Сократ с собеседниками переходят к выяснению вопроса о происхождении знаний в душе, который связывается с постулированием её бессмертия: «душа человека бессмертна, и, хотя она то перестаёт жить [на земле] — это и называют смертью, — то возрождается, но никогда не гибнет» (81 b). Сократ в «Меноне» утверждает, что, побывав до вселения в тело в Аиде, душа получила все знания оттуда (в том числе и знание о добродетели), которое в земной жизни лишь вспоминает, или, скажем так, актуализирует. В своей душе человек может отыскать любое знание, если будет последователен и настойчив в поисках истины. В подтверждение этого тезиса Сократ и его собеседники призывают не получившего никакого образования мальчика-раба, который, используя наводящие вопросы Сократа, решает геометрическую задачу, хотя до этого вообще не сталкивался с геометрией. Он смог, как интерпретирует это платоновский Сократ, припомнить в своей душе имевшиеся в ней изначально знания, которые душа мальчика-раба приобрела ещё до вселения в это тело (86 a).

Итак, согласно утверждаемому в «Меноне», знания приобретаются в месте пребывания душ умерших — в Аиде. Следует помнить, что данный диалог принадлежит к достаточно раннему этапу философского творчества Платона, когда у него ещё не сформировалась собственно теория идей. Как только учение об идеях у Платона появилось, такой простой ответ на вопрос о месте получения душой знаний, вспоминаемых в земном её су-

существовании, перестал устраивать философа. Новую попытку ответить на этот вопрос Платон предпринимает в «Федре» уже с более высокой философской позиции — с точки зрения сформировавшейся теории идей.

В «Федре» содержится знаменитое уподобление души управляемой возницей колеснице с запряжёнными в неё двумя лошадьми (246 а и далее). У богов души совершенны и чисты, у людей же души не столь совершенны и могут быть склонны к порокам: «У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения». Имеющий в душе разум уподобляется вознице, который управляет лошадьми. Продолжая сопоставление души человека с колесницей, Платон говорит о том, что в неё запряжены добрый и дурной кони, которые воплощают добрые и злые начала, существующие в нашей душе. После смерти тела душа умершего устремляется на небо, туда, где обитают боги и находится божественный мир идей. Однако попасть туда очень непросто. Боги, чьи души чисты и совершенны, могут созерцать мир идей полностью, большинству же людей это недоступно. Пользуясь проведенным ранее уподоблением, Платон пишет, что запряженный в колесницу воплощающий несправедливость и порочность конь тянет повозку вниз, мешая проникнуть в желанный мир идей: «конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вырастил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться» (247 b).

В итоге, полностью оказаться в мире идей и созерцать его разуму человека, в отличие от богов, не дано. Он может лишь в большей или меньшей степени заглянуть в него. Только те, кто в земной жизни, смог в какой-то мере уподобиться богу и научился ограничивать свои страсти и вожделения (т.е. управлять тянущим вниз конем) могут частично узреть мир идей. Как об этом пишет Платон: «Что же до остальных душ, то у той, которая всего лучше последовала богу и уподобилась ему, голова возничего поднимается в небесную область и несётся в круговом движении по небесному своду; но ей не дают покоя кони, и она с трудом созерцает бытие... Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия...» (248 ab). Именно в тот момент, когда разум на некоторое время может заглянуть в мир идей, душа получает знания, которые затем и будет припоминать при вселении в следующее тело. Чем воздержнее и справедливее вёл человек жизнь, тем более будет у него окрылена душа после смерти и тем в большей степени разум-«возничий» сможет созерцать идеи после смерти.

Соответственно, уровень знаний, которые человек сможет актуализировать в дальнейшем в ходе анамнезиса, будет в конечном итоге зависеть от того, насколько добродетелен он был в предшествующем своем земном существовании. Итак, анамнезис будет заключаться в припоминании того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богам и созерцала

божественный мир идей, «свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия» (249 с).

По утверждению Платона, «душа, ставшая спутницей бога и увидевшая хоть частицу истины, будет благополучна вплоть до следующего кругооборота, и, если она в состоянии совершать это всегда, она всегда будет невреждимой» (248 с). В этом заключается реализация *закона Адрастеи (Возмездия)*, вознаграждающей добродетельных людей, однако карающей совершивших несправедливость и порочных. В «Федре» проводится перечисление тех, в кого должны будут воплотиться души, поднявшиеся выше всех в своем созерцании истинного бытия: «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела...». В конце этого списка находится самая презренная душа — душа тирана, которая менее всего способна усмотреть истину и получить знание о ней. Платон устами Сократа заключает: «Во всех этих призваниях тот, кто проживёт, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто её нарушит — худшую» (248 de). Содержится в «Федре» и упоминание о цикле, продолжительностью в 10 000 лет, в ходе которого душа не возвращается в место своего рождения.

Ценность созерцания мира идей душой после смерти усиливается ещё и тем, что оно происходит в момент, когда душа остаётся самой собой, освободясь от тела: «Допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и ещё не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка — свой домик» (250 с). Созерцание божественного бытия и самих богов продолжается для душ лишь мгновение; так что даже немногие что-либо узревшие в небесной области не могут ясно вспомнить о виденном там. Однако для начала воспоминаний о высшем мире достаточно, чтобы что-то поразило человека в земной жизни. Так, созерцание некоего красивого объекта заставляет начать припоминать высшую красоту, виденную душой до вселения в тело. И тогда душу охватывает тоска по божественному миру идей и стремление вновь вернуться к нему, скинув оковы тела.

Рассмотрим учение о посмертном бытии души в его связи с представлениями о загробном суде и теорией метемпсихоза (переселения душ).

В платоновских диалогах достаточно раннего периода развернутое изложение представлений о загробном мире и суде над душами умерших можно найти в «Горгии». Основная тема диалога — рассуждения о добродетели, справедливости и праве — приводит к рассказу о том, что должно гарантировать конечное торжество справедливости. Даже если не-

справедливые и порочные люди в земной жизни избегают наказания за свои проступки, в загробной жизни они получают возмездие за всё. Без постулирования неизбежности подобного наказания невозможно побудить людей соблюдать нормы справедливости в земной жизни.

Учение о загробном суде начинается с изложения рассказываемого Сократом мифа (523 а и далее). Согласно ему, некогда главные боги — Зевс, Посейдон и Плутон — поделили между собой мироздание и поклялись соблюдать заложенное ещё при власти их отца Кроноса правило: тот из людей, кто ведет справедливую и благочестивую жизнь, должен после смерти оказаться на островах блаженных, продолжая там существовать вдали от всех зол. Преступавшие же требования справедливости и нравственности, должны получить возмездие за это и отправляются в Тартар, где претерпевают страдания. Далее миф сообщает, что сначала суд вершили живые над живыми, вынося приговор в тот день, когда «подсудимый» должен был скончаться. Но приговоры при таком судопроизводстве выносились не всегда справедливо. Тогда Плутон, как рассказывает Сократ в «Горгии», вместе с правителями островов блаженных пришли к Зевсу и пожаловались ему на то, что на острова блаженных отправляется много недостоинных, которым там не место.

Зевс, согласно рассказываемому мифу, увидел причину того, что над умирающими выносятся неправильные приговоры в том, что их судят, пока они ещё живы и одеты, причём не только одеждой, но и телом, которые не позволяют судьям увидеть истинное состояние души «подсудимых». В результате Зевс постановил: «Первым делом, ... люди не должны больше знать дня своей смерти наперёд, как теперь. Это надо прекратить, и Прометею уже сказано, чтобы он лишил их дара предвидения. Затем надо, чтобы их судили нагими, а для этого пусть их судят после смерти. И судья пусть будет нагой, и мёртвый, и пусть одною лишь душою взирает на душу — только на душу! — неожиданно умершего, который разом лишился всех родичей и оставил на земле всё блестящее свое убранство — лишь тогда суд будет справедлив» (523 de).

После этого Зевс повелевает назначить судьями своих смертных сыновей: Миноса, Радаманта и Эака. После своей смерти они станут судить умерших, расположившись на развилке дорог, одна из которых ведет на острова блаженных, а другая в Тартар. Зевс дает следующее распоряжение насчёт суда над умершими: «Умерших из Азии будет судить Радамант, из Европы — Эак, а Миносу я дам почётное право быть третьей судьёю, когда те не смогут решить сами, и приговор, каким путём следовать каждому из умерших, будет безупречно справедливым» (524 а). Таков рассказанный Сократом в «Горгии» миф об учреждении посмертного суда над умершими.

Душа, как утверждает платоновский Сократ далее, сохраняет на себе следы того, что происходило с ней в земной жизни. Каждое отступление

от норм справедливости, каждое проявление порочности оставляет на ней следы, подобные шрамам и рубцам на теле. После смерти душа, уже не скрытая телом или пышными одеждами, является на суд. Радамант или Эак, держа в руках жезл, осматривают душу умершего, не принимая во внимание, кому эта душа принадлежала при жизни. Часто оказывается, что такая душа (а это может быть душа как правителя, так и простого смертного) полностью покрыта язвами от пороков, несправедливостей, лжесвидетельств и других преступлений против установленных богами норм. Такую душу загробные судьи отсылают «прямо в темницу, где её ожидают муки, которых она заслуживает» (525 а). Эти люди в Аиде должны пройти через боль и страдания, которые являются наказанием и одновременно жестоким лечением для души. Оно должно исцелить души от вселившихся в них пороков и тем самым очистить их от скверны. Такая кара оказывается направленной ко благу совершивших в земной жизни проступки. Платон убеждён, что «кара от богов и от людей оказывается на благо тем, кто совершает проступки, которые можно искупить, но и здесь, и в Аиде они должны пройти через боль и страдание: иным образом невозможно очистить себя от несправедливости» (525 b). Самые тяжкие преступления (прежде всего, тираническое стремление к власти) делают душу неисцелимой и её вечные мучения должны служить предостережением живущим.

Душам же праведников, к которым Платон относит прежде всего философов, Радамант и Эак отдают дань восхищения и направляют их на острова блаженных, где те ведут счастливую жизнь. Минос как верховный судья изображается держащим в руках золотой скипетр и наблюдающим над Радамантом и Эаком. Такое описание посмертного существования душ и загробного суда мы находим в диалоге «Горгий», который относится к раннему периоду творчества Платона, когда его философско-религиозное учение ещё не сложилось окончательно. В целом описание загробного мира в «Горгии» следует традиционной эллинской мифологии, сам Платон ссылается на текст поэм Гомера. Обратим внимание на то, что в «Горгии», как и во всех ранних диалогах Платона, не встречается учения о последующем воплощении душ в другие тела. Очевидно, теория метемпсихоза входит в мировоззрение Платона позднее, когда он ближе знакомится с пифагореизмом, в котором эти идеи были основополагающими в учении о душе.

В «Федоне» представления о метемпсихозе уже выражены явно и приписаны тому же Сократу, хотя очевидно, исторический Сократ их вряд ли разделял (не случайно, как мы уже сказали, в ранних, сократических диалогах Платона, наиболее аутентично отражающих реальное мировоззрение Сократа, учения о метемпсихозе нет).

Всякая душа за время своего существования как бы «снашивает» множество тел, в которые она вселяется одно за другим (87 d). Платон ус-

тами Сократа в «Федоне» утверждает, что чистая душа, незапятнанная пороками и вожделениями, разорвав связи с телом, уходит в Аид, который рисуется в словах готовящегося к смерти Сократа отнюдь не как ужасное пустынное место пребывания мёртвых, а как «место славное, чистое и безвидное» (80 d) к благому и разумному богу (подразумевается Аид-Плутон). Добродетельная, чистая от пороков душа «уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол и ... впредь навеки поселяется среди богов» (81 a). Таким образом, полностью добродетельная и непорочная душа выходит из круга перерождений и достигает высшей возможной участи, обретя место в божественном мире. К этому должен стремиться каждый человек и прежде всего философ. Однако лишь немногим душам это удаётся³⁶.

Души большинства людей оскверняются соприкосновением тела и не могут избавиться от навязываемых им плотью вожделений. Такие души обречены на страдания и рождение на свет в другом теле: «Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет её в видимый мир». Далее Сократ сообщает, что души, являющиеся живым бродящими среди могил и надгробий в виде призраков, и есть те души, которые расстались с телом будучи нечистыми и запятанными страстями и невоздержностью. Они видимы, поскольку не смогли очиститься от всего телесного. Такие души порочных и дурных людей боятся в отличие от праведных душ сойти в Аид (81 cd; см. также 83 d), и именно их ждёт вселение в новые тела, которые могут принадлежать как людям, так и прочим смертным живым существам.

Сократ в «Федоне» утверждает, что тела, в которые попадут души, определяются порочными наклонностями, которые демонстрировались человеком при жизни. Так, кто всячески, будучи в человеческом облике, утождал своей страсти к чревоугодию, распутству и пьянству, «перейдёт, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных». Те, кто демонстрировал приверженность к несправедливости, хищничеству и безудержному властолюбию, в будущей жизни родятся в телах проявляющих эти качества волков, коршунов и пр. Те же, чья душа не достигла очищения, но проявила себя в гражданских добродетелях и справедливости, «ока-

³⁶ Воззрения, которые мы находим в «Федоне» и ряде других диалогов Платона, поразительно напоминают учения, распространенные в религиозно-философской мысли древней Индии. Напомним, что высшей целью личности в индуизме и буддизме является достижение душой состояния нирваны (бесстрастного блаженства), которое позволит выйти из колеса сансары (цикла перерождений, переходов души из одного тела в другое). Также в воззрениях Платона можно без труда заметить аналог индийского закона кармы, зависимости последующего существования души от совершенной в земной жизни совокупности добрых и злых дел. Естественно, весьма актуальным является вопрос об источниках такого совпадения воззрений о посмертном бытии души, который мы сейчас не берёмся исследовать.

жуются в общительной и смирной породе, среди пчёл, или, может быть, ос, или муравьёв, а не то и вернутся к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди» (81 e – 82 b).

После доказательств бессмертия души Сократ в «Федоне» кратко описывает картину дальнейшего существования души после смерти. Когда человек умирает, его демон, приданный ему при рождении, уводит умершего в некое место, где собираются все умершие, и где проходит суд над душами скончавшихся. Затем души, пробыв срок в Аиде, под водительством другого демона возвращаются, чтобы вселиться в другое тело. Платон устами Сократа спорит с мнением Эсхила о том, что путь в Аид является простым и прямым. В таком случае душам умерших не понадобился бы проводник. Он утверждает, что на этой дороге «много распутий и перекрёстков» (108 a).

Умеренная и разумная душа покорно следует за своим вожатым по пути в загробный мир, тогда как привязанная к телу и порожденным им вожделениям упорствует, и демону часто приходится силой её принуждать к повиновению: «Но остальные души, когда она к ним присоединится, все отворачиваются и бегут от неё, не желают быть ей ни спутниками, ни вожатыми, если окажется, что она нечиста, замарана несправедливым убийством или иным каким-либо из деяний, которые совершают подобные ей души. И блуждает она во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силою необходимости водворяется в обиталище, коего заслуживает» (108 bc).

Далее Сократ в «Федоне» рисует фантастическую топографию нашей Земли, иной, истинной Земли, и Аида, располагающегося в одной из впадин земной поверхности. Тартар характеризуется как «один из зевов Земли — самый большой из всех; там начало пропасти, пронизывающей Землю насквозь» (111 e). Именно из этой пропасти вытекают все земные реки, а затем вновь втекают туда. Среди этих рек платоновский Сократ называет мифические Океан, огибающий всю сушу, Ахеронт, Перифлегетонт, Коцит, впадающий в озеро Стикс. Он сообщает, что к Ахеронту «приходят души большинства умерших и, пробыв назначенный судьбою срок — какая больший, какая меньший, — отсылаются назад, чтобы снова перейти в породу живых существ» (113 a).

После того, как над душами умерших свершается суд, их распределяют по группам в зависимости от их чистоты или порочности: «О ком решат, что они держались середины, те отправляются к Ахеронту — всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершал при жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают воздаяния — каждый по заслугам» (113 d). Тех, кто совершил тяжкие преступления, — к ним платоновский Сократ относит в частности святотатцев и убийц, — ждёт низвержение в Тартар, «откуда им уже никогда не

выйти». Еще одной группой являются души тех, кто совершил тяжкие, но искупимые преступления (подняли руку на отца и мать, свершили один раз убийство, но затем раскаялись и пр.). Они также попадают в Тартар, но только на год: «по прошествии года волны выносят человекоубийц в Коцит, а отцеубийц и матереубийц — в Пирифлегетонт. И когда они оказываются близ берегов озера Ахерусиады, они кричат и зовут, одни — тех, кого убили, другие — тех, кому нанесли обиду, и молят, заклинаят, чтобы они позволили им выйти к озеру и приняли их. И если те склонятся на их мольбы, они выходят, и бедствиям их настает конец, а если нет — их снова уносит в Тартар, а оттуда — в реки, и так они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв: в этом состоит их кара, назначенная судьями» (114 ab).

Те же души, которые прожили земную жизнь свято и не запятнались связью с телом, освобождаются от наказания и заключения в земных недрах, «и они приходят в страну высшей чистоты... и там поселяются». Те из их числа, кто очистился совершенно, благодаря занятиям философией, «впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища ещё более прекрасные, о которых, однако же, поведать нелегко» (114 bc). Впрочем, рассказывающий обо всем этом Сократ по окончании своего рассказа о загробном мире полуиронически делает оговорку о том, что не стоит с упорством утверждать, что всё в том мире обстоит именно так, как он обрисовал; однако он выражает уверенность, что в целом он правильно рассказал о посмертной судьбе душ и загробном суде.

Наиболее развёрнутую картину участи душ после их расставания с телом можно найти в X, заключительной, книге «Государства». Как и в «Горгии», рассказ о загробном суде и посмертном бытии души должен в «Государстве» служить итогом размышлений о главной теме, которой посвящены тот и другой диалоги. Этой темой, как говорилось выше, является справедливость, необходимость её соблюдения, а также наказания, постигающие тех, кто пренебрегает ею. Тема посмертного бытия души даётся в «Государстве» опять же в виде рассказываемого Сократом мифа. На этот раз повествуется о видении некоего Эра, который погиб в битве, но затем, когда его бездыханное тело было привезено домой и родственники уже готовились к обряду его сожжения, неожиданно ожил и рассказал окружающим о том, что его душа видела в загробном мире. Эр рассказал, что боги ему единственному разрешили вернуться обратно в земной мир живых, чтобы он поведал людям о происходящем с их душой после смерти.

Эр рассказал, что его душа, покинув тело, направилась вместе с душами других умерших к тому месту, где в глубину земли уходило две расселины. Между этими расселинами восседали судьи и вершили приговор над душами. «После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти направо, вверх на небо, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти налево, вниз, причём и эти имели —

позади — обозначение всех своих проступков» (614 с). Обратим внимание на направления, связываемые здесь с праведностью и порочностью. Со справедливостью ассоциируются «направо», «вверх», «вперед», тогда как с порочностью «налево», «вниз», «сзади». Эру же судьи сказали о готовящемся ему предназначении и приказали наблюдать за всем виденным им, чтобы затем сообщить о загробном мире людям.

Эр видел, как души умерших прилетают двумя потоками: одни — с неба, другие — из подземелья, где они пребывали по тысяче лет, и рассказывают друг другу, что они испытали там, где им определили находиться судьи. Порочные души в загробном мире должны понести наказание за сделанное в жизни зло: «За всякую нанесённую кому-либо обиду и за любого обиженного все обидчики подвергаются наказанию в десятикратном размере (рассчитанному на сто лет, потому что такова продолжительность человеческой жизни), чтобы пеня была в десять раз больше преступления» (615 ab). В загробной жизни обидчик должен терпеть десятикратно большие муки, чем обиженный им претерпевал в земной жизни. Праведники также вознаграждаются десятикратно в соответствии с оказанными ими при жизни благодеяниями. Подробно описывает Платон ужасные казни, которые ждут в Тартаре тиранов и величайших преступников, свершивших ужасающие злодеяния. У этих людей нет никаких надежд на очищение и спасение.

Далее в видении Эра описывается восхождение душ по направлению к нисходящему с неба лучу света. Подойдя к этому лучу, души увидели свешивающиеся внутри луча «концы связей», которые придают единство всему мирозданию (так наз. архетипическая мировая ось, встречающаяся в мифологиях различных народов и культур). На концах этих нитей располагается веретено Ананке (богини Необходимости), сложное устройство которого подробно описывается Платоном³⁷. «Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издаёт только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие³⁸. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждый на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Лахесис, Клото и Атропос; они — во всём белом, с венками на головах. В лад с голосами Сирен Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своей левой рукой делает то же самое с внутренними кругами, а Лахесис поочерёдно касается рукой того и другого»

³⁷ Рисунок-реконструкцию веретена Ананке, по описанию Платона см. Платон. Сочинения в 4-х тт., т. 3. М. 1994, с. 592.

³⁸ Очевидный отголосок пифагорейского учения об издаваемой космическими телами прекрасной гармоничной мелодии, музыке сфер, но выраженный в более мифологизированной, чем у Пифагора, форме.

(617 b–d). Именно эти три богини-мойры (Клото, Лахесис и Атропос), согласно традиционной греческой мифологии, определяют жизненный путь человека. Лахесис определяет судьбу, жизненный путь, жребий человека. Клото прядёт нить человеческой жизни на веретене Ананке. Атропос же (в буквальном переводе «неколебимая») неумолимо перерезает нить жизни в момент смерти.

Как только души умерших оказываются у мировой оси (веретена Ананке), они подходят к Лахесис; некий оказавшийся в мире мёртвых прорицатель ставит тени в очередь, берет с колен Лахесис жребии и возвещает душам о том, что им предстоит теперь выбрать то тело, в которое они должны будут вскоре вселиться и ту участь, которая им будет вследствие этого суждена. Умершие должны избрать себе демона-покровителя, который будет сопровождать их всю последующую земную жизнь вплоть до смерти тела, в которое их душа облечётся. Итак, души сами выбирают свою последующую участь и обвинять богов или Судьбу в том, что их жизнь сложилась именно так, уже не могут; всё последующее будет являться результатом осуществленного ими свободного выбора, который душам умерших следует произвести осмысленно в соответствии с тщательно обдуманым решением. Каждая душа несет полную ответственность за сделанный в этот момент выбор. Прорицатель из мира мёртвых бросает жребии, определяющие очередность выбора, в толпу душ и они расхватывают их³⁹. В соответствии с определённой жребиями очередностью они приступают к выбору последующей жизни.

Обратим внимание, что в «Государстве» (в отличие от «Федона») Платон не пишет о возмездии, проявляющемся в последующем воплощении души в определенном теле в соответствии с демонстрируемыми в прошлой земной жизни пороками. Однако в позднейшем диалоге «Законы» тема возмездия в последующем земном воплощении души появляется уже в духе карательного возмещения, близкого к принципу талиона. Каждый свершивший преступление должен в последующей жизни пострадать от такого же преступления: «За все подобного рода поступки человека ожидает расплата в Аиде, а когда он снова вернётся на Землю, ему придётся расплатиться согласно природному правосудию, то есть испытать участь пострадавшего от него лица» (870 de). Так, если кто убьёт соб-

³⁹ Жребий играл важную роль в социальной практике античных демократических полисов. Так, в Афинах ведущие государственные должности, в том числе и военные, определялись по жребию; считалось, что в конечном итоге жребий выпадает тому, кто угоден богам. В «Государстве» Платона предписывается жребием составлять семейные пары для продолжения рода (см. 460 а и далее). Причём, вполне допускается подтасовка жребиев правителями для того, чтобы здоровые мужчины сходились только со здоровыми женщинами, и от этого получалось лучшее потомство. Не оставляют некоторые сомнения и по поводу полной честности и изначальной непредопределённости выпадения жребиев в нарисованной Платоном картине загробного мира.

ственную мать, то в следующей жизни ему предстоит родиться женщиной и погибнуть от руки своего отпрыска (872 е). Здесь воплощение в следующей жизни уже строго предопределяется свершенными преступлениями и не зависит от свободного выбора. (Вообще в «Законах» Платон, в отличие от более ранних диалогов, отказывается от признания за человеком какой-либо свободы, об этом мы в дальнейшем скажем подробнее.)

Вернёмся к описанию видения Эра. После жеребьёвки очередности прорицатель раскладывает перед душами умерших всевозможные образцы жизней, человеческих и животных, чтобы каждый выбрал ту, которая ему нравится. Причём, при выборе последующей жизни необходимо учитывать все её нюансы и последствия для души, но к этому склонны только разумные и предусмотрительные души, не торопясь обдумывающие свой выбор. Многие, соблазнившись пышной видимостью, совершают ошибку и затем раскаиваются. Об одном из таких случаев Платон пишет: «...Подошёл тот, кому достался первый жребий, он взял себе жизнь могущественнейшего тирана. Из-за своего неразумия и ненасытности он произвёл выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь — пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, богов — всё, что угодно, кроме себя самого» (619 bc).

Случайность жребия не гарантирует, что человек, добродетельный в прошлой жизни, сделает столь же хороший выбор для последующей жизни. По Платону, для большинства выбирающих свою участь душ наблюдается смена, чередование плохого и хорошего. Лучшая участь, как правило, выпадает тем, кто при жизни посвящал себя философии и чей жребий оказался благодаря случайности не последним (619 е).

Платон красочно повествует, как души, принадлежавшие ранее известным персонажам мифологии, выбирают себе последующую жизнь. Так, душа Орфея, погибшего от рук буйных женщин-вакханок, выбирает себе жизнь лебедя из-за ненависти к женскому полу, якобы по распространенным поверьям присущей этим птицам. Душа героя Троянской войны Аякса Теламонида выбрала для себя существование в облике свирепого льва; а душа предводителя греческого войска под Троей Агамемнона «вследствие перенесённых страданий ... тоже неприязненно относилась к человеческому роду и сменила свою жизнь на жизнь орла» (620 b). Душа жалкого и ничтожного Терсита выбрала себе такое же презренное существование в облике обезьяны. Хитроумный и предусмотрительный Одиссей после всех перенесённых им тягот с радостью избрал для себя в следующем земном воплощении жизнь, которой все прочие пренебрегли, — спокойную жизнь простого, незаметного человека. Как пишет Платон, в момент выбора жизней «души разных зверей точно так же переходили в лю-

дей и друг в друга, несправедливые — в диких, а справедливые — в кротких — словом, происходили всевозможные смешения» (620 d). Можно отметить, что Платон не допускает однозначную предопределённость последующих воплощений души и многое оставляет на волю случайного стечения обстоятельств и субъективных факторов, зависящих от самих душ, выбирающих свою будущую жизнь в теле.

После того, как души выбрали себе будущую жизнь, они подходят к мойрам. Лахесис в соответствии со сделанным душой выбором приставляет к каждой из душ демона «как стража жизни и исполнителя сделанного выбора» (620 e). Затем этот демон подводит вручённую его попечению душу к Клото под кругообороты вращающегося веретена Ананке. Клото дотрагивается до души, тем самым подтверждая ту участь, которая была прежде выбрана по жребию. Затем тот же демон подводит душу к держащей пряжу (нить жизней) Атропос, которая делает длину нити жизни и, соответственно, срок земного существования души окончательно определёнными. После этого души проходят сквозь престол самой Ананке (напомним, что Ананке является воплощением необходимости, судьбы и рока). Каждая последующая инстанция как бы подтверждает, надёжно закрепляет и освящает то, что суждено человеку в его будущем жизненном пути.

После того как души пройдут через престол Ананке, они все вместе, по утверждению Платона, отправляются сквозь знойное и засушливое место на равнину у рек забвения Леты и Аметет (в буквальном переводе «беззаботная», «уносящая заботы»), воды которых даруют душам умерших забвение прошлой земной жизни, ими прожитой. «В меру все должны были выпить этой воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто её пьёт таким образом, тот всё забывает» (621 a). Вскоре после этого раздаётся гром, поднимается порыв ветра, который разносит души в разные стороны, к тем местам, где им суждено вновь появиться на свет в выбранном ими обличье. На этом завершающее «Государство» видение Эра, прерывается.

Несомненно, видение Эра является самым ярким и поистине драматическим по духу описанием загробного мира в сочинениях античных авторов, как собственно философов (ни у кого из античных мыслителей мы ничего подобного не найдём), так и писателей вообще. Здесь в полной мере проявился художественный дар Платона.

Учение Платона о загробном мире, суде и вообще посмертном бытии души явственно демонстрирует связь философских воззрений Платона с мифологической картиной мира, которая, однако, была философом переработана и проинтерпретирована для целей подтверждения собственных взглядов, которые уже выходили далеко за рамки традиционного религиозно-мифологического мировоззрения Античности. Само изображение загробного мира и суда над душами, как уже показано выше, предназначено служить обоснованию основы этического кодекса платоновской философии.

фии — требованию соблюдения установленных богами норм справедливости. Здесь наиболее заметна взаимосвязь учения Платона о душе с его теологическими воззрениями, а также представлениями о вере в богов и бессмертие души как факторе этического плана, которые обеспечивали бы нравственное поведение человека. Миф о посмертном восхождении души в «Федре» должен был обосновать наличие априорного (врожденного) знания в душе человека и теорию анамнезиса. Таким образом, мы видим, что имеющиеся в философии Платона весьма значимые элементы мифологии не являются определяющими, а в конечном итоге подчинены основным интенциям Платона-философа, а не просто верящего в богов и загробное бытие души человека. В неоплатонической традиции поздней Античности имеющаяся у Платона религиозно-мистическая тенденция будет нарастать и постепенно начнет превалировать над собственно философской стороной платонического учения, в том числе и в области психологии.

8. Религия в этике Платона

Религиозно-философские и теологические воззрения Платона тесно связаны с его этикой как учением о нравственности и должном поведении. Уже положение о том, что боги обладают полным и совершенным благом, а также защита тезиса о том, что боги не могут быть причиной зла, многое объясняет в этических воззрениях Платона. Душа человека как наиболее божественная его часть изначально является благой и непричастной злу; злое и порочное начало появляется в ней от взаимодействия с телом, которое в силу своей материальной природы отстоит дальше от божественной благодати. Имеющееся в душе каждого человека божественное начало должно стать руководителем в жизни и направлять его на правильный путь. Своевольное пренебрежение велениями этого начала толкает человека на путь порока и отдаляет от блага. В «Государстве» Платон влагает в уста Сократа следующее положение: «Всякому человеку лучше быть под властью божественного и разумного начала, особенно если имеешь его в себе как нечто своё» (590 d). Те люди, которые, став на путь порока, не слушаются велений божественного в себе, должны обуздываться божественным и разумным началом извне — т.е. восходящими к воле богов законами.

Разумение объявляется Платоном, наряду с приверженностью справедливости, главной добродетелью человека. Это положение также имеет теологическое обоснование, а именно — в том, что боги предстают у Платона в качестве воплощений разума, а верховный бог-демиург сам является космическим умом. Поэтому именно обладание и правильное пользование разумом выступает главным качеством добродетельного человека, к которому необходимо стремиться. Остальные добродетели должны в той или иной мере быть подчинены разумению как основной добродетели и

являться её реализацией в практическом поведении человека. Удовольствие, особенно исходящее от тела, не является в концепции Платона благом. Признаются только интеллектуальные удовольствия, непосредственно связанные с разумением. В диалоге «Филеб» собеседники под руководством Сократа приходят к выводу о том, что разумение в большей степени причастно высшему благу, чем удовольствие (60 b), а разумная и рассудительная жизнь объявляется наиболее божественной (33 b). Каждому, как считает герой «Законов» Мегилл, в первую очередь необходимо молиться о том, чтобы обладать разумом; все остальное добродетели должны быть как бы приложением в дополнение к разумности (687 e).

Именно разумную жизнь ведут боги, ведь их душа полностью совпадает с разумом; им неведомы аффекты и желания, которые унижали бы их. Поэтому, напомним, Платоном и отвергаются различные мифические сказания о богах, пылавших завистью, вожделением и прочими страстями. Все это нечестиво и богам не свойственно. В том же «Филебе» утверждается, что боги живут без радости и горя, и в этом заключается их счастье: «Богам не свойственно ни радоваться, ни страдать... Им не причастует ни то, ни другое состояние» (33 b). Однако в «Законах» позиция Платона по этому вопросу изменяется. Афинянин, выражающий точку зрения самого Платона, описывает состояние, в котором пребывают боги, как *радостное*. Он утверждает, что это состояние характеризуется равновесием между наслаждениями и страданиями: «в правильной жизни и не надо стремиться к наслаждениям, и в свою очередь не следует совсем избегать страданий. Надо довольствоваться чем-то средним..., обозначив это как радостное; такое расположение духа все мы, согласно некоему священному откровению, метко приписываем и богу. Я утверждаю, что тот из нас, кто намерен стать божественным человеком, должен стремиться к подобному состоянию, так, чтобы ни самому не стремиться к одним только удовольствиям (ибо не миновать ему и страданий)» (792 d). Божественное состояние радости охватывает того, кто готов к страданиям и не придает значения наслаждению. Нам представляется, что в этом описании радости Платон в некоторой степени предвосхищает стоическую этику сознательной готовности к принятию и наслаждения и страдания в равной мере.

Все боги являются выражением благого и прекрасного, которое воплощается в них в совершеннейшей и абсолютной степени. Однако это не исключает различий между богами. Каждое положительное качество воплощено в полной мере в каком-то конкретном божестве. Так, в Зевсе содержится в наибольшей мере царственная и разумная душа, в Аресе — отвага и пр. Согласно Платону, в каждом боге имеется то прекрасное, «какое каждому из них приятно» (Филеб, 30 d). Соответственно, даже не совпадая по своим предельным этическим свойствам, боги все равно не будут содержать в себе ни малейшей причастности злу.

В «Законах» Платон констатирует, что существует два рода благ — божественные и человеческие, причём человеческие блага будут зависеть от божественных. Первым и главенствующим божественным благом объявляется разумение, вторым — душевное здоровье, которое как раз во многом и обусловлено разумностью. Из смешения разума и душевного здоровья с мужеством «возникает третье благо — справедливость», само по себе мужество Платон называет четвёртым божественным благом. Все эти блага («большие блага») являются первостепенными, и на них следует обращать особое внимание и чтить в обозначенном порядке. Человеческие блага («меньшие блага») возглавляет физическое здоровье, за ним следуют красота, «сила в беге и остальных телесных движениях», а затем богатство, причём богатство «не слепое, а зоркое, спутник разумности».

Платон утверждает, что если государства (и, вероятно, каждый индивид) приобретает божественные блага, одновременно оно получает вместе с ними и человеческие. В случае же лишения божественных благ раньше или позже будут потеряны и блага «меньшие», человеческие. Законодатели в государстве должны убеждать подвластных им сограждан в том, что все земные блага должны быть обращены на приобретение благ божественных, а не являться самоцелью. В свою очередь божественные блага «направлены к руководящему разуму», т.е. к божественному началу, управляющему всем в мироздании (631 b–d). В другом месте из «Законов» Платон утверждает важность правды как блага, которое как для богов, так и для людей стоит во главе всех прочих благ (730 c).

Одним из главнейших этических качеств, которые восходят к богам и являются божественными в людях, в философии Платона выступает *справедливость*. Именно рассмотрению справедливости посвящён один из основных диалогов Платона «Государство». Сама справедливость предстаёт как соблюдение того, что угодно богам в силу их благодати и соответствует космическим закономерностям, которым подчиняются и боги. Сами боги справедливы и соответственно, справедливый человек будет другом богам, а несправедливый — врагом им (Государство. 352 ab)⁴⁰. *Благочестие* будет выражением справедливости в отношении к богам (ведь справедливость может быть определена и как воздаяние должного). Благочестивым же может быть назван тот, кто обрядами и благами помыслами чтит богов и воздаёт им должное. Полностью справедливый человек будет справед-

⁴⁰ В «Филебе» также констатируется: «Человек справедливый, благочестивый и во всех отношениях хороший будет угоден богам... А человек несправедливый и во всех отношениях дурной будет, напротив, неугоден» (39 e). Затем Сократ говорит о том, что следование по установленному богами пути к благу в дальнейшем будет содействовать тому, что боги, очевидно, помогут в приобретении истинных знаний. Поэтому справедливый, добродетельный и благочестивый человек приблизится к мудрости. Он заявляет: «Сказать ли нам, что у хороших людей большей частью запечатлеваются истинные письмены, ибо хорошие люди угодны богам, у дурных же — как раз противоположные» (40 b).

лив не только перед людьми в житейских и политических отношениях, но и перед богами, отличаясь благочестием.

Благочестивый и вообще правильно чтящий богов человек будет отворачиваться от всяческой несправедливости и бороться с ней. В этом возмущении несправедливостью будет проявляться приближение человека к божественному идеалу, поскольку боги не терпят никакой несправедливости вообще и карают за неё. Недаром в «Государстве» утверждается, что «возмущаться несправедливостью может лишь человек, божественный по природе» (366 с). Даже само признание человеком того, что справедливая жизнь лучше несправедливой, Сократ называет «божественным состоянием» (368 а). В свою очередь боги никогда не оставляют без своего попечения и защиты людей, демонстрирующих стремление вести справедливую жизнь. Справедливый человек, как бы упражняясь в высшей из добродетелей, будет, насколько это вообще возможно для смертного, приближаться к божественному идеалу, развивая в себе то, что наиболее сродно богам — разумение и справедливость. И в земной жизни и в последующем, загробном, существовании боги будут поощрять таких людей, и наказывать тех, кто предаётся несправедливости и порокам, вызванным неразумием и исходящими от тела чувственными желаниями (613 ab).

В диалоге «Тезет» также содержится упоминание о следовании справедливости как приближении человека к божественному образцу. Сократ утверждает: «Бог никоим образом не бывает несправедлив, напротив, он как нельзя более справедлив, и ни у кого из нас нет иного способа уподобиться ему, нежели стать как можно более справедливым» (176 с). Именно в попытке уподобления богу через следование исходящих от богов справедливости и разумности проявляются, как утверждает платоновский Сократ, истинные возможности человека, но вместе с тем его ничтожество и бессилие. Уподобление богу предстает здесь как стремление человека стать «разумно справедливым» и «разумно благочестивым» (176 b). Зла среди богов не может быть, но нашему миру оно свойственно. Поэтому желающий приобщиться к благу должен быть охвачен стремлением «бежать отсюда туда», т.е. из нашего мира, в котором присутствует зло, в лишенный зла божественный мир. Бегство и будет проявляться в усилиях по уподоблению богу, а именно в стремлении стать справедливым, добродетельным и благочестивым (176 ab). Как видим, в этом фрагменте подчёркивается (как и в «Федоне») утверждение о тоске, которую испытывает душа по своей «родине», божественному миру, вынужденно находясь в оковах земной жизни. Справедливая и добродетельная душа всегда мечтает о своеобразном возвращении в сродный ей мир и бегстве из земной юдоли, полной несправедливости и зла.

Сопоставление и определенное противопоставление справедливой и приятной жизни мы находим в «Законах». Вопрос состоит в том, можно ли говорить, что жизнь в высшей степени справедливая будет являться в

то же время и в высшей степени приятной, или это два совершенно различных и несовместимых между собой образа жизни? Этот вопрос способен, как считает Афинянин, решить только боги. «Если боги ответят, что есть два рода, мы, пожалуй, спросили бы...: кого следует назвать более счастливыми — тех ли, кто ведёт самую справедливую жизнь, или тех, кто ведёт самую приятную? Если бы боги ответили, что последних, слова их прозвучали бы странно» (662 cd). Платон убежден, что наиболее божественна жизнь справедливого человека, и она получает приятность уже только в силу следования воплощаемому в справедливости идеалу божественности. Наиприятнейшей оказывается не жизнь, полная чувственных, по своей сути животных, удовольствий, а та жизнь, которая исполнена божественных качеств, прежде всего разумения и справедливости.

В наибольшей степени приблизиться к божественному идеалу и достичь в определенной мере богоподобия удаётся только подлинным философам (ни в коем случае не мнимым мудрецам-софистам), которые в своей жизни демонстрируют разумность, справедливость и отвращение от телесных желаний. Только их душа в посмертном существовании может «перейти в род богов» и более не воплощаться в последующем земном рождении. Философ, постоянно обращая свою мысль на божественное и упорядоченное, сам становится всё более упорядоченным и богоподобным, насколько это вообще возможно для человека (Государство, 500 cd). Сама способность познания и понимания, которая развита у философов, имеет божественное происхождение (там же, 518 e)⁴¹ и напрямую связана с воплощённым в богах разумом, к овладению которым стремятся философы.

Разумность и божественность философов связывается также с изучением ими геометрии и астрономии, которые непосредственно объединены со сферой божественного, идеального, совершенного и упорядоченного. По утверждению Афинянина в «Законах», никто не может стать божественным, не освоив этих дисциплин: «Многого недостаёт человеку, чтобы стать божественным, если он не может распознать, что такое единица, два, три и вообще, что такое чётное и нечётное; если он вовсе не смыслит в счёте; если он не в состоянии рассчитать ночь и день; если он ничего не знает об обращении Луны, Солнца и остальных звёзд» (818 cd). В этом фрагменте очевидно влияние пифагореизма, оказывавшего исключительное влияние на позднего Платона. Иметь точные и истинные знания о небесных телах, которые, напомним, Платон считал богами, необходимо для того, чтобы правильно их «славословить при жертвоприношениях и сохранять благочестие в молитвах» (821 d). Об астрономии и геометрии как

⁴¹ Даже сметливость, проявляющуюся зачастую и у невежественных людей, Платон считал родственной разуму чертой, «имеющей божественное происхождение», позволяющей отличать хороших людей от дурных при встрече (Законы, 950 b).

основах истинного благочестия Платон рассуждает и в «Послезаконии» (986–991), в котором прослеживается порядок изучения мироздания, приближающий к познанию божественного.

9. Платон о должных взаимоотношениях людей и богов

Отношения между людьми и богами рассматриваются Платоном в нескольких аспектах: с одной стороны, подчинения людей богам как своим творцам и существам высшего порядка; с другой же стороны, в стремлении людей уподобиться богам и получить себе часть их совершенств. Неразумные люди на основании ложных сведений о богах, содержащихся в традиционной и поэтической мифологии, полагают, что уподобиться богам, значит, получить власть и удовлетворять все свои желания (как и боги в мифах); но Платон такие стремления отвергает, считая, что настоящим богам они ни в малейшей мере не свойственны. Поступающие так люди, наоборот, отдаляются от божественного облика и вызывают гнев небожителей с последующей загробной карой. Исключительно разумное поведение, обуздание страстей, познание и соблюдение принципов справедливости, как мы показали выше, согласно Платону, будет приближать человека к богам.

В произведениях Платона неоднократно проводится мысль о том, что люди — это достойные богов (а также сопутствующих людям демонов), соответственно, люди для своего блага должны подчиняться богам. Часто встречаются у Платона сравнения богов и демонов с пастырями, которые пасут и сберегают человеческий род. В диалоге «Критий» главный герой рассказывает, предвзяв повествование об Атлантиде, что боги поделили между собой землю (в частности, Гефест и Афина взяли попечение над родными для Крития и самого Платона Афинами): «каждый из богов обосновался в своей стране; обосновавшись же, они принялись пестовать нас, своё достойное и питомцев, как пастухи пестуют стадо». Однако в отличие от пастухов, которые подчиняют себе стадо преимущественно телесным насилием и бичом, боги «избрали как бы место кормчего, откуда всего удобнее направлять послушное живое существо, и действовали убеждением, словно рулём души, как им подсказывал их замысел. Так они правили всем родом смертных» (109 вс; см. также Политик, 271 е). Итак, люди являются питомцами богов и их достойным, собственностью, над которой они полностью властны.

В «Законах» также содержится похожее утверждение: «Наши союзники — это боги, а равным образом и демоны, мы же в свою очередь — достойные тех и других» (906 а). Таким образом, именно как союзников, а не противников должны люди воспринимать богов и демонов. К богоборчеству и всякому противодействию и даже простому неповиновению воле богов Платон относится однозначно отрицательно. Разумные люди всегда

будут повиноваться богам, поскольку те воплощают в себе высшую разумность и совершенство, и станут считать только богов своими истинными владыками (713 а). Каждый человек должен воспринимать себя как одного из спутников бога (716 b), но отнюдь не равным, а подчиняющимся ему, находясь как бы в его свите. Одновременно он должен стараться как можно в большей степени уподобиться богу в его совершенствах. Неповиновение богам ведет в конечном итоге к забвению божественного в человеке и его отдалению от определенного богами идеала.

Непочтение к богам, неповиновение их воле, приводящее в своем предельном состоянии к богоборчеству, согласно Платону, являются проявлением *титанической природы*, которая может быть свойственна и человеку (701 bc). Титаны — предыдущее поколение богов, вступившее в битву с олимпийцами и побеждённое ими, воспринимались как символ необузданности в желаниях и страстях. Именно титанам, которых за гордыню постигло жестокое наказание, уподобляются нечестивцы и восстающие против богов люди, их ожидает в конечном итоге та же участь, что и прежних богоборцев. Платон утверждает, что следующие примеру титанов люди нравственно деградируют, теряют умеренность, их душа приближается к первобытному хаотическому бытию: «в своём подражании титанам люди вновь возвращаются к прежнему состоянию и ведут тяжёлую жизнь, преисполненную бедствий» (там же).

Самым известным из титанов-богоборцев был Прометей, укравший огонь у олимпийцев и передавший его людям. Чувствуется, что Платон-консерватор к сказаниям о Прометее относится с опаской как к дурному примеру, который не следует подавать людям. Скорее всего, миф о Прометее как благодетеле человеческого рода был бы исключен из разрешённых в устраиваемом Платоном идеальном государстве. Не случайно Платон подчёркивает, что всем необходимым для жизни, ремеслами, науками и искусствами человеческий род обязан не богоборцу Прометею, а самим богам, которые по своей благодати сообщили людям их начатки, необходимые для выживания и достойной жизни людей. В диалоге «*Политик*» говорится о том, что Прометей, передавая огонь людям, не являлся богоборцем, а лишь выполнял волю богов: «От богов нам были дарованы вместе с необходимыми поучениями и наставлениями: огонь — Прометеем, искусства — Гефестом и его помощницей по ремеслу, семена и растения — другими богами. И всё, что устрояет и упорядочивает человеческую жизнь, родилось из этого» (274 cd). В «*Законах*» часто говорится о том, что боги даровали людям различные навыки, ремёсла и искусства из жалости к человеческому роду (см. 665 а, 672 d, 653–654).

Только следование богам может сделать человека добродетельным; счастливым и блаженным. Добродетель не имеет иного источника, по Платону, кроме исходящего от божества, своеобразного откровения, которое можно получить как напрямую от богов, так и изучая гармонично уст-

роенное богами мироздание с его порядком и совершенством. Божественное начало, имеющееся в каждом человеке, если его развивать и почитать, будет спасать человека и оказывать положительное воздействие на его жизнь (775 е). Платон призывает не пренебрегать богами, «раз уж стало ясным касающееся их откровение, ведущее к блаженству» (992 а). В соответствии с античным принципом калокагатии эстетическое совершенство будет подразумевать и совершенство этическое — добродетель. Все люди должны испытывать перед небожителями «божественный страх, который мы зовём совестливостью и стыдом» (671 d), что в свою очередь будет обеспечивать благочестивое, нравственное и законопослушное поведение человека.

Именно этот божественный страх, а также правильное воспитание позволят подавить в человеке титаническое начало. Видимая кротость человека не должна обманывать; отвернувшийся от богов, предоставленный сам себе и отдавшийся на волю страстей человек становится страшнее дикого зверя. Афинянин в «Законах» утверждает: «Мы считаем человека существом кротким. Да, если его счастливые природные свойства надлежащим образом развиты воспитанием, он действительно становится кротчайшим и божественнейшим существом. Но если человек воспитан недостаточно или нехорошо, то это — самое дикое существо, какое только рождает земля» (766 а). Государство, руководимое познавшими божественное начало философами, должно разработать правильную программу воспитания, которая позволила бы изначально направить развитие граждан полиса на путь добродетели и подавления титанического, богоборческого начала. Такую программу воспитания, сочетающую учёные занятия, физические упражнения, нравственное и эстетическое совершенствование под надзором философов, Платон детально разрабатывает в обоих утопических проектах — и в «Государстве» и в «Законах».

Добродетельным людям боги будут покровительствовать и в земной жизни и после смерти. Как пишет Платон, «хорошие люди всегда должны надеяться, что бог уменьшит трудности, выпадающие на долю каждого, изменит к лучшему теперешнее положение и дарует им на доброе счастье всевозможные блага, противоположные прежним бедам. Каждый должен жить в такой надежде и всегда обо всём этом помнить» (732 d). Есть в этом совете Платона не только убеждённость в том, что боги помогают добродетельным людям, но и своеобразный элемент внушения. Если человек будет верить, что ему всегда сопутствует помощь могущественных небожителей, он станет в большей степени уверенным в себе и своих силах.

Можно сказать, что в раннем и зрелом творчестве Платона отношения людей и богов рассматриваются в аспекте своеобразной дружбы между ними, при признании господства богов и подчинении их воле. Вместе с тем Платон не ставит под сомнение свободу человека, которая у разумных людей заключается в признании власти богов над человеческим родом и служении богам. Однако в позднем диалоге «Законы» Платон требует

беспрекословного повиновения богам, лишаящем человека свободы вообще. Именно в «Законах» мы встретим полный драматического пессимизма относительно человеческой сущности миф о людях как куклах, марионетках, которыми играют боги (644 d и далее).

С точки зрения рассказывающего этот миф Афинянина, все живые существа и люди в том числе — это «чуждые куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьёзной целью». Цель, ради которой нас создали боги, всегда останется для нас неизвестной. Человек называется «выдуманной игрушкой бога» и именно в этом видится теперь Платону основное назначение человека (803 c); «люди в большей своей части — куклы и лишь немного причастны истине» (804 b). Основываясь на данном мифе, Платон выделяет игровое начало в жизни полиса, признавая чрезвычайную важность игры как развлечения и серьезного занятия. В том числе и служение богам должно носить характер священной игры, сопровождаясь танцами и спортивными состязаниями. Философ полагает, что «каждый должен как можно дольше и лучше провести свою жизнь в мире. ... Надо жить, играя» (803 c). Именно игрой, подражая богам, можно приобщиться к высшим существам.

Естественно, следует только сожалеть, что в конце своего жизненного и творческого пути Платон отказался от высоких, проникнутых своеобразным гуманизмом представлений о роли и предназначении человека в мире и пришел к этому мрачному, донельзя принижаящему человека и лишаящему его элементарной свободы учению. Характерно, что с мифом о людях как куклах в руках богов выступает не Сократ (который в «Законах» вообще не присутствует), а всё тот же безымянный Афинянин. Наверное, Платон понимал, что подобные антигуманные представления просто были бы немыслимы исходящими от Сократа.

Согласно позднему Платону, внутренние состояния человека играют роль ниточек, за которые нас дёргают боги, и мы свершаем определенные поступки не своей волей, а будучи направляемы богами. Разум в человеке является одной из таких ниточек, с помощью которых боги управляют нашим поведением. Платон полагает, что миф о людях как куклах в руках богов позволит укрепить добродетель в человеческом роде. Веления, диктуемые богами для человеческого разума, должны стать в государстве законами, которым надлежит беспрекословно повиноваться без дальнейших рассуждений.

10. Религия в социальных проектах Платона

Факторы, связанные с почитанием богов и религией, пронизывают почти все стороны жизни двух утопических проектов идеального (или близкого к таковому) полиса, начертанных Платоном в «Государстве» и «Законах». Признавая во многом «земные» причины возникновения госу-

дарства (оно появляется вследствие необходимости кооперации людей для обеспечения своей деятельности и обмена жизненно необходимыми продуктами (Гос. 269 b)), Платон тем не менее подчёркивает, что государство и законодательство в нём имеет в целом божественное происхождение. Законы, по которым должно жить правильно устроенное государство, в конечном итоге восходят к божественной воле, которой люди должны повиноваться.

В диалоге «Законы» содержатся многократные упоминания о том, что именно боги даровали людям правовые нормы. Сам этот диалог начинается с утверждения о том, что своим законодательством ведущие греческие полисы обязаны богам: критские законы были даны Зевсом, спартанские — Аполлоном (624 а). Минос и Радамант, сыновья Зевса, бывшие правителями на Крите, (а затем, напомним, ставшие судьями в загробном мире) периодически отправлялись к своему отцу за советами и сообразно сообщаемому им главой богов устанавливали законы в государствах. В свою очередь полуполюгендарный спартанский законодатель Ликург получил введенные им в Лакедемон законы от оракула Аполлона Дельфийского, к которому совершил поездку. Итак, изначально законодательство обязательно устанавливается богом или неким мудрым человеком от имени богов.

Первые законодатели установили законы, в которых всё было правильно, справедливо и имело целью достижение высшей добродетели, отвечая благу божественной воли, от которой они исходили. На основе того, что первые законы были введены самими богами, которые не могли направить людей на путь несправедливости и порока, Платон требует отказаться от критики изначально установленных законов (634 е). Первые люди, будучи чисты и бесхитростны, беспрекословно соблюдали введенные богами законы, не сомневаясь в истинности и благотворности установленных ими правил.

Боги или вдохновленные ими люди, первоначальные законодатели, учредили государственную власть и указали на то, что этой власти следует беспрекословно повиноваться. Любое государство, которое устраивается богами или их ближайшими потомками, если бы люди следовали всем их предписаниям, представляло бы собой «обитель радостной жизни» (739 d). Но в силу порочности человека это остается недостижимой мечтой. Законы и правосудие, карающее за несоблюдение их требований, связывается с богиней мщения Немезидой, следящей за преступниками и нарушителями законов (717 d).

Однако Платон признает необходимость не только сохранения законов, изначально дарованных для полиса богами, но и их дополнение, а также изменение, правда, очень осторожное и исходящее от философов, верховных хранителей законов. Законодатели могут вводить законы, соразмеряясь со своим познанием небесных явлений и порядка, господствующего во вселенной. Считалось, что, поскольку человеческое обще-

ство является частью космоса, оно должно, чтобы быть устроенным правильно и соответствовать требованиям справедливости, воплощать в себе господствующий в космосе порядок и гармонию. Философы-законодатели должны изменять древние законы и составлять новые в соответствии с открывшимся им знанием из сферы астрономии, геометрии и других дисциплин, посвящённых изучению высшего начала. Напомним, что сами небесные тела и космос в целом воспринимались Платоном как божества, и поэтому здесь также проявляется в конечном итоге божественный источник правильного законодательства.

Связь законодательства и религии в государстве может быть усмотрена еще и в тех способах, которые Платон предлагает для введения новых законодательных положений, а также укрепления в душах граждан полиса приверженности законам. Платон считает необходимым сакрализировать вводимые законы и объявлять священными устанавливаемые правителями запреты. Он уверен, что это будет самым действенным способом утверждения законов в душах людей. Достаточно объявить какой-либо исходящий от правителей закон священным, божественным, «чтобы он поработил любую душу и вообще заставил человека с ужасом повиноваться его установлениям» (839 с). Так, считает Платон, можно поступить для предотвращения близкородственных связей (инцеста); следует объявить его богопротивным, нечестивым, и людям он сразу же должен будет показаться преступным (838 с). В «Государстве» даётся пример того, как с помощью мифов и сакрализации можно пробудить те или иные чувства в душах людей, в том числе и желание добровольно повиноваться законам и принимать существующий порядок устройства государства (см. рассказы-вводимые платоновским Сократом мифы о происхождении людей из недр Земли, что должно было бы убедить в необходимости защищать родной полис и его территорию, а также миф о наличии в душах людей вложенных богами в них примеси драгоценных металлов, служащий для оправдания деления населения полиса на руководящие и подчиненные страты (Гос. 414 de – 415 ab)). Главное, чтобы все поверили в правдивость и священный источник происхождения этих мифов, а затем вера в это будет передаваться от одного поколения другому. Естественно, такое придумывание выгодных для правителей мифов может превратиться в инструмент довольно циничной манипуляции сознанием подданных ради сиюминутных выгод и сохранения власти, а не только в благих целях утверждения порядка и законности в обществе.

В своеобразном «историческом» плане рассуждает Платон о соотношении законов и судопроизводства с представлениями людей о богах. По его утверждению, уже упоминавшийся нами Радамант в древности заметил, что люди в его время твёрдо верили в существование богов. Это было неудивительно, отмечает Платон, поскольку большинство людей тогда являлись собственно ближайшими потомками небожителей. Поэтому при

судопроизводстве достаточно было лишь принесения клятвы тяжущимися в том, что они говорят правду. Никто не думал обманывать и произносить ложную клятву, поскольку были уверены, что боги обязательно за это накажут. В позднейшие же времена люди уже не общались непосредственно с богами, поэтому многие перестали верить в их существование, не боясь кары богов за принесение ложной клятвы. Это заставило усложнить судопроизводство, не ограничиваться лишь выслушиванием клятв, а ввести процедуры дознания, расследования и пр. Платон заключает: «Радамантов способ правосудия уже не подходит для нынешних людей: *раз у них изменились представления о богах, следует изменить и законы* (Выделено нами. — М. Г.)» (948 с). Таким образом, признаётся, что в определенных случаях не боги непосредственно влияют на изменение законодательства, но и изменение непосредственно представлений людей о богах влечёт за собой перемены в сфере права и судопроизводства.

Осуществлять власть в государстве должны «стражи законов». Обязательным условием включения человека в число таких стражей должно быть признание им бытия богов и соблюдение всех необходимых обрядов. Неверующий не может стать законодателем или занять какую-либо должность в государстве: «тем, кто собирается стать стражами, нельзя доверять этой должности, пока они тщательно не укрепят своей веры в существование богов. Никогда не следует избирать в стражи законов и включать в число граждан, испытанных своею добродетелью, человека не божественного и не потрудившегося на этом поприще» (966 е). Верховное служение богам, то есть должность жреца, также должна предоставляться только тем, «кто будет всего более послушен установленным законам и этим одержит победу в государстве» (715 с).

Умение подчиняться законам полиса означает готовность исполнять волю самих богов и подчиняться им (762 е). Несоблюдение же справедливых законов приравнивается к кощунству и непочтению по отношению к богам. Платон утверждает, что нарушитель законов в конечном итоге, отклоняясь от заповеданных богами норм следования справедливости и блага, наносит ущерб своей собственной душе, т. е. самому божественному, что есть в человеке (728 б), а это не замедлит сказаться на последующей, посмертной судьбе души.

Почти вся жизнь формируемого в сочинениях Платона государства так или иначе связана с определенными проявлениями религиозности, теми или иными представлениями о богах, отправлением культовых обрядов и пр. Нет ни одной сферы деятельности платоновского государства, которая проходила бы вне святилищ, храмов, не сопровождалась бы молитвами и жертвами в честь богов. Почитание богов, соблюдение дарованных ими некогда законов и установленных на их основе правил поведения становится неотъемлемой чертой жизни полиса. Особенно детально регламентация и предписывание связи любой деятельности в полисе с религи-

озными церемониями проводится в диалоге «Законы». Обратим внимание на некоторые из этих установлений, относящихся к связи политической, судебной и хозяйственной деятельности платоновского государства с религией, культом и обрядами.

Устройство святилищ в честь богов Платон считал одним из самых главных дел, которые должны свершить основатели города. От этого зависит, под покровительство каких богов будет отдан воздвигаемый полис, а это в свою очередь скажется на том, будет ли его гражданам сопутствовать успех. Платон требует, чтобы при учреждении святилищ ничего из доставшегося по традиции в религиозной сфере не было поколеблено даже в малейшей мере. Во всём относящемся к почитанию богов и демонов, а также учреждению святилищ необходимо следовать заповедованному оракулам, выражающим волю богов (в частности Дельфийскому оракулу и Аммону) «или же убедительным древним сказаниям о бывших знамениях и божественных наитиях» (738 с). В соответствии с такими указаниями каждому из богов отводят священные участки, на которых учреждают храмы, алтари и жертвенники. Каждой группе граждан необходимо определить покровителя среди богов, демонов и героев, которых они должны почитать. При разделе земли в начале основания города, как советует Платон, необходимо выделить отборный священный участок, где в установленные сроки будут собираться объединяемые по какому-либо признаку граждане и свершать религиозные церемонии в честь своих божественных покровителей (738 d). Каждая из двенадцати основных частей государства должна быть посвящена какому-либо богу или потомку бога, на которой будут воздвигнуты алтари в честь объекта почитания. Жертвенные собрания «во имя милости богов и всего божественного» около этих алтарей должны будут проводиться дважды в месяц (771 d).

В дальнейшем Платон в «Законах» пишет об обустройстве прилегающих к городу сельских поселений: «В каждом селении надо прежде всего выделить площадь для святилища богов и для их спутников-демонов. Это будут либо местные боги магнетов, либо иные древние боги, память о которых хранят сохранившиеся строения; их-то и будут почитать граждане так же, как чтили их в старину. Повсюду надо воздвигнуть святилища Гестии, Зевса, Афины и того бога, что для каждой двенадцатой части страны является главным» (848 cd)⁴². Вслед за этим Платон требует, чтобы именно при храмах находилось строение, в котором бы жили стражи порядка, чьи полицейские функции, тем самым, освящались бы авторитетом богов. Помещения для правителей и мест осуществления судопроизводства также должны располагаться при храмах, находящихся на

⁴² См. также, «Прежде всего надо установить святилище Гестии, Зевса и Афины, назвать его акрополем и окружить стеной» (745 b). Очевидно, именно эти три божества считались Платоном основными покровителями идеального города.

главной торговой площади полиса (агоре) (778 cd). Над каждым священным участком должны быть назначены смотрители, обязанности которых могут исполнять жрецы (759 a).

Со святилищами богов связывается отправление самых важных управленческих и судебных функций идеального полиса. Так, выборы должностных лиц осуществляются в том святилище, «которое государство наиболее почитает» (753 c). Каждый из участвующих в выборах должен возложить на жертвенник бога дощечку, на которой должны быть написаны его собственное имя, фила, к которой он принадлежит, и имя того, за кого он отдаёт свой голос. Предусмотрена для выборщиков также процедура принесения клятвы над внутренностями жертвенных животных (753 d). Собравшись в святилище Аполлона, правители города должны выбрать путём тайного голосования тех, кто станет отвечать за воспитание подрастающего поколения (766 b). Платон с одобрением относится к выбору должностных лиц по жребию, подобный выбор он называет «счастливым и угодным богам», которые сами в данном случае определяют победителя и побежденных: «вынувший жребий должен править, не вынувший — отступить и подчиниться» (690 c). Перед жребием все кандидаты оказываются как бы в равном положении. Платон предлагает молить «бога и благую судьбу, ... чтобы они устроили жеребьёвку согласно высшей справедливости» (757 e).

Также в святилищах проводятся выборы судей. Такие выборы происходят в день перед началом нового года (летнее солнцестояние); должностные лица собираются в святилище, приносят клятву богу и определяют тех, кто будет осуществлять судопроизводство в течение следующего года (767 cd). Само судопроизводство также осуществляется при храмах и ориентировано на то, чтобы право, существующее в полисе, являлось выражением верховного божественного права. Рассмотрение судебных дел должно сопровождаться молитвами и жертвоприношениями, а вызванные в суд должны клясться именем Зевса, Аполлона и Фемиды (937 a). При учреждении суда «стражи законов» должны советоваться с толкователями, прорицателями и самим божеством, выясняя его волю о том, как следует свершать отправление судебных обязанностей и какое наказание следует присудить признанному виновным (871 cd).

Обращения к богам играют значительную роль в торговле и ремесленной деятельности конструируемого Платоном государства. Так, товар, относительно которого доказано, что тот подделан, изымается из продажи и посвящается богам, покровителям рыночной площади, как бы отдаваясь им в жертву (917 d). Ремесленники в государстве Платона находятся под покровительством богов, соответствующих тому или иному виду ремесла. Прежде всего это Гефест, покровитель кузнечного дела и других ремёсел, связанных с огнём, а также покровительница ткачества Афина. Платон полагает, что ремесленники должны помнить о своих прародителях — бо-

гах и стыдиться производить некачественные вещи. Равным образом и заказчик, не заплативший ремесленнику за изготовленное заказанное изделие, «наносит бесчестье градодержцу Зевсу и Афине, причастным устройению государств» (921 с). Он ради ничтожной получаемой выгоды своим действием ставит под сомнение всю систему взаимосвязей между людьми в государстве, освящённую богами. Воины должны почитать своими покровителями ту же Афины как богиню стратегического военного искусства и бога неистовой воинской ярости Ареса (920 е).

Почитание богов в организуемом Платоном государстве предельно регламентировано, культовые церемонии в честь богов сопровождают почти каждое значимое мероприятие. Платон предлагает воздавать почести всем возможным богам, как небесным телам, которым нужно поклоняться самим по себе⁴³, без их изображения средствами скульптуры или других искусств, так и богам, воплощаемым в статуях и других изображениях. Причём считается, что «этим своим почитанием неодушевлённых изображений мы снискиваем благорасположение и милость богов одушевлённых» («Законы», 931 а).

В честь богов периодически будут устраиваться *общеполисные праздники*, участие в которых станет обязательным для граждан. Почти каждое совместное действие граждан должно сопровождаться восхвалениями в адрес богов. Так, на коллективных застольях (*сисситиях*) предусматривается исполнение песнопений в честь богов, прежде всего Диониса, даровавшего людям вино для радостного времяпрепровождения (666 б). В ряде случаев предусматривается сочетание песнопений в честь богов и танца, которые должны служить действенным средством эстетического воспитания. Правильное сочетание ритма голоса и движений, отражающее гармонию движения божественных светил, должно содействовать настраиванию душ людей на божественный лад и их совершенствованию. («Само чувство гармонии и ритма, сопряжённое с удовольствием, дарованы нам богами» («Законы», 654 а)).

Однако такое действие оказывают только правильные песни и танцы, в полной мере соответствующие космическим ритмам. Это, прежде всего, «бодрящие песни, по своей природе ведущие к надлежащему» (657 а). Неправильная музыка, как правило, изнеживающая и расслабляющая, напротив, содействует развращению и отходу от божественных добродетелей. Поэтому Платон требует жёсткого контроля над песнопениями, музыкой и танцами. Законодатели должны установить в самом тексте законов необходимые требования к ним, а равно и к рассказываемым детям мифам.

⁴³ Именно небесные тела считает Платон важнейшими объектами поклонения, от которых зависит благосостояние полиса. Не случайно он выражает надежду, что «спустя короткое время Солнце и остальные боги узрят среди благоустроенных государств и стран и наше государство, коль скоро оно будет иметь разумные законы» (950 д).

Вообще поэзия допускается в идеальном государстве только в качестве гимнов богам или хвалы добродетельным людям («Государство», 607 а), причём, все эти произведения должны пройти цензуру философов-законодателей. Остальные виды поэзии как легкомысленные или вредные из государства изгоняются. Платон неоднократно подчёркивает воспитательное значение религиозных праздников. Они устраиваются, «чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах с помощью богов» («Законы», 653 d).

Церемонии поклонения богам в государстве, конструируемом Платоном, также регламентированы. Поклонение следует воздавать всевозможным видам сверхъестественных существ с чётким разделением обрядов, совершаемых в адрес каждого из них. Так, в «Законах» устанавливается, что в первую очередь всякому следует почитать олимпийских богов и богов — охранителей государства. Затем необходимо воздавать почитание подземным богам, которым следует уделять «всё чётное, вторичное и левое, высшие же почести, противоположные перечисленным, следует уделять тем богам, которые были названы первыми» (т.е. небесным богам олимпийского пантеона)⁴⁴. «Вслед за всеми этими богами разумный человек станет почитать священными обрядами даймонов, а после них и героев. Затем следует священное почитание, согласно с законом, частных святынь родовых богов» (717 b). Такова иерархия сверхъестественных существ по степени важности осуществления культа в их честь.

Особое место, согласно «Законам», должно занимать почитание родимой земли как одной из главнейшей богинь, «владычице смертных созданий», о ней граждане полиса должны заботиться больше, чем дети о своей матери (740 а). Религиозными мотивами, связанными с почитанием земли, Платон руководствуется, когда запрещает свободную куплю-продажу земельных наделов в государстве (разумеется, и социальный смысл подобного запрета ясен: стремление избежать сосредоточения земельных наделов в одних руках). «Не бесчестите ваш первоначально соразмерный надел взаимной куплей или продажей, ибо не будет вам в этом союзником ни законодатель, ни бог, по жребию выделивший его вам» (741 b). Жрецы должны навлечь молитвами кары богов на тех, кто осуществляет продажу доставшегося по жребию (т.е., как считалось, по воле богов) участка.

Апеллируя к тому, что богиня покровительница его родного полиса Афина всегда изображается вооруженной — в доспехах, с щитом и копьем, Афинянин из «Законов» (обычно выражающий точку зрения самого Платона) предлагает в идеальном государстве ввести в честь Афины рели-

⁴⁴ Из подземных богов Платон выделяет главу загробного мира — Плутона. Он предлагает (828 с) один из месяцев года посвящать полностью почитанию именно этого бога. Платон требует ни в коей мере не смешивать почитание небесных и поземных богов, чьи культы должны быть чётко разделены. Причём, Платон призывает не бояться Плутона, говоря, что тот «во всех отношениях самый благой бог для человеческого рода».

гиозные пляски, участвующие в которых юноши и девушки, были бы так же одеты в доспехи и вооружены. Даже малым детям, которые пока ещё не участвуют в военных походах, следовало бы, по совету Афинянина, на церемониях в честь не только Паллады, но и всех богов являться вооружёнными, приучая себя к ношению оружия и как бы усваивая сакральный характер оружия, которым затем они будут биться за родной полис (796 bc). В этом случае религиозные церемонии будут действенным средством воспитания патриотизма в подрастающем поколении.

Далее Афинянин предлагает сделать священными вообще любые песни и пляски (799 a). Следует также посвятить каждый день года какому-нибудь божеству, демону или герою и совершать в этот день религиозные церемонии в их честь. Законодатели должны установить, какие песнопения следует исполнять при каждом жертвоприношении и какой пляской следует почитать каждого бога или другое почитаемое существо. Граждане должны «сообща совершать жертвоприношение Мойрам и всем остальным богам и во время возлияния освящать каждое песнопение в честь каждого из богов и из остальных высших существ» (799 b). Жрецы совместно со стражами законов должны пресекать попытки введения каких-либо иных, не одобренных ими песен и плясок, привлекая пытавшихся ввести какие-либо новшества к суду по обвинению в нечестии. Следует законодательно установить: «Никто не должен петь либо плясать несообразно со священными общенародными песнями и всеми принятыми у молодёжи плясками» (800 a). Монолитное единство конструируемого идеального полиса не должно нарушаться ничем, в том числе и разнообразием в исполнении религиозных церемоний.

Афинянин предлагает законодательно запретить иногда используемое в реальной культовой практике Античности злоречие и перебранку во время свершения церемоний. Ничто не должно нарушать торжественной обстановки при свершении обрядов, все песнопения должны стать благоречивыми (800 e). Наилучшим вариантом Афинянин считает пение молитв совместно с гимнами в честь богов, демонов и героев. Также хвалебными песнями должны почитаться те уже почившие сограждане, которые были послушны законам и принесли славу полису (801 e).

Вообще смыслу молитвы в диалогах Платона уделяется достаточно большое внимание (см. также проанализированный в главе о Сократе диалог «Алкивиад II»). Человек максимально ответственно должен подходить к тому, о чём он молит. Только вполне разумный человек может просить богов о благе, поскольку знает его суть, тогда как не знающие сущности блага могут выпросить себе зло и навлечь на себя несчастья⁴⁵. Платон (ус-

⁴⁵ Так, например неразумный ребенок часто просит богов о том, что ему вредно, и отец в свою очередь обязан молить богов, «чтобы это никогда не исполнилось по молитвам сына» («Законы», 687 d). В другом месте «Законов» Платон обращает внимание на то, что боги час-

тами Афинянина) утверждает: «Для того, кто не обладает умом, опасно пользоваться молитвами и если уж ему следует молиться, то скорее о том, что противоположно его желаниям» (688 b). Афинянин требует от поэтов, составляющих коллективные молитвенные песнопения предельной ответственности и знания смысла добра и зла: «Поэты должны знать, что молитвы к богам — это просьбы; и они должны обратить всяческое внимание на то, чтобы под видом добра не попросить нечаянно зла. Смешное бы случилось положение, думаю я, если бы исполнилась такая молитва!» (801 b). Чтобы поэт случайно по неведению добра и зла не навёл на полис несчастье и гнев богов (ведь его песнопение будут обязаны исполнять все граждане полиса), он должен текст каждой молитвы показать философам-стражам законов; только с их одобрения песнопения могут быть допущены для коллективного исполнения.

Как мы уже писали при анализе рассмотрения Платоном мифологии, он обвиняет поэтов в том, что они всячески поэтическим талантом поддерживали и расцветивали бытовавшие в невежественном народе ложные представления о богах, придавая им эстетическую привлекательность. В «Законах» Платон пишет: «Зачинщиками невежественных беззаконий стали поэты, одарённые по природе, но не сведущие в том, что справедливо и законно в области Муз» (700 d). Платон обвиняет поэтов в том, что они творят под влиянием вдохновения, не стесняя себя диктуемыми разумом нормами, и при этом извращают мусическое искусство, делая его непригодным для правильного почитания богов. Поэтому Платон ревностно выступает за цензуру в отношении мифов и поэтических произведений со стороны философов-законодателей, которым ведома сущность разумного, справедливого и божественного. Обратим внимание на то, что поздний Платон в «Государстве» и «Законах» уже по-другому относится к поэтическому вдохновению, нежели в ранний и зрелый период своего творчества. В «Ионе» и «Федре», как было показано выше, он благоговеет и преклоняется перед имеющим божественное происхождение поэтическим вдохновением-безумием. Поздний же Платон по сути отрицает божественный характер поэтического вдохновения, оно предстаёт просто разновидностью помешательства, над которой необходим строгий контроль, осуществляемый философами. Теперь только они могут считаться носителями истины и её выразителями.

Среди религиозных церемоний в государстве Платона предусматривается проведение жертвоприношений богам. Из жертвоприношений особо выделяются так называемые очистительные, которые должны избавить

то внимают молитвам родителей, направленным против оскорбивших их детей: «Действительно, проклятие родителя своим детям справедливо, как никакое иное... В противном случае боги не были бы справедливыми подателями всяческих благ, что, как мы утверждаем, всего менее подобает богам» (931 cd).

приносящего жертвы (или место, в котором они свершаются) от нечистоты или преступления. Перед устройением полиса необходимо принести очистительные жертвы для того, чтобы место основания государства стало свободно от, возможно, тяготевших над ним проклятий (752 d). Принести очистительные жертвы должен человек, совершивший непредумышленное убийство во время спортивных состязаний и военных тренировок. То же самое относится к врачу, чей пациент скончается; а также к господину, убившему раба (865 b и далее).

Нечаянно убивший свободнорожденного должен не только принести очистительные жертвы, но и покинуть места, где обитал убитый им, поскольку там сохраняется какое-то время его дух, которому присутствие убийцы не нравится, что провоцирует его на месть: «Полный тревоги сам, покойник из всех сил тревожит убийцу и вносит тревогу во все его дела, причём союзником ему в этом служит память. Поэтому убийца должен уступить своей жертве и удалиться из всех родных для покойного мест его отечества на целый год» (865 e). При невыполнении этого условия родственники убитого имеют право в судебном порядке преследовать убийцу, при соблюдении — простить его. Всякий убийца, не прошедший процедуру очищения, оскверняет своим присутствием те места, где он находится. Он может быть привлечен к суду любым человеком, поскольку навлекает скверну и гнев богов на весь город. Не подвергшиеся очищению убийцы не должны принимать участия в общегражданских празднествах и почитании святынь (868 d). Дома, в которых совершено преступление, также должны быть подвергнуты религиозным очистительным процедурам, сопровождающимся принесением искупительных жертв Зевсу (877 e).

Разновидностями жертвоприношений являются и свершаемые ежедневно ритуальные возлияния в честь богов, которым посвящён текущий день и ночь. В общественных местах эти возлияния должны совершаться должностными лицами полиса, а в частных домах — всеми домочадцами (807 a). Размышляя о процедуре и смысле жертвоприношений, Платон обращает внимание на изменения, произошедшие в порядке принесения жертв. Так, он упоминает о древнем обычае человеческих жертвоприношений, пережитки чего он замечает у многих народов. Этим кровавым жертвам противопоставляются гуманные, так называемые орфические жертвоприношения, практикуемые в частности пифагорейцами, когда запрещается принесение в жертву богам не только людей, но и всех животных (782 c). Впрочем, сам Платон не исключал возможности принесения в жертву животных.

Всего Платон предлагает установить не менее 365 праздников по числу дней в году (828 b). Получается, что различные религиозные церемонии должны осуществляться каждый день. Дни, месяцы и годы должны быть приурочены богам и их спутникам (834 e). Должностные лица должны совершать жертвоприношения «какому-нибудь богу или даймону за

государство, за граждан и за их достояние». Толкователи, жрецы и прорицатели обязаны помогать философам-законодателям в деле установления религиозных церемоний. Афинянин в «Законах» (фактически сам Платон) предлагает установить двенадцать главных праздников в честь 12-ти главных богов, причём 12-ти этим богам соответствуют 12 имеющихся в устраиваемом Платоном государстве фил, т.е. территориальных единиц, жители которых зачастую связаны родственными узами. Каждому из этих 12-ти богов предусматривается принесение ежемесячных жертвоприношений. Также Платон добавляет: «Пусть устраиваются хороводы и мусические состязания; что же касается гимнастических состязаний, то их надо добавить положенным образом, соответственно всем этим богам и временам года» (828 с). Платон предлагает объединять с жертвоприношениями приятные забавы и «торжественные бои, по возможности наглядно воспроизводящие настоящие» (829 b), что должно развлекать и заодно придавать священный статус исполнению воинского долга.

Приношения в храмы, как со стороны государства, так и частных лиц также в государстве Платона подвергаются регламентации. Подчёркивается, что главным является не размер приношений, а добрые и благочестивые намерения жертвующих. В «Законах» подчёркивается, что «Человек умеренный должен делать богам умеренные приношения» (955 е). Здесь можно заметить характерное вообще для античной культуры и философии предпочтение меры во всём как совершенного и наилучшего перед любой неумеренностью, даже в благом деле поклонения богам. Ни в коем случае приносящие жертву не должны пытаться склонить богов на свою сторону при свершении несправедливых поступков или надеяться избежать наказаний за свершённые преступления. Боги не могут быть подкуплены или умилиственны никакими роскошными дарами.

Платон запрещает посвящать богам вторично то, что уже было им посвящено, такая «скаредность» оскорбляет богов и является по сути попыткой обмануть богов. Кроме того, Платон запрещает украшать храмы слоновой костью («остаток тела, лишившегося души, — неподходящее приношение»), а также железом и медью — орудиями войны. Также он полагает, что не стоит украшать храмы золотом и серебром. Платон советует: «Поэтому пусть всякий желающий посвящает в общенародные храмы деревянные изделия из цельного дерева, по своему выбору, а также изделия из камня. Посвящаемые ткани по своему размеру должны быть не больше таких, над которыми работала одна женщина в течение месяца. Белый цвет подобает богам и вообще хорош, в том числе и для тканей. Окрашенных тканей нельзя посвящать; их надо применять только для воинских украшений». Самыми божественными дарами Платон называет посвящаемых богам птиц, а также «изображения, которые один художник может выполнить в течение дня» (956 b).

Несколько неясна позиция Платона относительно возможности существования в устраиваемом им государстве частных святилищ. Очевидно,

он признает правомерность устройства частных домашних святилищ в честь героев-предков, однако частных святилищ главных общеполисных богов, по Платону, быть однозначно не должно. Платон опасается, что в домашних храмах проконтролировать правильность свершения религиозных церемоний будет трудно и они, неправильно исполненные, могут навлечь гнев богов на весь полис, когда «государство по справедливости подвергнется участи нечестивых людей» (910 b). Кроме того, домашние святилища и церемонии в них, где служение осуществляют не жрецы, могут учреждаться не по внушениям разума, а под влиянием аффектов — страха, надежды и пр. А это Платон считал неразумным и опасным.

Платон повелевает закрепить в законах следующее постановление: «Пусть никто не сооружает святилищ в частных домах» (909 d). Все жертвы должны совершаться только в общественных храмах, «вручив своё приношение жрецам или жрицам, которые заботятся о чистоте жертв. К их молитвам пусть он присоединит свои, а также и всякий желающий пусть помолится вместе с ним».

Платон сакрализует родственные связи, повышая их значимость как того, что должно скреплять единство жителей полиса на уровне повседневных отношений. Платон требует почитать родителей как «одушевленные святыни»; послушание воли родителей, непочтение их и тем более насилие над родителями считается одним из тяжчайших преступлений в государстве Платона, за которое боги жестоко покарают нарушителя писаных и неписаных (обычай) законов. Платон пишет: «Кто чтит и уважает членов своей семьи и всех тех, которые вследствие кровного родства чтут одних и тех же богов, тот с полным правом может рассчитывать на милость семейных богов к его собственному семени — детям» (729 c). В проектируемой в «Законах» модели полиса, (в отличие от «Государства», где семья фактически ликвидируется и заменяется общей принадлежностью жён и детей) семья и её цельность, кровные родственные связи ставится чрезвычайно высоко и освящаются средствами религии.

Ещё одной сферой отношений, которую необходимо отдать под кровительство богов, Платон считает отношение к гостям, странникам и чужеземцам, прибывающим в полис. Напомним, что гражданин любого иного полиса, даже отстоящего всего лишь на несколько километров, считался чужеземцем и не пользовался правами города-государства, куда он попадал, будучи лишь в минимальной мере защищен правовыми нормами. Поэтому необходимо было под угрозой божественной кары заставить соблюдать элементарные нормы гостеприимства и обеспечить безопасность путников. Платон утверждает, что «в высшей степени священными должно считать все обязательства по отношению к гостям-чужеземцам. Ибо почти всё, что касается чужеземцев и направленных против них преступлений, подлежит божьему отмщению даже в большей степени, чем проступки против сограждан. Ведь чужеземец, не имеющий друзей и роди-

чей, внушает более жалости и богам, и людям» (729 е). Все путешествующие вверяются попечительству Зевса Гостеприимца, который покарает за преступления против странников. Особенно сурово боги наказывают тех, кто не внимлет мольбе о пощаде и милости и довершают преступное деяние, «ибо тот бог, которого молящий призвал в свидетели данных ему обязательств, становится его главным стражем, и, таким образом, пострадавший никогда не останется неотмщённым» (730 а).

Служение в храмах и осуществление культовых церемоний в целом осуществляется в платоновском государстве жрецами. Платон признает возможность как наследственного осуществления жреческих обязанностей, так и назначения на эту должность на определённый срок, как правило, на один год («Каждое жреческое звание должно быть годичным, никак не более» (759 d)). Он советует не нарушать установившегося издавна порядка в случае, если в какой-либо семье жреческий сан является наследственным и передается по мужской или женской линии (759 а). В основном же назначение жрецов и жриц для отправления храмовых служб должно быть выборным или происходить путём жеребьёвки. Опять же более предпочтительным Платон считает именно жеребьёвку: «Что касается жрецов, то надо самому богу предоставить возможность выбирать тех, кто ему угоден, поручив это с помощью жребия божественной судьбе» (759 bc). Однако даже выбранных по жребию необходимо проверить, способны ли они по состоянию здоровья выдержать нагрузки, связанные с жреческим служением, законность рождения и не совершал ли он каких-либо преступлений. Только после такой проверки избранный по жребию может приступить к исполнению обязанностей жреца. Ещё одним условием допущения занять жреческую должность является возрастной ценз, жрецы и жрицы должны быть не моложе 60 лет.

Также должны пройти выборы состоящих при храмах истолкователей. Все выбранные 9 истолкователей после проверки (*докимасии*) посылаются в Дельфы, где оракул отбирает из них трёх, которые и занимают эту должность. В отличие от жрецов, истолкователи занимают свою должность пожизненно и сменяются только по мере ухода из жизни. Как правило, Платон подчёркивает, что истолкователи избираются самим богом, знамения которого они затем будут истолковывать (865 d). Кроме того, предусмотрены выборы храмовых казначеев. Занимающие эту должность «будут ведать священной казной, священными участками и доходами с них, а также будут полномочны отдавать их в аренду» (760 а).

В диалоге Платона «Политик» можно найти ряд замечаний относительно предназначения прорицателей и жрецов, приписываемых Чужеземцу (герою этого диалога). Он утверждает, что в прорицателях «есть какая-то частица служебного знания», поскольку они являются толкователями воли богов. Жрецы же предназначены для того, «чтобы путём жертвоприношения делать наши дары угодными богам, а у них с помощью мо-

литв испрашивать для нас различные блага» (290 cd). То и другое называется частями служебного искусства, известного жречеству. Чужеземец превозносит высочайшие помыслы и важность начинаний жрецов и приходит к утверждению о том, что царские и жреческие функции должны совпадать, как это происходит в Египте и было у самих греков в древние времена. Вряд ли можно говорить, что сам Платон полностью разделяет столь восторженное отношение к жречеству.

К реально существующему жречеству своей эпохи Платон в целом относился достаточно критически. Он считал, что оно несет свою долю ответственности за искажение истинного облика богов в сознании людей. Жрецы поднимали свою значимость в глазах паствы утверждением, что только они могут общаться с богами, и использовали это в своих корыстных целях, ради обогащения. Кроме того, жрецы убедили эллинов в том, что боги проявляют благосклонность к людям в зависимости от количества принесенных им жертв и даров. Но это является зловредным заблуждением и совершенно не соответствует истине о богах, которых нельзя склонить на сторону зла и несправедливости пышными и обильными жертвами.

Особенно критически о современном состоянии жречества Платон высказывается в «Государстве». Он клеймит нищенствующих прорицателей, которые «околачиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертвоприношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках проступок, причём это будет сделано приятным образом, посреди празднеств» (364 b). Прорицатели и маги соглашались ставить на службу свои способности любому, кто им заплатит, даже человеку несправедливому, ради достижения им несправедливых целей: «Если же кто пожелает нанести вред своему врагу, то при незначительных издержках он справедливому человеку может навредить в такой же степени, как и несправедливому: они уверяют, что с помощью каких-то заклятий и узелков они склоняют богов к себе на службу» (364 c). При этом они ссылаются на слова поэтов о том, что богов даже злым людям можно умолить и склонить на несправедливые поступки.

Жрецы, ссылаясь на Орфея, Мусея и прочих легендарных теологов и сказителей, уверяют, что если есть очищение и избавление от зла, то «оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства» (365 a). Будто бы только это и способно избавить злодеев от загробной кары, тогда как людей справедливых, но не прибегающих к услугам жрецов, ждёт возмездие. Все эти корыстные выдумки жрецов приводят к тому, что в умах людей утверждается представление о том, что не следует вести справедливую и поистине благочестивую жизнь, а можно предаваться порокам, свершать несправедливости, а затем, задоблив богов обильными жертвами, избежать посмертного возмездия. Естественно, Платону такая позиция кажется кощунственной. В идеальном государстве жрецы будут лишены самостоятельности, они

лишь станут прислуживать при свершении религиозных церемоний на положении специальных должностных лиц, но учение о богах будет формироваться только правителями-философами на основе познания подлинной природы небожителей, а не поэтических преданий. Не жрецы (в отличие от Египта и азиатских стран), а философы должны стать хранителями истинного знания и высшего благочестия в идеальном полисе.

11. Наказания за преступления против богов и религии

Наказания за преступления против богов и религии включены в общий кодекс наказаний, карающих за нарушение установленных законодателями норм. Преступления против богов считались Платоном одними из самых тяжелых, свидетельствующих о крайней нравственной испорченности лиц, совершающих эти преступления. Кроме того, считалось, что боги за проявляемое к ним непочтение, оскорбление священных мест, храмов, оракулов, будут карать не только самого святотатца, но и весь полис, если его население не примет мер по поиску и наказанию совершивших преступление против богов. При назначении санкций за святотатство и непочтение к богам Платон в «Законах», очевидно, ориентировался на реально действующее законодательство эллинских полисов, хотя и нельзя исключать, что в назначении наказаний Платон сам выступал в качестве законодателя-новатора, устраивающего жизнь в государстве, близком к идеальному образцу (но не полностью идеальном, как в диалоге «Государство»). Любое преступление сродни болезни, а наказание за него должно служить цели исцеления души преступника и устрашению остальных, чтобы те не дерзали свершать подобное. Более того, каждое преступление вообще может рассматриваться как святотатство, поскольку любые законы устанавливаются в конечном итоге богами, а любой, совершающий преступление, выступает против богов, оскорбляя их.

При назначении наказаний за святотатство и нечестие вполне проявляется резко усилившаяся к концу жизни Платона консервативно-охранительная тенденция мировоззрения этого мыслителя, предлагающего чрезвычайно жёсткие меры для охраны благочестия и имеющегося социального порядка, который Платон считает вполне справедливым и отвечающим установленным богами нормам. Также характерной чертой утопического «законодательства» Платона во всех сферах, в том числе и в отношении наказаний против религии, является дотошная проработка деталей законов, которые должны были учитывать все возможные частные случаи (такой уклон в прорисовку частных случаев, по мнению многих исследователей, является свидетельством старческого ослабления мысли Платона на склоне лет).

Кары за святотатство рассматриваются Платоном в IX книге «Законов». Прежде всего, под святотатством понимается ограбление храмов и прочих святилищ, надругательство над ними и их разрушение (885 ab).

Подобные преступления совершают люди закоренелые в злодействах, «граждане с природой неподатливой, точно рог», и поэтому против них необходимо принимать чрезвычайно жёсткие меры (853 d). Платон полагает, что мало кто из граждан полиса отважится на такие преступления и пишет, что в основном следует опасаться свершения святотатных деяний со стороны рабов и чужеземцев. К лицам, ещё не совершившим святотатный поступок, но склонным к нему, необходимо для предотвращения преступления применять увещевание. В приводимом Платоном образце такого обращения к потенциальному святотатцу утверждается, что к подобному преступлению побуждает не человеческое или божественное внушение, а «какое-то жало, внедрившееся в людей из-за старых, не искупленных очищением проступков» (854 b), которое мучит душу человека и склоняет к преступлению. Афинянин, выражающий, как правило, позицию Платона, советует такому человеку прибегнуть к молитве Зевсу и очистительной процедуре для отвращения подобных мыслей. Также общение с благочестивыми людьми должно исцелить душу от кошунственных помыслов: «Если от исполнения всего этого уймётся твоя болезнь, тем лучше; если же нет, считай, что для тебя лучше смерть, и простиись с жизнью!».

Среди рекомендуемых для наказания святотатцев мер Платон предлагает в отношении рабов и чужеземцев клеймение лица и рук, телесное наказание (число ударов в каждом конкретном случае определяют судьи) и изгнание обнажённым из пределов страны (854 d). Если же святотатство совершено полноценным гражданином полиса, нанесшим «великое, несказанное оскорбление богам», это отягчает вину и требует более радикальных мер и жёсткого наказания. Платон склонен считать граждан, которые с рождения воспитывались в духе почтения к богам, но отважившихся на святотатство, «неисцелимыми», не могущими исправиться. Поэтому он однозначно предлагает для граждан, совершивших подобное преступление, смертную казнь: «Наказание такому человеку — смерть, и это ещё наименьшее из зол» (854 e; см. также 860 b).

Получается парадоксальная ситуация: наказание чужеземцу и рабу (изгнание) за одно и то же преступление будет намного легче, чем наказание для полноправного гражданина полиса (смертная казнь). Однако следует учесть, что в классический период эллинской истории каждый полис представлял собой отдельное государство, в котором были свои боги. Именно этих и только этих богов гражданин полиса должен был почитать обязательно и безукоризненно. Чужеземцы (метеки) и рабы происходили из других стран и полисов, поэтому для них отсутствие должного почитания богов государства, в которое они переехали, воспринималось как что-то естественное. Следовательно, наказание для них предусматривалось менее жестокое (а для рабов это, наверное, становилось возможностью освобождения, пусть даже после клеймения и телесного наказания), чем для святотатца, посягнувшего на богов и святилища родного для него по-

лиса. После смертной казни труп святоотца должен быть выброшен за пределы границ полиса для устрашения остальных и для очищения государства от пребывания даже мертвого тела преступника.

В некоторых случаях, когда возможно исправление преступника, Платон предлагает в качестве санкций применять денежные пени, тюремное заключение, палочные удары, «унизительные места для сидения и стояния или стояние возле святилищ на окраине страны» (855 с). Судебные дела по обвинению в святоотчестве должны проводиться перед жертвенником Гести, богини огня и очага, а сами судьи обязаны принести клятву этой богине в том, что они будут судить справедливо (856 а).

Платон считает преступления, проявляющиеся по отношению к святыням, будь то государственным, корпоративным или частным, а также к могилам, одними из самых тяжёлых и требующих сурового наказания (884 а). Но не только святоотественное действие, а и простое неверие в богов и распространение представлений о богах, не одобряемых законодателями, признаются в платоновском государстве преступлениями. Такие люди причиняют вред своим непочитанием богов или распространением неверных представлений о них, что Платон считает чрезвычайно опасным. Как и в случае с людьми склонными к святоотчеству, Афинянин, выражающий позицию Платона, считает, что сначала необходимо воздействовать на нечестивцев убеждением и только затем в случае их упорства прибегать к наказаниям. Убеждение должно заключаться в аргументах, которые должны будут подтвердить правильность установленных законами представлений о богах и правил почитания небожителей. Образцом такой аргументации является доказательство бытия богов, их попечения о земных делах, а также невозможности преклонить их ко злу, задобрить молитвами и жертвами (об этом мы писали выше; см. главу о критике атеизма и неправильных представлений о богах в философии Платона).

В случае упорства в кощунстве и отрицании бытия богов необходимо прибегать к наказанию, чтобы вольнодумец не смог распространить свои воззрения и навлечь на полис гнев богов. Хранители закона в роли блюстителей порядка должны наблюдать за всеми и предостерегать тех, кто кажется им склонным к вольнодумству, говоря им, что «если даже они не признают существования богов и не будут считать богов именно такими, какими их признает закон... всё равно надо следовать письменным указаниям законодателя как в мыслях, так и в действиях. А кто выкажет себя непослушным законам, тех, ... он присудит: одного — к смертной казни, другого — к побоям и тюрьме, третьего — к лишению гражданских прав, прочих же накажет лишением имущества в пользу казны и изгнанием» (890 вс). Как видим, спектр предлагаемых за непочитание богов и распространение превратных мнений о них достаточно широк.

В конце X книги «Законов» (907 d – 910 d) содержится подробное изложение мер, которые необходимо применить по отношению к тем, кто

проявляет нечестие. Если кто-либо скажет или сделает что-либо нечестивое, любой из присутствующих при этом должен воспротивиться подобному поступку и донести о преступлении против богов и религии должностному лицу, которое в свою очередь должно в соответствии с законами привести виновного в специально предназначенный для разбора подобных дел суд. Если должностное лицо не поспешит исполнить свои обязанности, любой желающий может выступить перед судом в качестве истца, привлекая богохульника к ответственности. В случае признания ответчика судом виновным, налагать кару следует за каждый доказанный богохульный поступок подсудимого.

Каждый признанный виновным должен быть заключён в тюрьму. Платон предусматривает создание для обвиняемых в нечестии трёх видов тюрем. Первая («общая для большинства задержанных») должна находиться на одной из городских площадей. Вторая тюрьма, которую Платон называет *Софронистерией*, должна находиться недалеко от места заседаний правящего полисом Ночного собрания философов-законодателей. Название этой тюрьмы происходит от слова «софрон» — «разумный»; можно предполагать, что в Софронистерий будут заключены те, относительно которых есть надежда на их исправление и исцеление от неверия в богов, которое приравнивается Платоном к болезни. Как пишет Платон, к заключению в Софронистерий присуждаются на срок не менее 5 лет те, кто «впал в нечестие по неразумию, а не по злему побуждению и нраву». Никто не должен иметь доступ к заключённым там, кроме философов, которые будут посещать в этой тюрьме осуждённых и вести с ними беседы, наставляя их на путь благочестия. По окончании срока заключения те из осуждённых, кто отречется от заблуждений и вновь «станет рассудительным», т.е. признает бытие богов и прочие относящиеся к религии установления, будут освобождены и смогут жить среди прочих людей. Если же он вновь свершит что-либо оскорбляющее богов, он должен быть немедленно казнен.

Третья тюрьма будет предназначена для нераскаявшихся богохульников; она должна быть размещена вдали от населенных мест, в пустыне. Своим названием (оно прямо не именуется Платоном) эта темница должна напоминать о возмездии, постигающем кошунников. Сюда Платон требует заключать тех, кто упорно отрицает бытие богов, а также колдунов; тех, которые берутся вызывать души умерших; тех, которые пытаются склонять молитвами и жертвами богов на свою сторону в неправом деле и тем самым развращают граждан полиса. Никто из свободных не должен подходить к заключённому в такой темнице. Пищу заключённый должен получать только из рук приставленных к тюрьме рабов. После смерти тело заключённого должно быть выброшено непогребённым за пределы страны (для греков отсутствие погребения мёртвого тела было страшным наказанием — вспомним «Антигону» Софокла). Любого, кто дерзнет пре-

дать погребению тело такого преступника, можно было самого обвинить в нечестии.

Афинянин, выражающий точку зрения Платона, предлагает дифференцированно относиться к осужденным за преступления против богов и религии. Разные виды осужденных «должны подвергнуться различным и неравным наказаниям». Он признает, что отрицающие бытие богов люди могут обладать справедливым характером и быть не склонными к совершению преступных и несправедливых деяний. Наказание им должно быть достаточно мягким и заключаться в увещаниях. Главная опасность, исходящая от таких людей, заключается только в том, что они могут распространить и укрепить своим авторитетом неверие в народе. Второй разряд представляют те, кто не верит в богов и презирают справедливость, будучи исполненными дерзких замыслов. Такой тип кощунников намного опаснее: «из этого рода людей выходят многие прорицатели, люди, занимающиеся всевозможной ворожбой, а иногда и тираны, демагоги, военачальники, основатели частных таинств, а также изощрённые так называемые софисты». Подобные лицемеры «заслуживают смертной казни, и не одной и даже не двух, а сразу многих» (908 de).

Отметим, что в разряд подобных достойных смерти лицемеров попадают люди, занимающиеся ворожбой, и те, кто учреждает некие частные таинства. Формы проявления религиозности, не утверждённые государственной властью, представляются Платону опасными, как и всё вообще выходящее за рамки установленного высшей властью полиса. Поэтому не предусмотренные законами государства культы запрещаются, а их основатели жестоко наказываются. Платон считает необходимым законодательно запретить устройство святилищ в частных домах, не согласованных с правителями государства (о чём мы писали выше). В случае, если кто-то заметит подобные тайные святилища в каком-либо доме, он обязан известить об этом власти. Стражи закона должны принять меры к перенесению такого святилища в общедоступное место (если сочтут его достойным этого) или уничтожению, если посчитают его вредным. В случае же упорства провинившихся и продолжения отправления ими своих культов втайне, ослушники должны быть подвергнуты смертной казни.

Несомненно, многое из относящегося к регламентации норм организации религиозной жизни в платоновском государстве было заимствовано из реальной практики древнегреческих полисов. Но даже это заимствованное подверглось обработке философом с целью рационализации, устранения противоречий и несообразностей. В целом веротерпимость в платоновском государстве не допускается. По сравнению с установлениями, бытовавшими в Афинах, предлагаемое Платоном означает предельную регламентацию всех религиозных процедур и ужесточение вплоть до полной нетерпимости наказаний за любое отклонение от установленных в государстве норм.

Глава 9

Аристотель о религии

Вершиной развития античной философии вполне можно считать учение великого Аристотеля. Не уступая по силе мысли своему учителю Платону, он во многих пунктах повернул развитие философии в сторону сближения с научным, в определенной мере, сциентистским строем мышления. В его произведениях нет художественных красот, которыми изобилуют сочинения Платона. Работы Аристотеля во многом содействуют зарождению того стиля философских и научных сочинений, который можно назвать «монографическим». Это достаточно сухое, но однако всестороннее изложение всего относящегося к предмету изучения, в том числе анализ точек зрения предшественников на проблему (то, что сейчас называется «обзор литературы»), и дальнейшее собственное решение поставленных вопросов. В отличие от восходящего к устным беседам Сократа диалогизма Платона, Аристотель предельно монологичен, излагая иную точку зрения в основном только ради её критики. Итак, учение Аристотеля представляет собой по манере изложения, нечто совершенно особое в сравнении с его предшественниками, и именно это новое, внесённое Аристотелем, существенно определило облик магистрального направления развития всей европейской науки и философии вплоть до сегодняшнего момента. Диалогическая и поэтическая форма изложения и доказательства была им отнесена на обочину, применяясь достаточно редко. То же можно сказать и об исследовании в области теологических вопросов и проблематики, связанной с изучением религии (о чём мы скажем позже).

Противопоставление философий Платона и Аристотеля, черт личности этих мыслителей, стиля их мышления и слога берет свое начало ещё во времена поздней Античности и окончательно утверждается в эпоху Ренессанса и Нового времени. Дело здесь не только в той критике, которой подверг Аристотель платонизм, но и в существенном различии общей ориентации этих мыслителей. Не случайно на ватиканской фреске «Афинская школа» Рафаэля, Платон и Аристотель находятся в центре картины, что свидетельствует об их восприятии в качестве основных античных философов. Платон, держащий в одной руке книгу с диалогом «Тимей», другой рукой указывает вверх, на небо; в то время как изображённый рядом с ним Аристотель держит в одной своей руке «Этику» (отнюдь не «Метафиз-

зику»!) а другую руку несколько пригибает к земле. Этим образом иллюстрируется общераспространенное представление о «вертикальности», направленности ввысь философии Платона и «горизонтальности», приземлённости мышления Аристотеля. С такой однозначной трактовкой при всей её понятности согласиться трудно. Ведь, например, строгая регламентация общественной жизни в «Законах» Платона вряд ли будет этому стремлению соответствовать. В то же время Аристотель далеко не всегда ограничивался решением чисто земных проблем; мы у него найдем множество рассуждений о космосе и небе вообще, демонстрирующих неподдельный интерес мыслителя к ним.

С точки зрения интересующей нас проблематики философии религии и теологии сочинения Аристотеля содержат значительно меньше материала, чем диалоги Платона. Аристотель весьма редко напрямую говорит о богах, их имена встречаются в его работах также очень редко, в большинстве случаев они приводятся только ради некоторого примера и их упоминание почти не связано собственно с рассмотрением вопросов теологии и философии религии. Чувствуется, что в отличие от своего учителя, Аристотель по причинам иного способа решений философских проблем и видения мира не нуждался в том, чтобы говорить о богах или исследовать вопросы их бытия. Как правило, он говорит о боге вообще или о божественном, но не о конкретных богах эллинского пантеона. Это может свидетельствовать или о том, что они были данному мыслителю неинтересны (и он оставлял их на рассмотрение жрецам и творцам мифов), или о том, что он не верил в их существование вообще. Также очевидно, что для своего философствования и решения встающих перед ним вопросов, Аристотель в целом не нуждался в привлечении образов традиционных богов, но этого нельзя сказать о том, что Аристотель считал богом вообще, единственным существующим Богом.

Вначале рассмотрим моменты жизненного пути Аристотеля, имеющие отношение к интересующей нас проблематике.

Как известно, Аристотель родился в 384 г. до н.э. в городке Стагиры на севере Греции близ границы с Македонией. Отсюда и происходит распространенное прозвище этого философа — **Стагирит**. Отцом Аристотеля был Никомах¹, ставший вскоре придворным врачом македонского царя Аминты III, это положило начало тесным связям самого Аристотеля с македонским двором. Не случайно его впоследствии в Афинах считали одним из виднейших приверженцев македонской «партии». Следует также отметить, что род Аристотеля восходил к самому богу врачевания

¹ Имя Никомах было весьма распространено в роду Аристотеля. Первый полумифический предок Аристотеля с таким именем был внуком Асклепия, сыном его сына Махаона, который в некоторых областях Греции (например, в Мессении) был обожествлен. Своего сына Аристотель также назвал Никомахом, именно ему была посвящена знаменитая «Никомахова этика».

Асклепию²; именно к этому богу стремились возводить свои родословные знаменитые практикующие врачи, каким и был отец Аристотеля. Не исключено, что вследствие происхождения от бога врачевания сама врачебная деятельность и обладание соответствующими ей знаниями были в роду предков Стагирита наследственными. И хотя Аристотель не стал врачом, он, несомненно, знал основы тогдашней медицины, что проявилось в его интересе к изучению (в том числе и эмпирическому) живой природы, подтверждаемому в серии естественнонаучных работ Аристотеля. На возраставший интерес Аристотеля к миру природы оказал влияние Проксен, ставший опекуном будущего философа после смерти его отца.

В 367 г. до н.э. юный Аристотель приезжает в Афины и поступает на обучение в Академию Платона, где становится одним из одарёнейших учеников (не исключено также, что он какое-то время посещал и риторическую школу знаменитого оратора того времени Исократ). Отношения уроженца Стагир с главой Академии складывались непросто. Уже тогда Аристотель видел слабые стороны многих теорий Платона, которые он в дальнейшем станет критиковать в своих сочинениях. Обратим также внимание на то, что Аристотель контактировал с Платоном в последний период жизни основателя Академии, когда религиозно-мистические настроения того всё более усиливались в том числе и под влиянием пифагореизма. Аристотель с воззрениями позднего Платона о числах-идеях и связанном с ними божественном начале согласиться не мог.

Платон, признавая талант Аристотеля, всё же жаловался на то, что Стагирит брыкается его как жеребенок — вскормившую его кобылицу. Для Платона Аристотель никогда не стал близким. Так, Элиан сообщает, что «Платон не допускал к себе Аристотеля, предпочитая ему Ксенократа, Спевсиппа, Амикла и других, кого он отличал всяческим образом, в частности, разрешением принимать участие в своих философских беседах». В ответ Аристотель стал дерзко и заносчиво вести себя по отношению к Платону и его любимым ученикам (Элиан, «Пёстрые рассказы, III, 19). Вместе с тем Платон признавал, что Аристотель намного талантливее ближайших к нему «правовверных» последователей-платоников. Неприязнь Платона и Аристотеля как личностей и мыслителей, очевидно, была взаимной.

² Напомним, что Асклепий считался сыном Аполлона, родившимся в качестве смертного человека. В буквальном переводе имя Асклепий означает «вскрытый», поскольку тот был Аполлоном извлечен из чрева умирающей матери, после чего он был отдан на воспитание мудрому кентавру Хирону, который и научил своего воспитанника тайнам врачевания. Асклепий будто бы достиг столь больших высот в искусстве врачевания, что мог даже воскрешать мёртвых. Опасаясь, что люди перестанут умирать вообще (и тем самым перестанут отличаться от богов), олимпийцы убедили Зевса поразить Асклепия молнией. Однако он не умер, а был взят на небо и причислен к сонму богов. Обязательным атрибутом Асклепия был исцеляющий посох, обвиваемый двумя змеями. В целом культ Асклепия в античном мире был тесно связан с культом его отца — Аполлона. Своим происхождением от Асклепия гордился и основоположник научной медицины Гиппократ.

Вместе с тем до смерти Платона в 347 г. до н.э. Аристотель находился в Академии и вел там занятия. Лишь после этого печального события Стагирит, очевидно, не желая находиться в одной школе с настроенными к нему враждебно ближайшими учениками Платона, прежде всего Спевсиппом, ставшим главой Академии, покидает платоновскую школу и начинает преподавать самостоятельно. Размежевание Аристотеля с платонизмом и Академией произошло окончательно и бесповоротно.

В жизни Аристотеля значительную роль сыграло приглашение вернуться к македонскому двору уже в качестве воспитателя наследника престола Александра, будущего прославленного полководца и завоевателя. Несомненно, Стагирит попытался на царственном воспитаннике реализовать в меру возможности свою педагогическую программу, в которой и вопросы, связанные с правильным пониманием и почитанием богов занимали не последнее место. Александр в молодые годы высоко ценил то, что сделал для его воспитания Аристотель. Великий полководец говорил: «Отец, воспитав мое тело, низвёл меня с неба на землю, но Аристотель, воспитав душу мою, поднял меня от земли в небо». Однако судя по эволюции личности Александра Македонского отнюдь не в лучшую сторону в результате военных успехов и безудержной лести, Аристотелю не удалось создать из своего воспитанника ту личность, которую он, вероятно, надеялся сформировать. Не случайно отношения между Александром и его учителем в конце жизни обоих стали напряжёнными.

По окончании воспитания наследника македонского престола в 336 г. до н.э. Аристотель возвращается в уже фактически покоренные македонской державой Афины и там основывает свою философскую школу — *Лицей* (впрочем, как площадка для ведения философских бесед это место было известно задолго до того). Школа Аристотеля получила такое название из-за того, что она располагалась близ портика Аполлона Ликейского, который, таким образом, представлял в качестве покровителя этой школы. В свою очередь эпитет Аполлона — Ликейский может указывать на утраченные позднее древнейшие зооморфные представления об этом боге, поскольку «ликос» по-гречески — «волк». Соответственно, «ликейский» можно перевести как «волчий». Также не противоречит этому и версия о том, что святилище получило наименование от героя ранней афинской истории — некоего Лика, который был знаменит своими предсказаниями и приобщением людей к таинствам. Как известно, ученики Аристотеля получили название «*перипатетики*» («прогуливающиеся», «прохаживающиеся»), а его учение «*перипатетизм*» или «перипатетическая философия» от излюбленной Аристотелем манеры ведения занятий во время прогулок по портику (который также назывался «перипатос») и окружающему школу саду.

Мифологические образы Аристотель использовал в немногочисленных дошедших до нас поэтических сочинениях — таких как гимн добро-

детели, приведенный в труде Диогена Лаэртского. В частности, этот фрагмент свидетельствует в пользу мнения о том, что Аристотель непосредственно вне своих занятий философией мог быть человеком, во многом следующим принятым в его время мифологическим представлениям — насколько искренне или нет, это другой вопрос.

Добродетель,
Многотруднейшая для смертного рода,
Краснейшая добыча жизни людской,
За девственную твою красоту
И умереть,
И труды принять мощные и неутомимые —
Завиднейший жребий в Элладе:
Такою силой
Наполняешь ты наши души,
Силой бессмертной,
Властнее злата,
Властнее предков,
Властнее сна, умягчающего взор.
Во имя твоё
Геракл, сын Зевса, и двое близнецов Леды
Великие претерпели заботы,
Преследуя силу твою.
Взыскав тебя,
Низошли в обитель Аида Ахилл и Аянт.
И о твоей ревнуя красе,
Вскормленник Атарнея не видит более полдневных лучей.
Не за это ли ждёт его песнь
И бессмертье
От муз, дочерей Мнемосины,
Которые во имя Зевса Гостеприимца
Возвеличат дар незыблемой его дружбы (Диог., V, 7–8).

В данном гимне этическая необходимость приверженности добродетели иллюстрируется (и тем самым как бы доказывается) ссылкой на то, что знаменитые герои античной мифологии прилагали все усилия для следования по этому трудному пути. В собственно философско-теоретических этических сочинениях Аристотеля подобных ссылок на мифологические примеры почти не встречается. Это может свидетельствовать о некотором принципиальном разрыве, производимом Аристотелем между следованием нормам собственно философии и мифологическим, художественным по своей сути, типом мышления и обоснования, который был чужд Стагириту. Также, согласно Диогену Лаэртскому, Аристотель писал гекзаметром

стихи, которые в частности начинались строчкой: «Старший богов, святой дальновержец...» (Диог., V, 27). Очевидно, они были посвящены Зевсу, однако ничего больше от них не сохранилось.

О религиозности Аристотеля в бытовом, но вряд ли в философско-мировоззренческом аспекте свидетельствуют некоторые его распоряжения, даваемые в завещании и других документах, сохраненных в свидетельствах античных авторов. Так, тот же Диоген Лаэртский приводит распоряжение Аристотеля «статую моей матери посвятить Деметре в Немее или где покажется лучше. Где бы меня ни похоронили, там же положить и кости Пифиады, как она сама распорядилась. А за благополучный возврат Никанора посвятить в Стагире по обету моему каменные изваяния в четыре локтя Зевсу Спасителю и Афине Спасительнице». (Диог., V, 16). Подобный разрыв между философией, в которой почти не оставалось места традиционным богам и связанным с ними обрядам, и обыденной религиозной практикой, которой следовало придерживаться просто в силу утвердившейся традиции, очевидно, был характерен для всего мировоззрения Аристотеля.

Философом и учёным-универсалистом Аристотелем было написано значительное число сочинений почти по всем известным тогда областям знания. Многие из работ Аристотеля до нас не дошли; однако самые весомые в философском отношении работы Стагирита сохранились (прежде всего благодаря редакторской и издательской работе, предпринятой Андроником Родосским в I веке до н.э.). В списке трудов Аристотеля, приводимом у Диогена Лаэртского в V книге его знаменитой работы, непосредственно к сфере исследования религии, судя по заголовкам, может относиться сочинение «О молитве» (считающееся ранним, ещё академического периода творчества Аристотеля). По свидетельству позднеантичного автора Симплиция (VI в.), Аристотель «в конце книги о молитве ... буквально говорит, что бог — или ум, или нечто запредельное уму», предполагая тем самым, что вполне допустима более высокая сущность, нежели ум. Таким образом, можно заметить, что уже в ранний (академический) период своего философского развития Аристотель считал именно ум наиболее совершенным и близким к божественному статусу началом. Как мы покажем в дальнейшем, именно ум станет для Аристотеля воплощением верховного мирового бога вообще.

Также, очевидно, религиозным вопросам была посвящена работа «О магах», на которую тоже ссылается Лаэртций, говоря о восточных корнях эллинской философии. Вполне возможно, что религиозные вопросы затрагивались Аристотелем в работах, посвящённых Олимпийским, Пифийским и Дельфийским играм, но эти работы, как и названные выше, дошли до нас лишь в виде разрозненных фрагментов у позднейших авторов. Во всех же сохранившихся полностью трудах Аристотеля вопросы теологии и философии религии не занимают центрального места. Это можно отнести даже к наиболее значительному философскому труду Ста-

гирита — «Метафизике» при всем её значении для разработки идеи космического Ума и неподвижного перводвигателя.

Вместе с тем материал по интересующим нас проблемам мы можем почерпнуть в большей или меньшей мере почти из всех сохранившихся работ Аристотеля. Среди них особое место занимают «Метафизика» и «Физика», в которых и даются развернутые рассуждения Аристотеля по теологическим вопросам, прежде всего его тезиса бога как неподвижного перводвигателя, верховного разума, мыслящего самое себя. Некоторые идеи о понимании бога, о соотношении его образа жизни с образом жизни человека мы найдём в «Никомаховой этике» Аристотеля. Впрочем, даже в «Органоне», в котором Стагирит специально не касается религиозно-теологических проблем, им приводятся примеры, которые могут весьма существенно обогатить оттенками и нюансами наши знания о понимании божественного и религии у Аристотеля. До XVII века в корпус сочинений Аристотеля включался трактат «Теология» почти полностью посвящённый богословской проблематике; однако было доказано, что данное сочинение создано в одной из неоплатонических школ и приписано затем Стагириту.

Следует сказать, что конец жизни Аристотеля был омрачён преследованиями по обвинению в нечестии. При определённом стечении обстоятельств он мог бы разделить участь Сократа. Кстати, когда Аристотеля спросили, почему он удалился из Афин на остров Эвбею, Стагирит ответил, что уехал, поскольку не хотел, чтобы афиняне, предав его суду и приговорив к смерти, вновь свершили преступление перед философией, которое они уже допустили, несправедливо судив и казнив Сократа. В частности, афинян возмутили кощунственные с их точки зрения поступки Аристотеля. Так, как сообщает тот же Лаэртций, Аристотель влюбился в некую наложницу, женился на ней «и от радости стал приносить смертной женщине такие жертвы, какие афиняне приносят элевсинской Деметре» (Диог., V, 4). Естественно, многими это было воспринято как оскорбление одной из первенствующих богинь полиса. Ещё одним из выдвинутых против Аристотеля обвинений было то, что он в честь своего друга Гермия сочинил пеан (разновидность гимна), которые посвящались только богам. Кроме того, на статуе этого же Гермия Аристотель разместил сочиненные в его честь стихи³. К суду за бесчестье Аристотеля привлек некий иерофант Евримедонт (по другим источникам — Демофил; иерофант — один из высших священников в иерархии жрецов, обслуживавших элевсинские таинства.) Именно для того, чтобы избежать суда и возможной казни по такому обвинению, Аристотель в конце жизни и покидает Афины. Однако

³ Сей человек, вопреки священным уставам бессмертных

Был незаконно убит лучников-персов царём.

Не от копья он погиб, побежденный в открытом сражении,

А от того, кто пограл верность коварством своим (Диог., V, 6).

Аристотель, по свидетельству античных авторов, написал в свою защиту речь, в которой попытался оправдаться. В частности, в данной речи говорилось в свое оправдание: «Ведь если бы я собрался приносить жертвы Гермю как бессмертному, то я не установил бы ему гробницу как смертному; если бы я хотел представить его природу бессмертной, я не стал бы писать в его честь эпитафию».

Разумеется, не стоит сбрасывать со счетов и соображения о том, что обвинения религиозного характера на самом деле должны были завуалировать политическую суть недовольства Аристотелем, поскольку в нём видели виднейшего представителя македонской группировки. Между тем, после смерти Александра Македонского в 323 г. до н.э. Афины восстали и предприняли попытку освободиться от македонского господства. Это сопровождалось преследованием тех, кто был заподозрен в симпатиях к македонянам, и Аристотель был вследствие своей влияния одной из важнейших целей репрессий против промакедонской партии. Аристотель, поняв серьёзность обвинений, решает не испытывать судьбу, и уезжает на остров Эвбею. Ряд античных авторов передают свидетельства о том, что Аристотель там вскоре (в 322 г. до н.э.), выпив яд, совершил самоубийство; однако однозначного доказательства того, что Аристотель покончил с собой, нет.

Исследованию представлений Аристотеля по религиозным вопросам, естественно, необходимо предпослать хотя бы краткий очерк общих философских воззрений этого мыслителя. Ведь у него, как, пожалуй, ни у кого из античных философов, абстрактно-теоретическая теология так неразрывно связана с философской системой в целом, представляя по сути её главнейшую и наиболее «*энтелехийную*» часть. Подобно тому, как душа появляется, согласно Аристотелю, когда тело вполне совершенно и является как бы свидетельством и завершением этого совершенства; так и теология Стагирита венчает в качестве некоей своеобразной энтелехии его философскую систему в целом, придавая ей законченность, исчерпанность и некоторым образом логическое и эстетическое совершенство.

Далеко не сразу Аристотель пришел к формированию своей философской системы, по принципиальным характеристикам почти во всём противоположной платонизму. Обучаясь, а затем и преподавая в платоновской Академии, Аристотель в целом разделял учение основателя этой школы. В ранних сочинениях, написанных ещё в форме диалогов, таких как «*О философии*», «*Евдем*», и примыкающем к нему увещании «*Протрептик*» воззрения Аристотеля ещё очень близки к платоновским. Так, в диалоге «*Евдем*» содержатся размышления о взаимоотношении души с телом, в целом сходные с теми, которые развивались Платоном в уже рассмотренном нами «*Федоне*». Аристотель вслед за своим учителем противопоставляет душу и тело, полностью верит в возможность существова-

ния души вне тела и в бессмертие души в целом⁴. Он верит, что смерть тела освобождает душу для истинной, подлинной жизни. Поэтому самое лучшее для человека, появившегося на свет, — как можно покинуть этот мир, умереть. В «Протрептике» Аристотель сравнивает пребывание вечно живой души в теле с ситуацией, когда живой человек привязан к разлагающемуся труп (такую казнь, по уверениям Стагирита, практиковали этрусские пираты)⁵.

В диалоге «О философии», фрагменты которого сохранились в свидетельствах античных авторов, Аристотель уже пытается подправить учение Платона, в целом однако не противопоставляя свое решение проблем философии платоновскому. Рассмотрение вопросов, связанных с религией и её взаимоотношениями с философией, по-видимому, занимало в диалоге значительное место. Так, знаменитый философский императив «Познай самого себя» возводится Стагиритом не к какому-либо мудрецу, а к изречениям божественного оракула дельфийского храма. Философская мысль, таким образом, не противопоставляется религиозно-мифологической, а непосредственно выводится из неё. В целом, учение о богах, развиваемое Аристотелем в данном диалоге, ещё вполне в духе позднего платонизма («Законы», «Послезаконие») с его отождествлением богов и небесных светил, выражающих строго определенные числовые соотношения. Светила, звёзды и планеты, — выступают как божественные существа, неизменные в своей правильности и постоянстве. Космос в целом выступает одним из главных и совершенных божественных тел. Следует однако заметить, что в отличие от учения Платона Аристотель не подчиняет космос верховным идеям, а делает его самостоятельным и независимым единством, которому изначально присуще нечто божественное. Платоновское учение о боге-творце космоса — демиурге, у Стагирита не находит никакого отражения, скорее всего, он его отвергал (на место демиурга у Аристотеля встанет мировой ум).

Касается Аристотель в своем раннем сочинении и вопроса о доказательстве существования богов, который, как мы уже показали, был поднят ещё Сократом и Платоном. Вслед за ними Аристотель попытался путём цепи умозаключений (спекулятивных по сути) доказать необходимость существования богов. Приводимый Аристотелем довод в дальнейшем получит название «от степеней совершенства» (и будет в несколько переработанном виде включён в число 5 доказательств Бога у Фомы Аквинского). Аристотель в диалоге «О философии» писал: «Можно утверждать, что в каждой сфере, где есть ряд ступеней, где есть высшее или низшее по отношению к совершенству, необходимо существует также абсолютное со-

⁴ Впоследствии, как мы увидим, от этих воззрений Аристотель в трактате «О душе» откажется.

⁵ Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти, СПб, 2004, с. 40.

вершенство. А поскольку в том, что существует, наличествует такая градация вещей большего и меньшего совершенства, то есть всесовершенное бытие, и оно может считаться божественным»⁶. Если мы можем идти от несовершенного к более совершенному, от худшего к лучшему, а от него к тому, что в ещё большей степени можно считать лучшим, мы вполне сможем дойти до того, что будет являться наилучшим, наисовершеннейшим. Это будет предел всякого изменения, дальше которого совершенствоваться уже будет просто некуда, некоторого рода бесконечность. Именно таким Аристотель в ранний период своего философствования понимал божественное. А. Ф. Лосев и А. А. Тахо-Годи пишут об этой совпадающей с божественным бесконечности: «Точно так же ничто не может действовать на эту бесконечность, потому что она уже охватывает в себе всё, что так или иначе могло бы на неё действовать. По этой же самой причине она не может стать прекраснее или безобразнее. Ведь всё, что так или иначе могло бы существовать в виде той или иной ценности, уже содержится в самой бесконечности»⁷.

Учение о том, что в природе наличествует нечто обладающее большим и меньшим совершенством, могло быть получено из наблюдений над явлениями окружающего мира и над поступками людей. В целом это вполне вписывалось в имеющуюся у Аристотеля телеологическую картину мира, в которой всё существует ради определенной цели, а именно, низшее подчинено высшему и исполняет цели, служащие ради блага целого. Таким образом, божественное начало выступает в качестве верховной цели, к которой всё направлено (вспомним сократовско-платоновское учение о верховном благе, к которому всё направляется). В дальнейшем предел всякого совершенства будет отождествлен Аристотелем с управляющим всем сущим разумом.

Перескажем (по книге А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи об Аристотеле) прочие мысли Стагирита по религиозной проблематике в диалоге «О философии». В частности, Аристотель обращает внимание на психологические корни религии, признавая внутреннюю сосредоточенность (не обязательно рациональную) одним из факторов, обуславливающих религиозность человека. В диалоге «О философии» Аристотель, по утверждению вышеупомянутых авторов, выводит внутреннее знание божественного, во-первых, из ощущения наличия в человеческой душе некоего демонического начала, а во-вторых, из наблюдений человека над совершенством мироздания, в частности за правильностью и гармоничностью движения небесных светил.

В целом это очень близко к тому, что утверждал Платон в своих сочинениях. В дальнейшем Аристотель избавился от всяких следов учения о де-

⁶ Цитируется по: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. «Платон. Аристотель». М. 1993, с. 223.

⁷ Там же, с. 229.

моническом, которое противоречило общему рационализму его мировоззрения, требующего исключения всего, не контролируемого разумом. Напомним, что демоническое связано у Платона с промежуточным статусом между смертными существами и богами. Соответственно именно присущая человеку частица демонического возвышает его над прочими живыми существами и открывает ему мир божественного. Аристотель же в зрелый период своего философского творчества передает эти функции демонического начала (повторим, избавленные от всего иррационального) разуму. Роль же созерцания порядка в мироздании в формировании правильных представлений о богах (а точнее о едином мировом боге — Уме) признавалось Аристотелем и в дальнейшем. В целом теологическая составляющая дошедшего до нас лишь во фрагментах диалога Аристотеля «О философии» была весьма значительна. В позднейших произведениях, в частности в «Метафизике», Стагирит подробно на религиозно-теологической проблематике не останавливается, ограничиваясь отдельными замечаниями, а учение о мировом Уме дано в общефилософском, а не религиозном аспекте. В целом же диалог «О философии» был важной ступенью на пути отмежевания Аристотеля от учения Платона и формирования своей собственной философской системы, в том числе и в сфере религиозно-теологической проблематики.

Дадим по возможности наиболее краткий обзор общей философской системы Аристотеля. В онтологических воззрениях наиболее явственно проявляются расхождения Аристотеля с Платоном. Аристотель, несмотря на всё почтение к нему, критикует своего учителя, не соглашаясь с обособлением идей от материальных вещей и выделением идей в особый, отличный от материального мир. Подобное удвоение мира, как полагал Аристотель, лишь затрудняет познание мироздания. Согласно Аристотелю, нет мира идей, отличного от материального, существуют лишь конкретные единичные материальные вещи. В целом критика теории идей Платона осуществляется Аристотелем с позиций, достаточно близких к материалистическим, как подчёркивалось особенно в советских интерпретациях философии Стагирита.

Однако Аристотель отнюдь не выступает против возможности объективного существования идеального вне человеческого сознания. Идеальное начало существует и присутствует в самих вещах, а не отдельно от них. Каждая вещь, по Аристотелю, как известно, образована из двух начал: материи (*хюле*) и формы (*морфе*). Такие воззрения получили у исследователей философии название *гилеморфизм*. Форма и есть то идеальное, что присутствует в каждой вещи и временно пребывает в данной материи. В целом, это позволяет утверждать, что Аристотель, несмотря на критику идей Платона, принадлежит к объективно-идеалистической части спектра философских воззрений. Кроме того, данное понимание существования идеального уже непосредственно, как будет видно в дальнейшем, подводит к аристотелевскому учению о божественном.

Материя объявляется Аристотелем вечной возможностью и рассматривается в качестве пассивного начала, подчиняющегося форме. Аристотелем, как известно, выделяется первая материя, существующая до воздействия на неё какой бы то ни было формы, и вторая материя — ограниченная какой-либо формой. Форма же, как сказано выше, соответствует присутствующему в вещи идеальному началу, определяющему сущность вещи. Форма объявляется Аристотелем действительностью, активным началом, изменяющим материю, приводящим её к завершённости, совершенству. Именно форма (идеальное, независимое от материи) делает вещи тем, чем они являются. Форма в конечном итоге восходит к божеству, от которого все формы берут своё начало.

Чрезвычайно важным для понимания философии Аристотеля и в частности его теологии следует считать учение Стагирита *о четырех видах причин*, с помощью выяснения которых можно познать объект:

1. *Материальная причина* отвечает на вопрос «из чего состоит объект?» (из дерева, кожи, металла)

2. *Формальная причина* говорит об определённости вещи, указывая на её сущность. Она отвечает на вопрос: «Чем является данный объект?» (Еще раз напомним, что форма у Аристотеля играет ту же роль, что и идея у Платона).

3. *Действующая причина* выясняет, откуда происходит изменение, положившее начало существованию вещи. Она отвечает на вопрос: «Что произвело объект?» (строитель как причина появления здания).

4. *Целевая причина* указывает на то, ради чего существует объект или происходит изучаемый процесс, то есть характеризует окончание, завершающую стадию процесса. Согласно Аристотелю, всё существующее имеет некую цель своего существования. Нет ничего, что не имело бы цели в неживой и органической природе, а также в обществе. Такие воззрения о наличии у всякого объекта и процесса цели, получило название *телеологии*. Вспомним, что впервые принцип целевого рассмотрения был выдвинут Сократом и развит Платоном. Однако освящённый именно авторитетом Аристотеля телеологический подход к рассмотрению объектов мироздания на долгие века укрепился в науке и философии. Он оказался связан с учением о божественном замысле, предопределении, которое всё направляет к заранее предустановленной божеством благой цели.

Бытие всех объектов выражается в категориях (главных, основополагающих понятиях). Аристотель, как известно, выделяет 10 категорий:

1. Количество,
2. Качество,
3. Место,
4. Время,
5. Отношение,

6. Положение,
7. Состояние,
8. Действие,
9. Страдание,
10. Сущность.

Стремление к знанию объявлялось Аристотелем врождённым свойством всех людей и животных. Началом философии Аристотель, как известно, считал удивление перед красотой и загадочностью мироздания.

Аристотель делил все науки на теоретические, практические и поэтические. Теоретические дисциплины существуют ради чистого знания без дальнейшего его применения на практике. К теоретическим наукам Аристотель относил первую философию (метафизику), математику и физику. Практические же дисциплины добывают знания ради дальнейшего применения этого знания в деятельности человека. В число практических наук Аристотелем включались этика, экономика и политика. Теоретическое знание, поскольку оно является целью, а не служит средством к чему-либо другому, ставится Аристотелем выше практического. В дальнейшем мы покажем, что у Стагирита именно теоретическое знание как незаинтересованное и служащее самому себе является естественной принадлежностью божества.

Сборник работ Аристотеля по логике и гносеологии получил название «**Органон**» (инструмент, орудие познания). В логике, будучи фактически основоположником этой дисциплины, Аристотель оставил свой след тем, что разработал систему логических умозаключений (силлогизмов), позволяющих делая правильные выводы из посылок, получать достоверные знания. Аристотель впервые сформулировал основные логические законы (тождества, недопущения противоречия). С помощью основной Стагиритом силлогистики на протяжении многих последующих веков, в первую очередь, в Средневековье, велись в западной культуре теологические дискуссии, в том числе приведшие к формулированию таких высших достижений схоластического богословия как онтологическое доказательство бытия Бога у Ансельма Кентерберийского и знаменитые 5 аргументов Фомы Аквинского.

Аристотель в сфере гносеологии выступил против релятивистского скептицизма софистов, утверждая познаваемость объективно существующего мира. Вместе с тем, отвергая односторонний рационализм Парменида и Платона, Аристотель не противопоставляет чувственное и рациональное познание, а доказывает их взаимообусловленность и дополняемость в отношении друг друга. Аристотель обосновывал также большую роль чувств в познавательной деятельности и ни в коем случае не относился к ним пренебрежительно. В «Метафизике» Стагирит уделяет много внимания различению искусства, опыта и науки (останавливаться на этом

подробно мы в данной работе не будем). Скажем только, что он выделял следующие этапы познавательной деятельности:

1. Чувственное восприятие,
2. Опыт (1 и 2 этапы имеют дело с единичным, изучаемым чувствами),
3. Искусство (*технэ*),
4. Наука (на 3 и 4 этапах постигается общее). Учение о божественном начале, несомненно, относится к разделу наук.

В области исследований души Аристотель знаменит тем, что написал первый психологический трактат «О душе», содержащий критический анализ предшествовавших учений о душе и изложение видения главных психологических проблем Аристотелем. В отличие от Платона, Аристотель не противопоставлял тело и душу. Он полагал, что душа возникает на основе тела и без тела существовать не может. Душа рассматривается Аристотелем как *энтелехия*, своеобразное завершение органического совершенства телесного организма. Если тело функционирует нормально, то автоматически появляется его одушевлённость как то, что венчает совершенство тела. Здоровье и нормальное функционирование души во многом зависит от нормальной работы тела. После смерти тела душа исчезает, соответственно, теория метемпсихоза Аристотелем отвергается.

Аристотель полагал, что бессмертие может сохранить лишь разумная душа, слившись после смерти тела с Богом как высшей формой и верховным разумом. Психологические воззрения Аристотеля, таким образом, были тесно связаны с его как биологическими идеями, так и теологией. О последнем мы в дальнейшем напишем подробнее.

Аристотель много внимания уделял изучению природы, как на философском, так и на естественнонаучном уровне. Основные сочинения Аристотеля по натурфилософии — «Физика», «О возникновении и уничтожении», «О небе». Аристотель, как мы уже говорили выше, разделял общепринятое в античной культуре представление о том, что изучение природы должно носить теоретически-созерцательный, отстранённый от практических нужд, характер.

В отличие от неизменяемых и нематериальных объектов метафизики, объекты, изучаемые физикой, материальны, изменчивы, подвижны. Движение рассматривается Аристотелем посредством применения понятий возможности и действительности. Любое движение — это именно переход от потенциального состояния (возможности) к актуальному состоянию (действительности). Это, по сути, любое изменение, благодаря чему возможность становится действительностью. Отрицая наличие незаполненной веществом пустоты, Аристотель выступил против атомистического учения Демокрита.

Физика Аристотеля носит телеологический характер, что опять же связано с его учением о божестве. Все процессы в мире неорганической и органической природы направлены к определённой цели, заключающейся

в результате, итоге процесса. Например, целью падения камня является достижение им естественного места всех тяжёлых тел — центра Земли. У каждой стихии существует свое естественное место: легкие стихии устремляются вверх, а тяжёлые — вниз. Все движения делятся Аристотелем на естественные и насильственные. При естественных движениях тела стремятся занять своё естественное место, насильственное же движение направляет тело в несвойственное ему природой место и, как правило, является недолговечным (самым ярким примером насильственного движения можно считать подбрасывание камня вверх).

Космос представлялся Аристотелю конечным и сферическим. Мироздание делилось Аристотелем на надлунный и подлунный миры. Надлунный мир заполнен эфиром, благодаря чему все движения имеют там правильную циклическую форму, по которой движутся небесные тела. Этот более совершенный мир, близкий божественной сущности. Все существующее в надлунном мире причастно божественному, является вечным, неизменяемым и неразрушимым. Подлунный мир (в рамках орбиты луны, являющейся ближайшим к Земле небесным телом) несовершенен, изменячив, движения в нём носят неправильный характер, а объекты в подлунном мире, не являясь вечными, рано или поздно, уничтожаются¹.

Приступим непосредственно к подробному рассмотрению проблем, связанных с теологией и философией религии у Аристотеля. Можно сразу же предупредить, что в сочинениях Аристотеля явственный перевес имеется именно у теологической проблематики, в то время как то, что можно назвать философией религии, ограничивается, по сути, лишь незначительными замечаниями. В первую очередь следует показать, какое место занимает учение о божественном среди прочих дисциплин, которыми занимался Стагирит.

1. Статус учения о божественном в философии Аристотеля

Учение о божественном, как мы уже сказали, относится Аристотелем к разряду наук; более того, наука о боге должна считаться самой ценной, наиболее совершенной, «божественной», поскольку её предмет обладает подобными качествами. Таким образом, онтологическое совершенство, высшее место в иерархии всех возможных объектов делает и изучающую их науку, имеющую столь совершенный предмет, также наивысшей и самой совершенной из наук, своеобразным образцом того, как вообще должно выстраиваться научное знание. Естественно, таким образом, со-

¹ Скорее всего, не без влияния воззрений Аристотеля возникло известное выражение: «Ничто не вечно под луной».

гласно Аристотелю, является *первая философия (метафизика)*, в своих высших проявлениях изучающая именно божественные сущности. Впрочем, Аристотель, говорит не только о философии как любви к мудрости, а и о самой мудрости во всей её полноте: «Следует рассмотреть, каковы те причины и начала, наука о которых есть мудрость» (Метаф., 982 а 5).

Мудрость — одна из характеристик бога, поэтому истинное знание о божестве вполне можно именовать мудростью. Впрочем, Аристотель вслед за другими античными философами полагал, что обладание всей мудростью выше человеческих сил и доступно только богу (там же, 982 б 30). Упомянем также и о том, что метод первой философии является исключительно рациональным, что должно соответствовать рациональному характеру познаваемого объекта, ведь бог в конечном итоге оказывается мировым разумом.

Из черт, характеризующих мудрость, Аристотель отмечает, что мудрым мы называем того, кто пребывает в сфере знания общего, уделяет преимущественное внимание познанию причин. Благодаря этому овладевший мудростью знает все, пусть даже он и не имеет конкретного знания об отдельных объектах. Подчёркивается также и важное для античной культуры обстоятельство, что мудрость оказывается высшим знанием, поскольку извлекаемые из нее знания являются ценными сами по себе, а не вследствие приносимой ею пользы (там же, 982 а 8–18). Все эти характеризующие мудрость как познание высшего начала черты обусловлены её направленностью на объект, отличающийся наивысшим совершенством, постигая который она и становится наивысшим и божественным знанием.

Итак, высшая мудрость — это познание божества, и это познание рационального бога осуществляется исключительно рациональными, «научными» методами, почти без какого-либо привлечения внеразумных, иррациональных средств познания, которые Аристотель в принципе отрицает (в отличие от Платона)². Учение о боге, в основных своих чертах совпадая с мудростью, является высшей наукой, самой совершенной из всех возможных.

Аристотель пишет об этой науке в знаменитом и часто цитируемом фрагменте из «Метафизики»: «...не следует какую-либо другую науку считать более ценимой, чем эту. Ибо наиболее божественная наука также и наиболее ценима. А таковой может быть только одна эта — в двояком смысле. А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое» (Метаф. 983 а 5). Таким образом, данная наука является наукой о

² Сухой, наукообразный рационализм схоластического постижения Бога в произведениях Фомы Аквинского (и не только его), несомненно, опирается на эту установку Стагирита, которой придерживалась официальная католическая схоластика Средневековья.

высшем начале, т.е. о самом боге. Бог, скорее всего, обладает именно этой наукой и постоянно упражняется в ней, стремясь постигнуть себя самого с помощью свойственных этой науке методов³.

Далее Аристотель пишет (продолжим цитирование фрагмента): «Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (там же, 983 а 9). Знание о боге фактически совпадает с знанием о верховной причине и первоначале, обладающем наибольшим совершенством.

Нам необходимо напомнить о градации теоретических дисциплин по Стагириту и о том, как она зависит от самих объектов, изучаемых этими науками. Повторим, что Аристотель выделяет три основные теоретические дисциплины: *первую философию* (в наибольшей мере приближающуюся к изучению божественного), *математику* и *физику* (учение о природе, фактически натурфилософию). Критерием различения между данными дисциплинами будет отношение изучаемых в них объектов к материи, а соответственно к движению как таковому и процессуальности. Низшая из теоретических дисциплин — физика занимается изучением природных объектов, которые неразрывно связаны с материей и находятся в вечном движении, постоянно изменяясь⁴. Как писал Аристотель, «учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными» (там же, 1026 а 14). Подразумевается, что все связанное с материей и движением относится к природе. Божественное начало в природе проявляется лишь опосредованно, через воздействие на неё высших сущностей, более совершенных уровней бытия. Обожествление природы (пантеизм) в целом чуждо мышлению Аристотеля. Сущее, таким образом, не сводится к природе, которая есть лишь один из родов сущего, отнюдь не первичный.

Другие теоретические дисциплины изучают объекты, которые уже отделены от мира природы, т.е. от непосредственной связи с материей и движением. Вторая теоретическая наука — математика будет, согласно Аристотелю, изучать абстрактно рассматриваемые величины, числа (арифметика) и фигуры, находящиеся в чистой пространственной протяженности (геометрия). Математические объекты в отличие от материи невещественны, идеальны и неизменны, а это уже одни из характеристик божества. Изучение математики должно быть необходимой подготовительной ступенью к постижению более высоких сущностей, уже прибли-

³ Позже мы обратим внимание на то, что, согласно Аристотелю, бог занят исключительно тем, что постигает с помощью разума себя самого, т.е. собственно верховный разум и тем самым приводит в движение все объекты в мироздании, являясь неподвижным перво двигателем.

⁴ Аристотель полагал, что те, кто подходят, подобно элеатам, к изучению природы, с позиций её неизменяемости, совершают принципиальную ошибку, отрицая присущие природе движение и множественность.

жающихся к миру божественного. Однако математические объекты всё-таки являются ограниченными и определенными; кроме того, они не представимы без материи. Поэтому они не могут считаться высшими сущностями. Полемизуя с пифагореизмом и, возможно, с учением позднего Платона, Аристотель утверждал, что числа и всё относящееся к миру математики «вопреки утверждениям некоторых нельзя отделять от чувственно воспринимаемых вещей и что они не начала этих вещей» (Метаф. 1093b 25)⁵. Соответственно, первичным, божественным началом вещей должно быть объявлено уже нечто более высокое⁶.

Это более высокое начало изучается главной теоретической наукой — *первой философией*, смыкающейся с учением о боге (теологией). Именно эта дисциплина через несколько веков после Аристотеля была названа метафизикой. В первой философии рассматривается то, что существует как бы сверх природы, не телесно, независимо от материи, никоим образом не претерпевает движения и изменения. Это нематериальная божественная субстанция, содержащая первые причины и принципы всего сущего. Предмет метафизики намного ценнее объектов, изучаемых математикой и физикой. «Первая философия» — наиболее божественная дисциплина, в своём крайнем выражении она является у Аристотеля заменой теологии, т.е. учения о богах, отождествляемых со сверхчувственными, вечными и неподвижными сущностями.

В «Метафизике» Аристотель несколько раз (вплоть до прямого повторения — в VI и XI книгах) обосновывает необходимость существования и высокий статус первой философии как главной теоретической дисциплины. Стагирит отмечает, что если существует нечто неподвижное и вечное (т.е. не относящееся к природе, стоящее выше нее), то должна существовать и отдельная наука об этом начале, его свойствах и проявлениях. В 1 главе VI книги «Метафизики» он пишет: «А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познавать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая первее обоих» (Метаф. 1026 а 10). Именно первая философия исследует причины, поскольку всякие причины сами по себе объявляются Аристотелем вечными, а метафизика и изучает всё вечное. Причины эти тем более представляются Стагириту важными, «ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются» (там же, 1026 а 18). Очевидно, под божественными предметами Аристотель имеет здесь в виду небесные причины, чей высокий в теологическом отношении статус он вслед за Платоном признавал.

⁵ Кстати, этим утверждением Аристотеля и завершается дошедший до нас текст «Метафизики», что в некоторой мере даёт основания считать данную фразу своеобразным итогом.

⁶ Впрочем, Аристотель видел определённую предметную связь математики и философии в том, что «общая математика простирается на всё» (там же, 1026 а 25), равно как и философия изучает все существующее.

Далее Аристотель прямо подменяет термин «первая философия» понятием «учение о божественном». Приведем этот фрагмент: «Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа, и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]») (там же, 1026 а 20). Аристотель явственно подчёркивает высший статус первой философии как учения о божественном в качестве наивысшей из умозрительных, теоретических дисциплин. Он продолжает: «Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук». В противоположность натуралистическому подходу ранних философов Аристотель не сомневается, что помимо природы существует высшее, надприродное начало, знание о котором — наивысшее (и в то же время «первое») и самое достойное. Именно первая философия, (тождественная с учением о божественном), должна изучать сущее как таковое, и таким универсальным сущим оказывается рациональный бог.

В XI книге «Метафизики» Аристотель буквально повторяет то, что уже заявлял в книге VI. Здесь он также стремится провести демаркацию первой философии от учения о природе и математики. «Следовательно, тем, что существует отдельно и что неподвижно⁷, занимается некоторая наука, отличная от этих обеих, если только существует такого рода сущность — я имею в виду существующую отдельно и неподвижную, что мы попытаемся показать. И если среди существующего есть такого рода сущность, то здесь так или иначе должно быть и божественное, и оно будет первое и самое главное начало. Поэтому ясно, что есть три рода умозрительных наук: учение о природе, математика и наука о божественном. Именно род умозрительных наук — высший, а из них — указанная в конце, ибо она занимается наиболее почитаемым из всего сущего, а выше и ниже каждая наука ставится в зависимости от [ценности] предмета, который ею познаётся». Эта наука, поскольку изучает отдельно существующую и неподвижную сущность (бога); должна быть общей, в силу того, что она опять же «первее» всех прочих дисциплин (Метаф. 1064 а 30 – 1064 b 15).

Таким образом, учение о божественном распространяется Аристотелем на всю первую философию. Его рассуждения в «Метафизике» о причине и следствии, о сущности и пр., которые занимают почти весь объём этого основного сочинения Аристотеля как философа, посвящены по сути исследованию именно божественного начала. Естественно, в данной работе мы не будем исследовать все стороны воззрений Стагирита на философскую проблематику, даже если, возможно, он считал это относящимся

⁷ Напомним, по Аристотелю, математические объекты неподвижны, но не существуют отдельно, а природные объекты постоянно подвижны

к теологическим вопросам. Можно сказать, что в широком смысле вся собственно философия Аристотеля, изложенная в «Метафизике» и ряде других произведений, относится именно к теологической проблематике, как её понимал Аристотель. Мы сосредоточимся на тех фрагментах Стагирита, в которых непосредственно говорится о боге и всём, относящемся к рассмотрению религии.

2. Отношение к традиционной античной религии

Сначала коснемся вопроса об отношении Аристотеля к традиционной, «народной» религии античного общества. Мы ранее видели, какой ожесточённой критике подвергал распространённые представления о богах Платон. У Аристотеля же мы не заметим не только их резкой критики, но и вообще сколько-нибудь значительных фрагментов, посвящённых рассмотрению народной религии и мифологии (во всяком случае, среди сохранившихся сочинений философа). Остаётся только гадать, чем это могло быть вызвано. Весьма возможно, что Стагирит полагал, будто его учитель уже вполне показал нелепость и вред традиционных религиозно-мифологических представлений, и поэтому посчитал, что вряд ли стоит уделять внимание этому вопросу. Также он мог предположить, что эти воззрения недостойны того, чтобы философ посвящал свои силы их рассмотрению или опровержению. Или он не хотел входить в конфликт с жречеством и широкими кругами обывателей, придерживавшихся традиционных воззрений. Предложенных вариантов ответа может быть много.

Разумеется, можно утверждать без значительных сомнений, что Аристотель не принимал на веру почти ничего из того, что утверждалось в распространённых в его время политеистических мифологических представлениях. Философско-теологические воззрения самого Стагирита, пожалуй, как ни у кого из античных философов дистанцируются от народной полисной религии. Между ними почти нет ни одной точки соприкосновения. Антиантропоморфизм теологии Аристотеля является одним из самых последовательных в воззрениях его предшественников и современников. Казалось бы, в Стагирите мы должны иметь бескомпромиссного борца с традиционными воззрениями, однако подобные ожидания не оправдываются.

Биографические источники, равно как и сочинения самого философа, свидетельствуют о том, что он был чрезвычайно осторожен в религиозных вопросах и старался ни в коем случае не дать поводов для могущих закончиться юридическими последствиями обвинений в нечестии. Поэтому он старался исполнять все установленные религиозные обряды, в то время как в области философии отстаивал необходимость свободного рассмотрения теологических вопросов, почти без оглядки на распространённые в

народе и узаконенные в полисах воззрения. Как мы упомянули ранее, в конце жизни избежать преследования по религиозным обвинениям Аристотель всё-таки не смог.

В целом отношение Аристотеля к мифам достаточно негативно. Ему чуждо стремление Платона создавать «правильные» мифы, в которых философ мог бы выражать свои представления о бытии, мироздании, познании и прочем. Однако Аристотель, несомненно, даже признавая низший характер мифологии по сравнению с философией, вынужден был констатировать некую связь философии и мифологии. По своей сути, мифология может служить некоей заменой философии для людей, которым недоступно в силу различных причин освоение интеллектуальных вершин философской мысли.

Из фрагментов Стагирита, посвященных связи мифологии и философии, наиболее известным является замечание во 2 главе I книги «Метафизики». Говоря о том, что философия рождается из удивления и сомнения, Аристотель замечает, что недоумевающие и удивляющиеся считают себя незнающими (иначе не было бы чувства удивления). Затем Стагирит продолжает: «поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создаётся на основе удивительного» (Метаф., 982 b 15).

Далее Аристотель подчёркивает, что именно таким образом люди начали философствовать, отправляясь от возбуждаемого мифами удивления. Из приведенного фрагмента можно сделать вывод: Аристотель подчёркивает чрезвычайно важную роль, которую сыграли мифологические представления и соответствующий им подход к мирозданию в познании космоса и становлении философии. До него античные философы делали акцент на различиях между философией и мифологией, не замечая в лоне мифологических воззрений того, что в дальнейшем могло привести к возникновению и блестящему развитию отпочковавшейся от мифологии философии. Аристотель же подчёркивает именно то, что ускользнуло от более ранних философов. Таким образом, определенное положительное влияние мифология на развитие истинного знания оказала. Поэтому говорить о её полной и однозначной недостоверности, ложности и порочности невозможно.

Мифы представлялись Аристотелю неким извращением изначально истинных представлений, имеющихсся у людей, о наличии богов. Согласно его мнению, идущее издревле мнение о том, что боги существуют и небесные светила суть боги, заключает в себе глубокую сущностную истину. Также он считает истинным представление древних о том, что «божественное объемлет всю природу». Мифы же Аристотель расценивает как некоторое искажение, извращение этих первоначальных истинных воззрений. Мифы были придуманы для внушения благочестивых мыслей толпе, и вследствие этого данные истины подверглись искажению. Стагирит пишет: «А всё остальное (т.е. ложное, не соответствующее изначальной ис-

тине. — М. Г.) [в предании] уже добавлено в виде мифа для внушения толпе, для соблюдения законов и для выгоды, ибо в нём утверждается, что боги человекоподобны и похожи на некоторые другие живые существа, утверждается и другое, вытекающее из сказанного и сходное с ним» (1074 b 5) Таким образом, Аристотель показывает, что мифы и существующая принятая в полисах религия были изобретены ради соблюдения законов и утверждения порядка в обществе или «для выгоды» правителей, жрецов или некоторых частных лиц. В этом отношении позиция Аристотеля приближается к уже рассмотренной нами точке зрения софиста Крития, о которой Стагирит, несомненно, знал.

Обратим внимание на то, что Аристотель полагал веру в богов изначально свойственной всем людям, а также находил естественными все представления людей о том, что с богами связывается всё возвышенное и совершенное, обычно ассоциирующееся с небом. В трактате «О небе» Аристотель пишет: «Все люди имеют представление о богах, и при этом все, кто только верит в существование богов — и варвары, и эллины — отводят самое верхнее место божеству, разумеется, потому, что они полагают, что бессмертное неразрывно связано с бессмертным; иначе [по их мнению], и быть не может» (О небе, 270 b 5). В том же произведении Аристотель упоминает о наличии «общего всем людям интуитивного представления о боге» (О небе, 284 b 5). Мифы же возникли на основе этих правильных изначальных воззрений позже и уже не отражают всей чистоты первичных представлений о божественном начале.

Аристотель подчёркивает, что мифы сами по себе ложные в своем окончательном варианте всё же опираются на правильные, соответствующие истине представления о существовании богов и божественности небесных тел. Если отделив все позднейшие дополнения, исказившие первоначальные воззрения, «принять лишь главное — что первые сущности они считали богами, можно было бы признать это божественным изречением».

Не исключено, что Аристотель предполагал одну из основных задач, стоящих перед философией в очищении мифологических представлений от всего наносного и выделения в нем здорового ядра, на которое могла бы опираться и философия в своих поисках. Аристотель высказывает далее интересную и новаторскую для своего времени мысль о том, что «по всей вероятности, каждое искусство и каждое учение изобретались неоднократно и в меру возможности и снова погибали». В целом данная мысль Стагирита вполне вписывается в античные представления о цикличности хода истории и круговой смене явлений в истории и культуре. Мифы в свете этой теории предстают, по выражению самого Аристотеля, в качестве сохранившихся до наших дней обломков прежних истинных воззрений. В этих обломках истина отражается лишь частично, и её необходимо восстанавливать средствами философского мышления (Метаф., 1074 b 10).

Также можно отметить положительное отношение Аристотеля к мифологии, проявляющееся в его «Поэтике», посвящённой теории античной трагедии и основам эстетики. Общеизвестно, что именно содержание мифов, в которых действовали боги олимпийской религии, их потомки, а также выдающиеся люди, образовывали фабулу основных трагедий, шедших в античных театрах. Как правило, трагедии ставились на мифологические сюжеты, в которых было много переживаний, страстей, вызываемых этими страстями преступлений и благородных поступков. Герои античных трагедий действуют в мире, где порядок определяется более сильными и могущественными, чем они сами, существами — богами, а также с господствующей силой, общепризнанной в античной мифологическо-религиозной картине мира — всевластной судьбой. Герой, проявляя себя как личность, сталкивается с этими силами и испытывает их мощь, пытается сопротивляться им, в том числе и богам.

Трагедия как разновидность театрального представления в свете защищаемой Стагиритом *теории мимесиса*, является подражанием определённым людям с помощью развёртывающегося действия. По определению Аристотеля, «трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определённый объём, производимое речью, услащённой по-разному в различных её частях, производимое в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение (катарсис) подобных страстей» (Поэтика, 1449 b 20–25). Далее, подчёркнуто, Аристотель утверждал, что трагедия является подражанием не обычным людям, а выдающимся, деятельным («...Трагедия есть подражание не пассивным людям, но действию, жизни, счастью»). Трагедия подражает тем действиям, которые внушают сострадание и страх, и в конечном итоге ведут к гибели энергичного героя. Аристотель анализирует чаще всего встречающиеся в трагедии моменты как перелом сюжета, узнавание (переход от незнания к знанию) и пр., указывает на необходимость объяснения действий героев трагедии страстью.

Героем трагедии, согласно Аристотелю, не должен являться достойный человек, испытывающий несчастья, или дурной, находящийся на вершине счастья. Подобно тому, как добродетель лежит, как полагал Аристотель, между двумя крайностями, так и герой трагедии неоднозначен и занимает среднее место между полностью добродетельным и погрязшим в пороках или ничтожным. Герой трагедии — «такой человек, который не отличается ни добродетелью, ни праведностью, и в несчастье попадает не из-за порочности и подлости, а в силу какой-то ошибки, быв до этого в великой славе и счастье, как Эдип, Фиест и другие видные мужи...» (Там же, 1453 а, 5). Немалую роль в злоключениях героя трагедии, а также в его возможном спасении играют боги и другие мифологические существа.

Таким образом, сам герой трагедии не безупречен, но сваливающиеся на него несчастья им не заслужены и кроме того в противостоянии этим

несчастьям вырисовывается его стойкий, мужественный, величественный характер, — поэтому зрители испытывают сочувствие и сострадание подобным героям. Переживая свершающееся с героем трагедии, и сочувствуя ему, зрители как бы сами испытывают все душевные терзания и испытания, падающие на долю героя. Тем самым они становятся причастны к миру трагически-возвышенного (оставаясь в это время в безопасности) и испытывают своеобразное очищение души, освобождение её от зла. Такой эффект от причастности к трагическому Аристотель назвал *катарсисом* (буквально «очищение»), восходящим, как известно, к античной религиозной практике и использовавшемуся, например, у пифагорейцев⁸. В процедуре катарсиса можно увидеть одно из самых ярких проявлений облагораживающей и воспитательной функции искусства, согласно Аристотелю. Естественно, мифологические представления, будучи воплощёнными в образы трагедии, оказывающими положительное воздействие на душу людей, не могут считаться чем-то однозначно вредным. Конечно, окончательной истины в мифах нет, но некоторое её предчувствие в них содержится, иначе мифы не оказывались бы полезными.

В конечном итоге боги предстают совершенно не похожими на тех, какими они изображены в мифах, распространенных в толпе народа или какими их изображают авторы трагедий и комедий. «Лгут много песнопевцы», — приводит Аристотель распространенную в его время поговорку, что в значительной степени относится к распространяемым этими людьми представлениям о богах. Философ ни в коем случае не должен прибегать к мифам для изложения своих идей и их пояснения. Аристотель замечает: «Впрочем, те, кто облакает свои мудрствования в форму мифов, не достойны серьезного внимания» (Метаф. 1000 а 15–20). Мудрствующим посредством создания мифов Аристотель противопоставляет тех, кто рассуждает посредством доказательств и призывает следовать именно по этому пути. Несомненно, говоря о порочности для философов поиска истины на пути следования установившимся мифам и создания новых Аристотель, в том числе имел в виду и Платона, совмещавшего доказательные рассуждения с придумыванием философских мифов. В частности, он упрекает Платона и его последователей в том, что выдвигая теорию эйдосов, они «пустословят» и «говорят поэтическими иносказаниями» (Метаф. 1079 b 25). То и другое является реликтом мифологического образа мыслей и неприемлемо в философии. Кроме Платона, Аристотель за широкое применение мифов критикует и пифагорейцев, особенно пересказывая и

⁸ Следует сказать, что категория чистоты, как телесной, так и духовной, может считаться одной из наиболее значимых в античном религиозном мировоззрении и культовой практике. Всё нечистое, запачканное, гниющее считалось оскверняющим, несовместимым с силой и своеобразной языческой святостью, воплощенных в физической силе, телесной чистоте и правильном складе души. Поэтому процедура катарсиса была столь важна в различных сторонах жизни античного общества. Ведь она приближала людей к божественному состоянию и святости.

отвергая их учение о душе (О душе, 407 b 20), то же самое относится к восприятию Аристотелем учения орфиков (там же, 410 b 25).

Несомненно, Аристотель отвергает приписывание богам черт телесного облика людей, а тем более животных, растений или неодушевленных земных предметов. В этом смысле теология Аристотеля, как мы уже писали, достаточно последовательно отмежевывается от антропоморфизма. Аристотель замечает, что люди по привычке уподобляют богов себе и образ жизни богов — своему образу жизни (Полит. 1252 b, 25), но считает это ошибочным и неприемлемым.

В III книге «Метафизики», критикуя учение об идеях (эйдосах), Стагирит замечает: утверждающие, будто существует человек сам по себе (т.е. эйдос человека), лошадь сама по себе или здоровье само по себе подобны тем, кто «говорит, что есть боги, но что они человекоподобны» (Метаф. 997 b 10). Аристотель полагает, что бытие божеством не предполагает наличия телесной человеческой формы, которая не совместима с качествами, характеризующими сущность бога. Обладание формой человеческого тела лишит бога блаженства и сделает его смертным, несовершенным. Приписывающий богам антропоморфный телесный облик на самом деле рассуждает не о богах, а «придумывает не что иное, как вечных людей» (там же). Таким образом, сходные с людьми боги мифологии — лишь продукт незрелой человеческой фантазии, которой неведома истинная сущность богов. Аристотель утверждает, что рассказываемое в мифах выражается «по-детски просто» и наивно, но благодаря привычке и тому, что люди усваивают содержание мифов чуть ли не с младенчества, мифы имеют большую власть над умами людей (Метаф. 995 a 5). Настоящие боги совсем иные, нежели те, о которых повествуется в мифах.

Рассматривая предпринимаемые в ранней греческой мысли попытки поиска первоначал, Аристотель отмечает неудовлетворительность стремлений Гесиода, а также других поэтов и мыслителей взять в качестве первоначала какую-то мифологическую первосущность или персонажа. Так, он считает наивными попытки древнейших мифографов («первых, писавших о богах») объявить прародителями мироздания Океана и Тефию. Также упоминает Аристотель в контексте рассмотрения воды в качестве первоначала, что мифографы утверждали, будто боги клялись водой подземной реки Стикс, «ибо наиболее почитаемое — древнейшее, а то, чем клянутся, — наиболее почитаемое» (Метаф. 983 b 25–30). Причём далее Аристотель выражает сомнение в том, будто пересказанное им мнение является древним. Рассмотрение наделенного мифологическими чертами Эроса как первой всё порождающей силы мироздания также отвергается Стагиритом.

Аристотель не без доли иронии упрекает учеников Гесиода и других создателей и систематизаторов мифов, что они писали о правдоподобном, но отнюдь не истинном: «Последователи Гесиода и все, кто писал о божественном, размышляли только о том, что казалось им правдоподобным, а о

нас не позаботились» (Метаф. 1000 а 10). Тем самым он даёт понять, что ответы, предлагаемые авторами, остающимися на позициях мифологического мировоззрения, вряд ли могут пригодиться при серьезном рассмотрении вопроса уже на уровне философии.

В частности, Аристотель критикует развиваемое мифографами представление о том, что боги (очевидно, антропоморфные) являются началами и что из них всё должно выводиться. Наивным и необоснованным кажется Стагириту мифологическое воззрение, что «смертными стали все, кто не вкусил нектара и амброзии». Однако такое объяснение, представляющееся понятным выдвигающим его мифографам, для философа является, как опять же иронически замечает Аристотель, превышающим его понимание. Затем он продолжает критиковать утверждаемое в мифах: «Действительно, если боги ради удовольствия отведают нектара и амброзии, то это вовсе не значит, что нектар и амброзия — причины их бытия; а если нектар и амброзия суть причины их бытия, то как могут быть вечными те, кто нуждается в пище?» (Метаф. 1000 а 15). Аристотель показывает бессмысленность данного конкретного положения наивно-мифологической теологии, приходя к выводу о том, что оно приводит к неустранимому противоречию с тезисом о вечности, бессмертии и блаженстве богов, которые были бы вынуждены страдать, лишившись нектара и амброзии, и в конечном итоге погибнуть. Естественно, подобное противоречие возникло из-за наивного перенесения, проецирования определенных черт человека (потребность в пище) на богов.

В XII книге «Метафизики» Аристотель подвергает критике взгляды «рассуждающих о божественном» мыслителей, близких к мифологическому мировоззрению, будто всё существующее берет начало от Ночи. Такой позиции придерживались, например, полулегендарные теологи Орфей и Мусей и живший позднее их знаменитый Эпименид. Аристотель утверждает, что принятие подобных воззрений приведет к несообразности. В частности, останется неясным, каким образом материя пришла в движение, не имея никакой причины в действительности, которая могла бы подвинуть её к этому. Сама по себе Ночь такой причиной, т.е. деятельным, активным началом, быть не может⁹. (Метаф. 1071 b 25). Аристотель как бы опять дает понять, что мифологическое решение вопроса о первоначале мироздания не выдерживает сколько-нибудь серьезной философской критики и может удовлетворять только неглубокие, неискушенные в философии умы.

В XIV книге «Метафизики» Аристотель также критикует неудовлетворительные способы решения проблемы первоначала авторами мифов. Он обращает внимание на то, что они, приписывая первенство в происхождении Ночи, Небу, Хаосу или Океану, однако утверждают, что верховная

⁹ Подобный же упрек Аристотель адресует и Анаксагору с его учением о том, что сначала «все вещи были вместе».

власть над миром принадлежит Зевсу. Аристотель поясняет: «Говорить такое им приходится потому, что, по их мнению, правители существующего меняются» (Метаф. 1091 b 5). В таких воззрениях некоторых древних мыслителей Аристотель видит противоречие, поскольку верховное, первичное начало должно всё время оставаться главным и правящим. В трактате «О небе» Аристотель, выступая против распространенной мифологической картины мироздания, говорит о ложности и нелепости представлений о том, что небесный свод поддерживается титаном Атлантом. Он пишет: «...Не следует придерживаться воззрения, выраженного в мифе древних, который гласит, что для сохранения Небо нуждается в Атланте: те, кто сочинил эту басню ... думали, что все небесные тела имеют тяжесть и состоят из земли, и потому подпёрли Небо на мифический манер живым принуждением» (О Небе, 284 a 20). Опять же мифологические представления оказываются результатом отсутствия истинного знания о небе и природе вообще.

Мифологические элементы (наименования богов и пр.) в сочинениях Аристотеля чрезвычайно редки и по большей части не несут в себе собственно мифологического содержания. Так, говоря о планетах, Аристотель использует их традиционные названия по именам ведущих богов греческого пантеона — Афродиты, Гермеса, Зевса, Кроноса (Метаф. 1073 b 30). В ряде мест сочинений Стагирита имена богов упоминаются для обозначения явлений природы. Так, в «Физике» он пишет о том, что Зевс посылает на Землю дождь, причём подчёркивает, что тот, кто считается людьми верховным богом, делает это в силу необходимости, а не для какой-то цели — роста хлебов и пр. (Физика, 198 b 15). Естественно, при такой трактовке Зевс оказывается лишь выражением определенного природного явления, вследствие которого происходят дожди, и сам этот бог перестает существовать вообще как личностное начало, представляя исключительно в качестве природного явления, действующего по присущим ему естественным законам.

Таким образом, мы видим, что отношение Аристотеля к традиционной религии и мифологии весьма критично. Однако он в своих сочинениях и, очевидно, поступках не допускал никакого эпатажа или всего, что могло бы вызвать подозрение в нечестии. Воззрения Аристотеля по этому вопросу отличались чрезвычайной взвешенностью. Не уделяя большого внимания критике традиционной религии и мифологии, Стагирит методически последовательно начинает конструировать свое философское учение о боге, имеющее мало общего с принятыми в греческой культуре мифами.

3. Учение Аристотеля о боге и проблема первоначала

Одной из главнейших проблем, поставленных Аристотелем в «Метафизике» и ряде других произведений, является проблема первоначала, оказавшаяся тесно связанной с вопросом о боге. Разумеется, Аристотель

во многом продолжал и в какой-то степени подытоживал и пересматривал те решения данной проблемы, которые были предложены его предшественниками. Не случайно именно с обзора и критики мнений ранних философов начинается сама «Метафизика» (почти полностью её I книга). Для Аристотеля вопрос о первоначале смыкается также с вопросом о первопричине движения¹⁰

Аристотель справедливо критикует самых первых греческих философов (физиков) за то, что они возводили первоначало только к материальному. По словам Аристотеля, «большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются... — это они считают элементом и началом вещей» (Метаф. 983 b, 5). С высоты развития, пройденного греческой мыслью, такая точка зрения уже не могла не представляться односторонней и архаичной. При подобном понимании первоначала божества могли представать только в качестве видоизменения материальных стихий, т.е. сами должны быть материальны. Первые греческие мыслители ещё не знали необходимости идеального характера того, из чего произошло все мироздание.

Элеатов — в первую очередь Парменида — Аристотель приветствует за признание ими первоначала Единым¹¹. Единое объявляется и изначальным и совершенным, в то время как множественное представляется как иллюзорное (с этим Аристотель не был согласен), производным и несовершенным. Именно от элеатов Аристотель заимствует тезис о единстве и отсутствии внутренних частей (простоте) как одной из главных черт божества. Только «первичной единой величине» (фактически богу) может быть присуще «первое начало первичного движения», под которым Аристотель, как мы скажем в дальнейшем, имел в виду круговое движение (Метаф. 1052 a, 25). Лишь единое может обладать подобным «самодвижущимся» движением. Кроме того, тезис о существовании только одного единого начала, служил для обоснования монотеистических тенденций, которые начали проявляться в философии Аристотеля. Единство и совершенство, к тому же, будут препятствовать признанию в качестве божественного начала чего-то материального.

Как особую заслугу Анаксагора Стагирит отмечает, что тот ввёл Ум (Нус) для объяснения упорядоченности явлений окружающего мира.

¹⁰ Как будет видно из дальнейшего рассмотрения, именно божественное первоначало предстает у Аристотеля в качестве источника движения. Это объясняет важность вопроса о причине движения. Так, одним из упреков, адресуемых Стагиритом атомистам, выступает то, что они якобы «легкомысленно» оставили нерешенным вопрос о первоначале движения (Метаф. 985b 15).

¹¹ О родоначальнике философии элеатов, учителе Парменида Ксенофане Аристотель пишет, что тот не разяснял подробно, что такое единое, но «обращая свои взоры на всё небо, утверждал, что единое — это бог» (Метаф. 986 b25).

Правда, Аристотель (вслед за платоновским Сократом в «Федоне») упрекает Анаксагора за то, что тот лишь декларирует Ум в качестве высшего начала, но в реальности далеко не всегда всё стремится объяснить именно действием Ума (Метаф. 985 а, 20). Аристотель отмечает, что хотя Анаксагор «и выражает свои мысли неправильно и неясно, однако хочет сказать что-то близкое к тому, что говорят позднейшие философы и что в настоящее время более очевидно» (Метаф. 989 б 20). Учение пифагорейцев о числах как первоначалах и божествах Аристотель однозначно отвергает и упрекает философов этой школы в том, что они «подгоняют» реальность к своим отвлеченным теориям. Также Аристотель не приемлет постулирование в качестве первоначала сил любви и вражды, как это обосновывалось в философии Эмпедокла¹².

Как мы уже замечали выше, учение своего учителя Платона о мире эйдосов (идей) и верховной идее блага как первоначале Аристотель также отвергал, последовательно критикуя теорию идей как «образцов» вещей, определяющих их существование в реальности. Подробно рассматривать критику Стагиритом теории идей Платона мы здесь не будем, поскольку это не относится непосредственно к теме нашей работы. Отметим однако, что Аристотель критикует в том числе и плюрализм платоновского понимания идей, подразумевавшего бесчисленное количество сущностей. Аристотель же ищет одну единственную сущность, которая была бы первоисточником всего бытия. Это во многом объясняет присущую Стагириту в большей мере, нежели Платону, тенденцию к монотеизму.

Аристотель объявляет, что исследование начал и высших причин необходимо для поиска «чего-то самосущного» — того, что является высшим первоначалом (Метаф. 1003а, 25), заключающим свою сущность в себе. В дальнейшем он подчёркивает, что только одна сущность в отличие от родов может существовать отдельно: «В самом деле, из других родов сущего ни один не может существовать отдельно, одна лишь сущность может» (там же, 1028а, 30)¹³. Следовательно, она не зависит ни от чего, является самодовлеющим и поэтому близким к божественному (если не божественным) началом. Первому, вечному и самодовлеющему именно это стремление к вечному самосохранению и самодовлению, независимо-

¹² Кроме того, уже в теологическом плане Аристотель выражает сомнение в верности применения к богу гносеологических воззрений Эмпедокла, основной тезис которых заключается в положении: «Подобное познается подобным». Аристотель пишет в трактате «О душе»: «Получается, по Эмпедоклу, что бог — наименее разумное из всех существ, ибо только он не будет знать один элемент — вражду, смертные же будут знать всё: ведь каждый из них состоит из всех элементов» (О душе, 410 б 5). Бог, абсолютно по своей благости чуждый вражде, действительно, если принять точку зрения Эмпедокла, не смог бы познать вражду и оказался бы менее разумным, чем люди.

¹³ По утверждению Аристотеля, отдельная вещь и суть её бытия есть одно и то же, этим самым он обосновывает один из тезисов, имеющих отношение к теории познания: «знать отдельную вещь — значит знать суть её бытия» (Метаф. 1031 б, 20).

сти ни от чего, кроме самого себя, будет присуще и с этической точки зрения оценивается как благо (там же, 1091 b, 15).

Бытие присуще всему, однако разным способом — «одному первично, другому вторично». Как продолжает Аристотель, «суть прямо присуща сущности, а всему остальному — лишь в некотором отношении» (Метаф. 1030 a, 20). Причём, Аристотель постулирует, что действительность всегда выше по своим свойствам и по временным показателям, первичнее находящегося в возможности или какой-либо нереализованной способности: «и по сущности действительность первее возможности, прежде всего потому, что последующее по становлению первее по форме и сущности...» (там же, 1049 b, 5; 1050 a 5). Бог оказывается источником сущности¹⁴, к которой все прочие объекты причастны лишь по преемству от этого начала. Наделенная творческими функциями сущность (божественное начало) объявляется причиной бытия каждой вещи (Метаф. 1034 a, 1).

В ряде фрагментов «Метафизики» Аристотель объявляет одной из основных стоящих перед ним задач обоснование того, что в мироздании существует не только телесное, воспринимаемое чувствами, но также и стоящее иерархически выше телесного нематериальное, которое не может быть воспринято чувствами, а постигается исключительно разумом. В начале XIII книги «Метафизики» Аристотель чётче всего формулирует стоящую перед ним задачу: «Следует выяснить, существует ли помимо чувственно воспринимаемых сущностей какая-нибудь неподвижная и вечная или нет и что же она такое» (Метаф. 1076 a, 10). Незадолго до этого Стагирит пишет, объясняя важность решения данной задачи: «Если помимо чувственно воспринимаемого не будет ничего другого, то не будет ни [первого] начала, ни порядка, ни возникновения, ни небесных явлений» (там же, 1075 b, 25). Наличие сверхчувственного, а соответственно, идеального высшего первоначала оказывается, согласно Аристотелю, залогом упорядоченности и гармонии мироздания, в наличии которых он был глубоко убеждён.

Для Аристотеля несомненно, что первоначалом можно объявить только нематериальное, поскольку изначальное должно обязательно быть вечным, невозникшим и неуничтожимым. Все материальное такими характеристиками не обладает (учение Левкиппа-Демокрита о неделимых, т.е. вечных атомах Аристотель отвергает). Любой материальный объект подвержен разложению, постоянно изменяив, причём это движение, не самостоятельно, а заимствовано, передано от других тел. Ни одно материальное тело не является причиной движения самого себя, в этом заключается его несовершенство и зависимость от другого. Первоначало же долж-

¹⁴ Причём, сущности, как писал Аристотель, ничто не может быть противоположно (Метаф., 1087 b, 1), т.е. и в этом проявляется её особый статус, что делает её близким к божественному.

но само быть источником движения, не заимствуя его ни от чего другого. В I книге «**Метафизики**» Аристотель, говоря о своих предшественниках, считает их заслугой то, что они различили два вида причин — «материю и то, откуда движение» (Метаф., 985a, 10). Таким образом, первоначало и первопричина движения по сути совпадают и не являются материальными¹⁵. Существование и более высокий статус бестелесного по сравнению с материальным было одним из основных убеждений Аристотеля, в которых он был един с Платоном и другими предшествовавшими мыслителями. Итак, первое, из которого возникает все остальное, должно быть вечным и неуничтожимым (там же, 994b, 5)¹⁶. Эти же качества будут свойственны и божественному.

Аристотель в различных местах «**Метафизики**» пытается доказать необходимость существования вечного: если не будет вечного, то невозможно и возникновение, а также существование преходящего, изменчивого (см. Метаф. 999 b 5); «в самом деле, каков же будет порядок, если нет ничего вечного, отдельно существующего и неизменного?» (там же, 1060 a, 25). Крайний член ряда «должен быть не возникшим если только ряд прекращается, а из не-сущего возникнуть невозможно»¹⁷. Этот крайний член ряда движений оказывается также и пределом самого движения и изменения объектов.

Первоначало для Аристотеля является не только тем, из чего все происходит, но и пределом, завершением; тем, к чему все существующее в той или иной мере стремится — в некотором смысле не только началом, но и концом¹⁸. Здесь уже необходимо указать на упомянутое нами ранее учение о четырех причинах. Первоначало оказывается главной действующей, исходной причиной, но одновременно оно предстает и как целевая причина, к которой всё стремится, в которой всё существующее будет иметь свое завершение. Аристотель полагает (вслед за Сократом и Платоном), что такой целью является Благо, к которому все стремится. Соответственно высшей причиной, первоначалом, а также конечной целью оказывается именно *Благо*; и божественное будет совпадать с этим Благом. Благо отождествляется с началом движения и его концом. Аристотель пишет:

¹⁵ Материя для Аристотеля является источником множественности, в то время как первоначало (божественное) выступает в качестве единого начала, придающего цельность всему существующему (Метаф., 1087 b, 5).

¹⁶ В «**Метафизике**» Аристотель пишет: «первое [начало], находящееся в состоянии осуществленности, [есть причина всего] (Метаф., 1071 a, 35). В этом утверждении монизм воззрений Аристотеля на мир проявляется ярче всего. Впрочем, это не отменяет другой гиле-морфистской, во многом дуалистической тенденции в философии Стагирита.

¹⁷ Этот постулат Аристотеля в дальнейшем использует Фома Аквинский в одном из пяти своих доказательств бытия Бога.

¹⁸ Вспомним знаменитое изречение Анаксимандра о том, что все происходит из одного начала (апейрона) и в конце концов вновь в него возвращается. Разумеется, понимание первоначала как конца у Аристотеля принципиально иное, оно скорее оказывается пределом, к которому стремятся все вещи, но не конечной стадией, в которой эти вещи исчезают.

«Каким образом может начало движения или благо как таковое существовать для неподвижного, раз всё, что есть благо, само по себе и по своей природе есть некоторая цель и постольку причина, поскольку ради него и возникает и существует другое» (Метаф., 996а, 20). Далее Стагирит утверждает, что в неподвижном не может быть блага. Как данное положение согласуется с тезисом о неподвижности высшего первоначала, мы рассмотрим в дальнейшем. Всё становящееся, движущееся, согласно Аристотелю, «движется к какому-то началу, т.е. к какой-то цели (ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели); между тем цель — это действительность, и ради цели приобретается способность» (Метаф., 1050 а, 5).

Несомненно, поиск Аристотелем первоначала и, соответственно, божественного, не мог не быть связан с *гилеморфизмом*, являвшимся одной из важнейших черт перипатетической философии Стагирита (о чём мы сказали ранее). Первоначало следует искать в мире форм, а не в противостоящей ей в определенном смысле материи, поскольку, как отмечает Аристотель, «форма первее материи и есть сущее в большей мере, она на том же основании первее и того, что состоит из того и другого (т.е. вещей. — М. Г.)» (Метаф. 1029а, 5). В другом месте своего главного философского труда Стагирит отмечает: «и скорее за начало — более важное, нежели материя, — можно бы принять форму или образ» (Метаф. 1060 а, 20)¹⁹. Поскольку именно форма представляет собой воплощение идеального и сущности (ведь именно она определяет то, чем является объект), она ближе к божественному началу, чем материя.

Напомним, что форма, согласно Аристотелю, активна в отношении пассивной, косной материи, которая может лишь принимать в себя и реализовывать заданную формой сущность. Также стоит все время помнить, что форма представляет собой вечную актуальность, действительность, тогда как материя суть вечная потенциальность, возможность дальнейших изменений, исходящих от формы («сущим в действительности бывает форма, если она способна к отдельному существованию... а в возможности существует материя» (Метаф. 1071 а 5–10)). Там, где существует возникновение, ничто иное, кроме действующей причины (во многом отождествляемой с формой) не может привести находящееся в возможности превратиться в действительность (Метаф. 1045 а, 30). Форма постоянно активна, но в то же время неизменна; материя пассивна, но находится в движении, исходящем извне. Как увидим далее, бог Аристотеля, будучи высшей формой, в качестве неподвижного двигателя будет двигать все существующее, сам оставаясь все время неизменным.

В 9 главе I книги «**Физики**» утверждается, что и форма и материя являются сопричинами возникающих вещей, причём материя сравнивается с

¹⁹ Обратим внимание, что в этом фрагменте Аристотель фактически отождествляет форму и идею Платона (образ).

женским, материнским началом, а форма с мужским, отцовским. Исходящие от формы импульсы Аристотель называет «неким божественным, благим и достойным стремлением», материя же согласно своей природе желает принять в себя эти импульсы и стремится к их приятию. Он продолжает: «И однако ... форма не может помогать самой себя, ибо она [ни в чём] не нуждается... Но помогающей оказывается материя, так же как женское начало помогает мужского и безобразное прекрасного» (Физика, 192 а, 20). Таким образом, божественное начало ассоциируется с формой, воздействующей на материю и оформляющей ее (в непосредственном смысле слова). Собственно ни форма, ни материя как таковые («последняя форма» и «последняя материя») не возникают. Сам процесс изменения с позиций гилеморфизма Аристотель описывает так: «То, чем вызывается, — это первое движущее, то; что изменяется, — материя; то, во что она изменяется — форма» (Метаф., 1069 б 35–1070 а 1).

Высшее начало, будучи совершенным, существует необходимо, никакой элемент случайности ему не присущ. Необходимость высшего начала непосредственно связана с его вечностью, поскольку «необходимо сущее не может иногда не быть» (Метаф., 1062 а, 20), следовательно, оно существовало в бытии изначально, и не было момента времени, когда бы его не было. Случайное же может как существовать, так и не существовать в силу своего несовершенства. Но оно не имело бы вообще никакой возможности существовать, если бы не было постоянно существующего высшего (божественного) первоначала. Случайное отождествляется Стагиритом с приводящим, чем-то дополнительным по сравнению с необходимым и неизбежно ущербным в этом отношении (там же, 1064 б, 30).

Итог размышлениям о сущности и свойствах первоначала Аристотель подводит в конце 7 главы XII книги «Метафизики». Прочитируем этот фрагмент полностью:

«Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима (ибо она движет неограниченное время, между тем ничто ограниченное не обладает безграничной способностью; а так как всякая величина либо безгранична, либо ограничена, то ограниченной величины эта сущность не может иметь по указанной причине, а неограниченной — потому, что вообще никакой неограниченной величины нет); с другой стороны, показано также, что эта сущность не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения — нечто последующее по отношению к пространственному движению. Относительно всего этого ясно, почему дело обстоит именно таким образом» (Метаф. 1073 а, 5–10).

В результате своих размышлений и используя догадки предшествующих мыслителей, Аристотель пришел к выводу о необходимости существования некоей высшей сущности, обладающей взаимосвязанными между

собой свойствами вечности, изначальности, неподвижности, неизменности, нематериальности, единства (отсутствие частей и неделимость). Это начало является первоисточником всего существующего, обладая онтологической первичностью. Оно определяет бытие всего мироздания и конкретных его объектов. Оно, будучи само неподвижно, служит источником всех движений. Итак, это наиболее общие черты, которые будут свойственны богу, согласно теологии Аристотеля. Однако главным свойством и божества является его рациональность, ибо, по утверждению данного мыслителя, богом должен считаться именно верховный разум. К анализу этой стороны учения Аристотеля о божественном мы вскоре перейдём.

4. Божественное и проблема движения.

Космологический аспект учения

Аристотеля о божественном

Для Аристотеля несомненно, что всё в мире находится в состоянии изменения, что одно тело приводится в движение другим. Однако обязательно должен быть некий объект, который двигался бы сам, но не испытывал воздействие со стороны другого, постороннего. Таким образом, этот объект выполнял бы роль *перводвигателя*, к которому восходили бы все имеющиеся в мироздании движения. «Первичная единая величина» (Метаф. 1052 а, 25), которой оказывается разум, будет являться источником бытия всего сущего и также источником изменений, происходящих в мироздании.

Следует напомнить, что, согласно Аристотелю, движение может быть определено как «осуществление того, что есть в возможности, когда оно при осуществлении действует не как таковое, а поскольку оно может быть приведено в движение» (там же, 1065 b, 20). Таким образом, задача первоначала (движущего ума) будет заключаться в приведении в действительность того, что имеется потенциально в первой, неоформленной материи. Это и происходит в процессе движения. Можно сказать, что божественное начало тем самым осуществляет свои творческие способности (*креативная функция*, но не креационизм в средневековом значении), производя, выводя от возможности к действительности всё существующее.

Стагирит выделяет три вида движения: для качества, количества и места, причём он отмечает, что для сущности как таковой движения быть не может (Метаф., 1068 а, 5–10), поскольку сущность неизменна и постоянна, что опять же позволяет говорить о божественном характере сущности. Неподвижным Аристотель объявляет вполне традиционно «то, что вообще не может быть приведено в движение» (там же, 1068 b, 20).

Итак, Аристотель убежден, что помимо всего движущегося из-за внешнего воздействия «имеется также нечто движущееся само по себе,

изначально, и таково само по себе движимое» (Метаф. 1067 b, 5). Оно является онтологически первичным и более совершенным чем то, что движется извне, приводящим образом. Это неподвижное начало объявляется Аристотелем сверхприродным и необходимым. Оно должно гарантировать неуничтожимость существования всего остального, зависимого от него. Если бы первые сущности были преходящи, то преходящим, уничтожимым было бы и все прочее. Движение, согласно Аристотелю, не может когда-либо возникнуть или вообще уничтожиться. Вечность движения связана с вечностью существования обеспечивающего его начала — божественного перводвигателя (там же, 1071 b, 5). Кроме того, необходимо обратить внимание на связь движения с временем, которое Стагирит рассматривает как «то же самое, что движение, или некоторое свойство движения» (там же).

Непрерывным, т.е. по сути наиболее совершенным из видов движения, Аристотель полагал исключительно пространственное (а не количественное или качественное) движение. Среди же пространственного движения наиболее совершенным для него представляло движение круговое, которое само в себе включает непрерывность. Преимущество и совершенство, а также онтологическая первичность кругового движения в сравнении с прямолинейным доказываются Аристотелем опять же с помощью телеологического инструментария при использовании понятия цели. Прямолинейное движение не может быть постоянным и непрерывным, поскольку с достижением конечной точки (цели движения) оно прекращается; в то время как круговое движение непрерывно и бесконечно, началом и одновременно целью для него может считаться любая точка. В каждый момент кругового движения реализуется достижение цели и движение к следующей цели, что и делает круговое движение совершенным.

Как пишет Аристотель в «**Физике**»: «Таким образом, ничто не мешает двигаться [по кругу] непрерывно и не прекращаясь ни на какое время, ибо движение по кругу идет из любой [точки] в ту же самую [точку], а движение по прямой — из одной [точки] в другую ... У кругового же движения [конец и начало] смыкаются, поэтому только оно одно совершенно» (Физика, 264 b, 20–25). Чуть ниже он утверждает, что «круговое движение первичнее прямолинейного, поскольку оно проще и более совершенно» (там же, 265 a, 15). Круговое движение ближе к миру вечного и божественного, чем прямолинейное, и космические объекты как наиболее близкие к божественной сущности движутся именно по кругу. Разумеется, говоря о том, что Стагирит называет циклическое движение совершенным, мы должны помнить об общем циклизме в мировоззрении, свойственном античному менталитету.

Итак, должно существовать такое начало, которое двигалось бы вечным, непрерывным круговым движением (Метаф. 1072 a 20). Оно движет небесные тела и все существующее, «не будучи приведено в движение».

Это начало, согласно Аристотелю, будет являться одновременно и сущностью и деятельностью: «поэтому должно быть начало, сущность которого — деятельность»²⁰. Кроме того, подчёркивается, что это начало обязательно должно быть нематериальным, иначе оно не могло бы быть вечным (там же, 1071 b, 20).

Аристотель призывает обратить внимание на те объекты, которые стоят ближе всего к божественному, — на вечные и движущиеся по постоянным и неизменным законам космические тела. В «Метафизике» он призывает: «В поисках истины необходимо отправляться от того, что всегда находится в одном и том же состоянии и не подвергается никакому изменению. А таковы небесные тела: они ведь не кажутся то такими, то иными, а всегда одними и теми же и не причастными никакому изменению» (Метаф., 1063 а, 15). Поэтому Аристотель в своих рассуждениях о божественном уме неизбежно должен был рассмотреть сущность небесных тел и особенности их движения. Первое небо, на котором располагаются звезды, Аристотелем объявляется вечным, и оно приводится в движение с самого начала неподвижным движущимся умом. Сами светила (планеты и звёзды) тоже являются вечными и должны представлять собой весьма достойные объекты для исследования.

Мир космических тел предстал для Аристотеля как мир строгой закономерности, в которой случайность и спонтанность, самопроизвольность почти исключена: «в небе ничто не возникает самопроизвольно» (Физика, 196 b, 1). Случай, напомним, рассматривается Аристотелем как следствие несовершенства, недостаточной совместимости с разумом. Он писал в «Физике»: «самопроизвольность и случай есть нечто вторичное по сравнению с разумом и природой» (там же, 198 а, 10). Аристотель не сомневался, что причиной небесных тел и вообще всего мироздания был Ум, а не случайность. Чем более совершенен некий объект, тем в меньшей степени он подвержен случайности, которой совсем нет в движении небесных, космических тел. Естественно, божественное, разумное начало будет предстать в виде строгой закономерности в чистом виде. Та закономерность, которая наблюдается в существовании объектов, по сути заимствуется от божественного начала и обусловлена им. Закономерность связывается с необходимостью, которая обладает простотой (важнейшим свойством божественного начала). Вместе с тем именно вечное и неподвижное, поскольку в их рамках нет ничего насильственного и противного естеству (определяющей форме), относится к свободе, которая, таким образом, смыкается с необходимостью (Метаф., 1015 b, 10–15).

Ценность небесных тел подчёркивается ещё тем, что, по мнению Аристотеля, целью любого имеющегося движения является не другое вы-

²⁰ Объявление высшего божественного начала деятельностью, как увидим в дальнейшем, будет чрезвычайно важным в этическом аспекте философии Аристотеля.

зываемое им движение, — «целью всякого движения должно быть одно из движущихся по небу божественных тел» (там же, 1074 а, 30). Это может быть объяснено тем, что Аристотель представлял целевое начало воплощенным в неподвижном, высшем, а космические тела наиболее близки к этому из всех тел.

Исследование неба как «божественного тела» наиболее близкого по совершенству божественному уму-перводвигателю имеет чрезвычайно важное значение для понимания теологической проблематики в сочинениях Аристотеля. Наиболее развернуто характеристики космоса и ограничивающего его небесного свода даны Аристотелем в небольшом натурфилософском трактате «О небе», рассмотрением которого мы займемся (естественно, только в рамках интересующей нас тематики).

Какое же значение вкладывал Аристотель в понятие «небо»? Он пишет: «В одном смысле мы называем небом субстанцию крайней сферы Вселенной или естественное тело, находящееся в крайней сфере Вселенной, ибо мы имеем обыкновение называть небом прежде всего крайний предел и верх [Вселенной], где, как мы полагаем, помещаются все божественные существа. В другом смысле — тело, которое непосредственно примыкает к крайней сфере Вселенной и в котором помещаются Луна, Солнце и некоторые из звезд, ибо о них мы также говорим, что они «на небе». А еще в одном смысле мы называем Небом [всё] тело, объемлемое крайней сферой, ибо мы имеем обыкновение называть Небом [мировое] целое и Вселенную (О небе, 278 b, 10–20). В ходе своих рассуждений Аристотель не придерживается какого-либо единственного из перечисленных определений, переходя от одного к другому.

Исходной предпосылкой изучения небесного свода для Аристотеля является утверждение, что по необходимости должно существовать некое простое тело, которому свойственно двигаться по кругу (О небе, 269 а, 5). Для данного тела этот вид движения будет естественным и единственно возможным, подобно тому, как естественным для огня будет движение только вверх, а для обладающего тяжестью тела — вниз. Крутовое движение по необходимости оказывается первичным и предшествующим любому прямолинейному движению. Аристотель доказывает это следующим образом: законченное по природе будет являться первичным в отношении незаконченного, «между тем круг — нечто законченное, чего нельзя сказать ни об одной прямой», конечной или бесконечной. Аристотель делает вывод, что круговое движение первично и должно принадлежать простому, а не составному телу (это гарантирует правильность циклического вращения)²¹.

²¹ Аристотель пишет о круговом движении, характеризуя его свойства: «Между тем у кругового движения нет ни начальной точки, ни конечной, ни середины, так как у него нет ни начала, ни конца, ни середины в абсолютном смысле: по времени оно вечно, а по траектории замкнуто и не имеет разрывов» (О небе, 288 а, 20).

Более совершенную субстанцию, из которой состоят небесные тела и свод космоса, Стагирит считает «более божественной», по сравнению с земными элементами и «первичной по отношению к ним всем» (там же, 269 а 30). Аристотель продолжает: «помимо здешних и находящихся вокруг нас тел существует также некое иное, обособленное тело, имеющее настолько более ценную природу, [чем они], насколько дальше оно отстоит от здешнего мира» (там же, 269 b, 10–15).

Далее Аристотель делает вывод о том, что тело, движущееся по кругу, не может иметь никакой лёгкости или тяжести, поскольку оно не движется «от центра» (как легкие тела) или «к центру» (как тяжёлые тела). Из приведенных выше соображений выводится и то, что данное тело является невозникшим, неуничтожимым, «не подверженным ни росту, ни [качественному] изменению» (там же, 270 а, 10). Например, увеличиваться это тело не может, поскольку оно нематериально²². Не подвержено это тело и «инаковению», какому-либо изменению. Таким образом, небо, состоящее из совершеннейшей субстанции, обладает божественными качествами — вечностью и неизменностью, отличаясь этим от материальных объектов. Более того, в силу этих своих качеств божественное космическое тело не имеет себе какой-либо противоположности. Тезис о неизменности неба подтверждается, по Аристотелю, и тем, что испокон веков люди не замечали никаких перемен в строении небосвода или ходе космических процессов.

Вместе с тем небу как божественному телу должно быть присуще вечное движение, совместимое с тезисом о его неизменности. Именно вечное и определяемое только собой движение является признаком божественности. Аристотель пишет: «Дело бога — бессмертие, т.е. вечная жизнь, поэтому богу по необходимости должно быть присуще вечное движение. Поскольку же Небо таково (ведь оно божественное тело), то оно в силу этого имеет круглое тело» (там же, 286 а, 10)²³. Аристотель говорит об эстетическом совершенстве космоса как наипрекраснейшего тела. Он восторгается его простой и вместе с тем самой совершенной формой: «космос шарообразен и при этом выточен с такой изумительной точностью, что ничто рукотворное, да и вообще ничто, явленное нашему взору, не может с ним сравниться» (там же, 287 b, 15).

Неизменность неба как божественного тела доказывается Аристотелем тем, что не существует ничего более сильного, что могло бы привести его в движение или изменить, в противном случае это начало превосходило бы его по божественности. Второй аргумент заключается в том, что у

²² «Все, что растёт или убывает, растёт или убывает в результате прибавления сродного [вещества] и его [последующего] разложения в свою материю, но у нашего тела нет [материи], из которой оно возникло» (О небе, 270 а, 20).

²³ В одной из последующих глав Аристотель отмечает: «Небо должно иметь шарообразную форму, ибо она более всего подходит к его субстанции и является первой по природе» (там же, 286 b, 10).

божества не может быть никакого недостатка и любое изменение для него будет изменением к худшему, что богу не должно быть свойственно. Даже присущее космосу круговращательное движение Аристотель использует для доказательства божественного статуса космоса: «И то, что оно движется непрекращающимся движением, также имеет разумное основание; ибо все [тела] прекращают двигаться только тогда, когда придут в своё собственное место, а у круговращающегося тела исходное и конечное место движения тождественны» (там же, 279 b, 1).

Космос является единым и может быть только одним. При наличии двух и более круговращающихся тел, они были бы бесполезны, кроме одного-единственного. «Однако бог и природа ничего не делают всуе», — утверждал Стагирит. Поэтому космос один, равно как в единственном числе существует и приводящий его в движение перводвигатель (там же, 271 a, 20–30). Вне небесного свода не может существовать ни одного простого или составного тела (там же, 279 a 1), или даже временно оказаться там. Итак, небо одно и является в своей полноте и совокупности самым совершенным из всех возможных тел.

Как одно из свойств движущегося по кругу тела Аристотель выделяет его конечность. Он пишет: «бесконечное не может вращаться по кругу, а тем самым, и космос, если бы он был бесконечен» (там же, 272 a, 20). Вообще, как доказывает Аристотель в *«Физике»*, бесконечно большого тела существовать не может. В противоположность позднейшим представлениям о боге и мире, постулировавшим совершенство и преимущество бесконечного над конечным, Аристотель оставался в рамках парадигмы Античности, которая всегда боялась бесконечного и отдавала предпочтение конечному, оформленному. Поэтому бесконечность как что-то несовершенное не могла быть присуща богу или даже самому совершенному и близкому к божественному началу космическому телу. Вне неба, как утверждает Аристотель, не может существовать никакого тела, не только бесконечного, но и никакого вообще (там же, 275 b, 5). Но то, что телом не является, а именно, божественный ум, очевидно, может существовать за пределами космических сфер.

При рассмотрении движения божественного космоса Аристотель намечает определенный диалектический компромисс между пониманием конечного и бесконечного применительно к движению космоса. По его мнению, «бессмертное и божественное существо», каким и является космос, наделено особым видом движения — «таким движением, которому не поставлено никакой границы и которое скорее само граница других [движений]. Ведь быть границей — свойство объемлющего... Само оно при этом не имеет ни начала, ни конца и, будучи безостановочным в продолжение бесконечного времени, выступает по отношению к прочим [движениям] как причина начала одних и восприемник остановки других» (там же, 284 a, 5–10). Таким образом, движение космоса (и божественного перводвигателя) само по себе неограниченно, бесконечно, но с другой

стороны оно само является границей, т.е. неким конечным пределом всех движений внутри космоса.

Следует выяснить отношение космоса к пространству и времени. Аристотель утверждает, что вещи, находящиеся за космической сферой («над самой внешней орбитой») не существуют в пространстве и не имеют никакого отношения к времени. Расположенные там объекты и существа бестелесны, их не затрагивает пагубный бег времени, они не старятся, не изменяются и не разрушаются. Эти существа, которых люди почтиают в качестве богов, проводят блаженно свою жизнь, не испытывая ни в чём потребности, ни от чего не завися и ведя в полном смысле слова самодовлеющее существование²⁴. (Этического аспекта учения Аристотеля о богах мы коснемся в дальнейшем). Не удивительно, что в незапамятные времена люди стали считать именно небо местом обитания богов²⁵. Также Аристотель замечает, что от этих блаженных существ «в одних случаях более тесно, в других слабо — зависит существование и жизнь и остальных [существ]» (там же, 279 а, 30).

Срок существования космоса и божественных существ за его границами обозначается Аристотелем как Век (по сути, не имеющая предела вечность), он объясняет происхождение этого слова («айон») от выражения «всегда есть» («азй он»), что должно указывать на постоянство существования космоса и обитающих за его пределами высших существ, их бессмертие и божественный статус. Уже по аналогии с бесконечным существованием космоса и богов слово «век» стало применяться к ограниченному сроку жизни смертных существ (там же, 279 а, 25).

Описывая свойства Неба, Аристотель вместе с констатацией его вечности и неуничтожимости пишет о нем как о живом существе²⁶ (по сути — как о боге): «оно ... не испытывает никаких тягот, которым подвержены смертные существа, и сверх того — свободно от труда, так как не требует никакого насильственного принуждения, которое, препятствуя, сдерживало бы его, в то время как от природы ему было бы свойственно двигаться иначе: ведь всякое существо, испытывающее такое принуждение, обременено трудом — тем большим, чем оно долговечнее, — и потому непричастно состоянию высшего совершенства» (там же, 284 а, 15). На основе утверждений о полной самостоятельности космоса Аристотель отвергает как нелепый традиционный миф об Атланте, поддерживающем небесный свод, поскольку этот миф ставил Небо в зависимость от титана (там же, 284 а, 20).

²⁴ Это уже некоторыми чертами напоминает возникшее позже у Эпикура учение о блаженных богах, обитающих в междумириях, хотя о полном отождествлении воззрений Аристотеля и Эпикура по данному вопросу речи не идет.

²⁵ «Небо, или верхнее место, древние отвели в удел богам, как единственно бессмертное» (О небе, 284 а, 10).

²⁶ Аристотель даже проводит параллели между космосом и животными (О небе, 290 а, 30), в частности по вопросу о способах передвижения животных и божественного существа — Неба.

Мы видим, что Стагирит воспринимает Небо в качестве высшего существа, которое ведет в наиболее возможной степени блаженную, божественную жизнь, главными чертами которой выступают свобода от принуждения и труда²⁷. Космос полностью свободен от каких-либо воздействий на него, в этом и заключается основа его вечного блаженства. На этом основании Аристотель, например, отвергает мнение о том, что космос пребывает вечным из-за постоянного принуждающего действия со стороны души. Он утверждает: «жизнь, которую вела бы при этом душа, не могла бы быть беспечальной и блаженной», а соответственно и считаться божественной. В таком случае душа должна будет лишиться досуга и интеллектуального отдыха: «ведь у неё нет даже такой передышки, какая есть у души смертных живых существ в виде расслабления тела, происходящего во время сна». Аристотель сравнивает подобное состояние души с участью мифического героя Иксиона, который в наказание за преступления был в Аиде прикован к непрерывно вращающемуся огненному колесу (там же, 284 а, 30). Как замечает сам Аристотель, высказанные им воззрения о Космосе совместимы с интуитивными представлениями о богах, присущими всем людям, не противоречат основам религии, а напротив, подтверждают её положения.

Звёзды, находящиеся на небе, Аристотель также призывает рассматривать в качестве совершенных (но в меньшей степени чем Небо) живых существ. Учение о звездах только лишь как о телах и единицах, как считает Стагирит, является недостаточным, их нужно «представлять себе как [существа], причастные жизни и деятельности» (там же, 292 а, 20). Однако в отличие от космоса в целом они не могут двигаться самостоятельно без опоры на Небо, т.е. не вполне обладают самостоятельностью, что делает их в меньшей степени причастными божественной сущности. Как и небо в целом, звёзды вечны: «они не возникли и неуничтожимы» (там же, 298 а, 25). Впрочем, все небесные светила Аристотель называет вечными сущностями (Метаф., 1041 а 1).

Не совсем ясна позиция Аристотеля по поводу отношения космических элементов (стихий) к божественному началу. В трактате «О небе» Стагирит однозначно не допускает и мысли об их божественном статусе, поскольку в отличие от космических тел они не являются, чем-то единым и разложимы: «Вечными они (элементы. — М. Г.) быть не могут, ибо мы видим, как огонь, вода и каждое из простых тел разлагаются» (там же, 304 б, 25). Полностью невозникшими они считаться не могут, поскольку возникают путем взаимного перехода из друг друга. Кроме того, они постоянно изменяются и совершают пространственные перемещения. Всё

²⁷ Весьма характерные черты для философа рабовладельческого общества, каким был Аристотель, в котором физический труд и принуждение считались недостойными свободного человека. Естественно, эти черты ни в коей мере не могли приписываться высшему существу.

это далеко от соответствия критериям божественности, которым удовлетворяют космические тела.

Однако в трактате «**О возникновении и уничтожении**» у Аристотеля мы наблюдаем интересный рецидив казалось бы преодоленных в античной мысли эпохи классики архаических воззрений ранних натурфилософов. Критикуя философию Эмпедокла, Аристотель пишет: «Между тем не Вражда, а Любовь разъединяет элементы, которые по природе своей первичнее богов, да и сами они боги» (333 b, 20). Заявленная здесь позиция, скорее всего, является случайной для Стагирита и не проскальзывает в других его работах.

Таким образом, анализируя космологические воззрения Аристотеля, можно отметить, что в достаточно полном соответствии с античной философской традицией он наделяет весь космос и важнейшие космические тела божественным статусом. На них переносятся такие черты божества как вечность, несотворенность и неуничтожимость, неизменность, независимость. Не удивительно, что Аристотель призывает брать ход процессов в космосе в качестве образца, по которому необходимо сверять поступки человека. Однако все движения в небесной сфере являются лишь выражением более высокого начала, которое на самом деле и должно считаться высшим божеством. Это начало и есть перводвигатель — мировой ум, телесным выражением которого выступает космос.

5. Учение о мировом уме как Боге

Аристотель всегда чрезвычайно высоко ценил разум и его роль в познавательной и практической деятельности человека. В этике Стагирита разум также занимает почётное положение. Однако все это связано с основополагающим признанием разума онтологической основой мироздания, т.е. тем, что придает гармоничность и упорядоченность всему строю космоса. Несомненно, учение о разуме как источнике гармонии, порядка и пропорциональности в мироздании является отражением светлой, аполлонической стороны античной культуры, и мировоззрение Аристотеля в большей своей части примыкает именно к этому полюсу античного мирозерцания, что находит отражение в понимании им разума как верховного принципа, определяющего как процессы в мироздании, так и в должном поведении человека.

Анализируя в начале «**Метафизики**» мнения своих предшественников, он отмечает, что тот мыслитель, который первый догадался объявить разум главным принципом мироздания и упорядочивающей силой, пронизывающей всё существующее, продвинулся далеко вперед в понимании истинной сути устройства вселенной: «...тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропо-

рядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников» (Метаф., 984 b, 15). Как было показано выше, в этом отношении Аристотель чрезвычайно высоко оценивал учение Анаксагора о Нусе (мировом Уме)²⁸. Сразу же следует указать на связь проблемы интерпретации разума в качестве верховного принципа мироздания с вопросом о первоисточке движения, которым и признаётся разум. Именно ум объявляется Аристотелем источником и первопричиной всех последующих изменений и движений во всём мироздании.

Космическому уму присуще изначальное движение, которое затем переносится на все объекты. Такое первоначало движения должно быть по своей природе «первичной единой величиной» (Метаф., 1052 a, 25), не имеющей составных частей и обладающей изначальным круговым движением. Ум оказывается тем вечным началом, существующим отдельно от всего прочего бытия, неизменным и одновременно приводящим всё в движение, которое упорядочивает все мироздание и заставляет его следовать определенным, соответствующим деятельности ума правилам. В этом смысле ум предстаёт в перипатетической системе поистине божественным началом, поскольку на него переносятся свойства и функции, обычно приписываемые именно богу, причём не одному из многочисленных языческих богов, а одному единому, почти монотеистическому Богу. Указание на единственность космического ума неоднократно встречаются у Аристотеля (см. например, Метаф. 1069 b 30).

Аристотель считает чрезвычайно важным доказать, что мировой ум является единственным, поскольку это необходимо для обеспечения его божественных функций. Это доказательство по сути связывается с доказательством того, что и перводвигатель должен быть только один, а двух, трёх и т.д. первоисточников движения быть не может.

Сущностью космического ума Аристотелем объявляется *деятельность*; естественно, это деятельность исключительно интеллектуальная, состоящая в мышлении и не связанная с каким-либо материально-производственным или практическим процессом. Результатом этой интеллектуальной деятельности оказывается регулирование и упорядочивание хода процессов в космосе, определение причин существования каждой вещи и задание в рамках телеологического подхода целей, к реализации которых каждая вещь или процесс стремится. В этом и заключается основная функция космического ума, согласно Аристотелю. Опять же мы можем заметить, что ум не творит материю как таковую, а только лишь придаёт ей лучшую форму, упорядочивает ее. Напомним также, что ум выступает у

²⁸ Особенно импонирует Аристотелю учение Анаксагора о том, что мировой разум был несмешан и чист, в то время, как все существующие элементы находились в состоянии смешения и беспорядка (Метаф., 989 b, 15). Функция разума заключалась в упорядочивании, разделении этой смеси на группы однородных элементов.

Стагирита как носитель неизменных форм, с помощью перенесения которых и происходит оформление материи. Таким образом, у божественного начала в понимании Аристотеля не существует в полном смысле слова креационистских функций. В этом отношении Стагирит находится также вполне в рамках парадигмы античной философско-теологической мысли.

Именно космический ум как верховное начало мироздания является тем, что воплощает в себе самое начало деятельности, но такой деятельности, которая позволяет её источнику пребывать вечно неизменным. Это достигается за счет полной нематериальности космического ума и его предельного совершенства как совокупности всех возможных форм и связывается также с вечностью космического ума. Аристотель подчёркивает, что вечность этого ума определяется его совершенной деятельностью (Метаф. 1071 b 20). Космический ум обладает постоянно актуальной, а не потенциальной деятельностью, поскольку он вечная действительность и никогда не является возможностью. Соответственно, относительно него немыслимо предположение, будто у него есть способность, но он её в какое-то время не реализует, оставаясь бездеятельным²⁹. Аристотель напрямую говорит о том, что «ум есть деятельность», и его деятельность есть первичная и наиболее совершенная.

Далее Аристотель развивает мысль о понимании космического ума в качестве совершенного начала и источника движения. Исходя из предположения, что первое небо является вечным и движется беспрестанным круговым движением, Аристотель заключает, что есть нечто высшее, приводящее это первое небо в движение. Данное начало «движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли; они движут, не будучи приведены в движение» (там же, 1072 а, 25). Отметим, что в предельно интеллектуализированном представлении Аристотеля предмет желания и предмет мысли на их высшем уровне будут совпадать³⁰, что и происходит в деятельности космического ума. Далее Стагирит утверждает, что ум приводится в движение предметом мысли, но поскольку он является его содержанием, получается, что космический ум движет сам себя и не имеет ничего внешнего, что двигало бы его. Это в свою очередь делает мировой ум высшим определяющим, независимым началом, что ещё раз подчёркивает правомерность его притязаний на божественный статус. Отметим также, что в уме, по Аристотелю, совпадут действующая и целевая причины.

²⁹ Утверждение о том, что способность обязательно должна быть первее деятельности, Аристотель считает «в некотором смысле правильным, а в другом нет» (там же, 1072 а 3).

³⁰ Аристотель по этому поводу отмечает: «А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания — это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли — то, что на деле прекрасно» (там же, 1072 а 25). В совершенном состоянии, как это присуще божественному уму, можно желать только предаваться мыслительной деятельности, и ничего более.

Итак, космический ум оказывается необходимо существующим неподвижным первоначалом, которому свойственно круговое движение, осуществляемое под силой присущей уму мысли. Ум движет и мыслит, будучи направлен на самое совершенное и достойное существующее в мире, т. е. на самого себя³¹. Деятельность космического ума не доставляет самому уму никаких хлопот или неудовольствий и не стоит ему никаких тягостных усилий (этого вопроса мы еще коснемся при рассказе о взаимосвязи этики и религиозных моментов в учении Стагирита). Одним из божественных свойств ума Аристотель полагает обладание предметом своей мысли (а не только способность к этому) и умозрение — «самое приятное и самое лучшее». Далее Аристотель по сути отождествляет бога и мировой ум, причём он утверждает, что бог есть деятельность и немислим вне её. Такой деятельностью для бога будет «самая лучшая и вечная жизнь» (Метафизика, 1072 b 25), которая в свою очередь связана не с отправлением телесных функций, а исключительно с мышлением.

Таким образом, мировой «высший» ум представляется Аристотелю «наиболее божественным из всего являющегося нам» (Метаф., 1074 b 15). Скорее всего, данная характеристика обозначает в первую очередь предельное совершенство мирового ума. Однако Аристотель не скрывает, что при постановке вопроса о нем могут возникнуть определенные затруднения. Ум обязательно должен мыслить (иначе в чём он тогда проявлял бы себя как ум? — он тогда бы напоминал спящего и его достоинства ни в чём не проявлялись бы). В осуществлении мышления мировой ум не должен зависеть ни от чего, иначе оно бы оказалось высшим, а ум был бы ему подчинен. Что же должен мыслить верховный ум? Он может мыслить либо сам себя, либо нечто другое, — замечает Стагирит. Если же он мыслит не себя, а другое, то постоянно одно и то же или каждый раз нечто новое. Однако мыслить некоторые вещи может быть постыдно и свойственно лишь несовершенному; мирового ума это будет недостойно.

Аристотель приходит к выводу, что высший ум должен мыслить только наиболее совершенное, т. е., повторим, самого себя. Стагирит пишет: «Таким образом, ясно, что ум мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему, и это уже некоторое движение» (Метаф. 1074 b 25). Ум мыслит исключительно сам себя и «мышление его есть мышление о мышлении» (там же 1074 b 35). В отличие от несовершенного человеческого ума, которое направлено на нечто другое, а на себя лишь мимоходом,

³¹ «А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление — на высшее. А ум через сопричастность мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мыслью его, так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли» (там же, 1072 b 15–20).

высший ум имеет предметом мысли свое собственное изначальное содержание, и это происходит на протяжении всей вечности.

В трактате «О душе» Аристотель, говоря не о космическом, божественном, а о человеческом разуме в психологическом плане по сути приходит к выводам, в целом совпадающим с тем, что он пишет в «Метафизике». Сейчас стоит коснуться в целом материала трактата «О Душе», который может иметь отношение к рассматриваемой нами философско-теологической проблематике. Следует упомянуть, что Аристотель в элементах критического разбора мнений предшественников о душе, содержащемся в I книге трактата, стремится избавиться от явных следов мифологического подхода к душе и феноменам психики. Так он негативно отзываясь об орфических и пифагорейских воззрениях на душу, а также о панпсихистском по своей сути учении Фалеса о том, что душа разлита повсюду и что мир полон богов. (О душе, 410 b 25–411 a 5).

Как известно, главным качеством души Аристотель считал способность к самодвижению, наряду со способностью к ощущению. Неодушевленные тела приводятся в движение некоей посторонней силой, в то время как одушевленные тела движутся исходя из внутренних причин³². Соответственно, все живое (одушевленное) оказывается в некоторой степени приближенным к божественному, которое является высшим воплощением жизненного начала, уже не связанного с телесностью. Всё живое будет в той или иной мере стремиться утвердить в себе божественную частицу и продолжить её существование в своем потомстве. Именно такой высший смысл, согласно Стагириту, имеет процесс размножения в органическом мире. Аристотель пишет: «Действительно, самая естественная деятельность живых существ ... — производить себе подобное ..., дабы по возможности быть причастным вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно (т.е. вечное и божественное. — М. Г.) — цель их естественных действий» (О душе, 415 a 25–415 b 1). В этом утверждении Аристотеля нашла своё выражение одна из сторон языческого античного мирозерцания, которое придавало определенную степень святости и божественности живительным силам, в том числе и силе, благодаря которой живые существа порождают своё потомство³³.

Любое живое существо не в силах вследствие своего несовершенства «постоянно соучаствовать в вечном и божественном», но каждое из них в том или ином отношении божественному причастно в большей или меньшей степени, «и продолжает существовать не оно само, а ему подобное, оставаясь единым не по числу, а по виду» (О душе, 415 b 5). Таким образом, продолжение себя в потомстве, сохранение своего вида рассматрива-

³² Можно напомнить в этой связи данное Аристотелем определение жизни: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основания в нём самом» (О душе, 412 a 10).

³³ В Ветхом завете продолжающие свой род птицы, звери и другие животные по сути выполняют обращенную к ним божественную заповедь «Плодитесь и размножайтесь».

ется как реализация стремления к божественному с его вечностью, полнотой и совершенством. Форма, присущая тому или иному существу, переносится на новую материю (потомство) и тем самым получает шанс продолжить своё существование в большем числе организмов.

Познание души может приблизить изучающих её к знанию о божестве, особенно при изучении высшего вида души — разумной. Аристотель соглашается с мнением врача-пифагорейца Алкмеона, утверждавшего, что душа бессмертна в силу того, что сходна с бессмертными существами, т.е. богами. Общим свойством души в целом и божеств является их непрерывное движение: «ведь всё божественное находится всегда в непрерывном движении: Луна, Солнце, звёзды и всё небо» (О душе, 405 а, 30). Подобно тому, как высшее одушевленное начало — божественный мировой ум приводит все мироздание в движение, оставаясь неподвижным, так и душа в живых телах приводит их в движение, не перемещаясь сама в пространстве.

Обладание душой является основным свойством, которое присуще абсолютно всем живым существам от самого примитивного вплоть до бога, который венчает собой, по Аристотелю, лестницу живых существ. Не случайно одним из вопросов, поставленных Аристотелем в начале трактата «О душе», служит следующий: можно ли дать одно общее определение души или мы в состоянии найти только определение души каждого конкретного живого существа: «или душа каждого рода имеет особое определение, как, например, душа лошади, собаки, человека, бога» (О душе, 402 b, 5). Обратим внимание на то, что бог не отделен в мировоззрении Аристотеля от прочих живых существ, а является продолжением и завершением ряда живых существ. Разумеется, никакой креационистской функции в отношении прочих живых существ (подобно тому, как это постулируется в монотеистических религиях), такой бог иметь не может³⁴.

Ум, согласно Аристотелю, предстает лучшей, наиболее совершенной частью души. Но далеко не всякая душа является разумной, т.е. обладающей умом. Напомним, что Аристотель выделяет три вида души:

1. *растительную* — ответственную за рост, питание и размножение,
2. *животную* — отвечающую за способность к ощущению и пространственному движению,
3. *разумную* — обладающую мышлением.

Разумная душа есть только у человека, а растения и животные её лишены. Растительные и животные души неразрывно связаны с деятельно-

³⁴ Впрочем, Аристотель иногда позволяет себе усомниться в существовании существ более совершенных в области разума и мышления, чем люди. Он пишет, что разум свойственен людям как виду живых существ «и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют» (О душе, 414 b 15). Фактически Аристотель здесь в косвенной форме выражает скепсис в отношении существования богов как существ, превышающих по совершенству человека.

стью тела³⁵ и не могут существовать вне его, поэтому со смертью тела данные виды души уничтожаются. Бессмертия двух низших видов душ Стагирит не признает.

Относительно же разумной, высшей части души, Аристотель утверждал её особый, тесно связанный с пониманием божественного характер. Он полагал, что разумная душа, присутствующая в нас, выступает в качестве частицы божественного мирового разума, который обладает вечностью и бессмертием. Поэтому в силу своего совершенства разумная душа после смерти и разложения тела не погибает, а воссоединяется со своим первоисточником — мировым божественным умом, о котором мы уже писали. Бог в качестве совершенного живого существа обладает исключительно разумной душой, никогда в отличие от человеческого ума, не связанной с телесным началом.

Аристотель считает, что индивидуальный ум в человеке появляется внутри души и будучи связан с мировым умом, не разрушается. Однако, Стагирит все же отмечает возможность увядания умственных способностей, например, при наступлении старости, в чём может проявляться влияние тела на душу в целом. Но даже и в этом случае, как пишет Аристотель, «Мышление и умозрение также слабеют, когда внутри разрушается нечто другое, само же мышление ничему не подвержено». В конечном итоге он приходит к утверждению того, что ум как нечто более божественное в сравнении со всем прочим и остальными частями души, не может быть подвержен никакому воздействию (О душе, 408 b 25; там же, 429 a 15). А это одна из черт, присущих именно божественному началу. Кроме того, Аристотель соглашается с Анаксагором в его утверждении о том, что ум обязательно должен быть не смешан ни с чем, чтобы сохранить свою чистоту и совершенство. Именно несмешанность ума, его в некотором смысле автономия позволяет ему мыслить всё существующее, познавать его и властвовать над ним³⁶. Всё чужое лишь мешало бы деятельности разума.

Из этого делается Аристотелем вывод, что в отличие от прочих видов и способностей души разум никак не связан с телом. Он утверждает, что «нет разумного основания считать, что разум соединён с телом» (О душе, 429 a, 25). Способность ощущения непосредственно связана с телом и не может осуществляться без него, в то время как разум существует и действует отдельно от тела. В противном случае, как рассуждает Стагирит, разум оказался бы обладающим определенным качеством, ограничивающим

³⁵ Напомним, что Аристотель называет душу *энтелехией* органического тела, его высшим совершенством. Само существование тела стремится, нацеливается на появление души (не случайно в самом слове «энтелехия» присутствует корень «телос» — цель). В этом смысле душа не может существовать без наличия достаточно совершенного тела, энтелехией которого она является. На этом основании Аристотель заключает: «Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело, а нечто принадлежащее телу...» (О душе, 414 a 20).

³⁶ В данных рассуждениях Аристотеля можно усмотреть одно из первых замечаний относительно связи знания и властвования над объектом познания.

его; но этого нет. Как ум в душе, так и мировой ум является местопребыванием различных форм, находящихся в нем в возможности. Не случайно ум называется Аристотелем «формой форм». Мыслящее и мыслимое в разуме совпадают, поскольку Аристотель постулирует, что «умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же» (О душе, 430 а 1).

Желая отделить ум от остальных частей души, связанных с телом и смертных, Аристотель утверждает, что ум и сопряжённые с ним способности к умозрительному, а не чувственному познанию, принципиально будут отличаться от свойств растительной и животной души. Разум и способности к умозрению, согласно Стагириту, представляют собой «иной род души». Данные способности могут существовать отдельно от тела и быть независимыми от материального, «как вечное — отдельно от преходящего» (О душе, 413 b 25). Соответственно, можно говорить о понимании Аристотелем разума как вечного и постоянного, что опять подчёркивает характеристики, свойственные божественному началу. Остальные же части души не следует отделять друг от друга и можно рассматривать как нечто единое, низшее по отношению к разуму. Также в доказательство особого статуса разума по сравнению с чувствами и низшими способностями души Аристотель приводит и довод о том, что разум уже по своей сущности является деятельностью. Он деятелен всегда, утверждает Стагирит о верховном уме, он не может в какое-то время мыслить, а в какое-то — нет. То, что свойственный человеку разум не может мыслить непрерывно, постоянно, объясняется его несовершенством и его нахождением в теле, чего верховный, божественный разум лишен. «Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно», — как бы подытоживает Аристотель свои размышления по поводу разума в психологическом трактате (О душе, 430 а, 20). Также разум, privоdящий что-либо в движение, должен быть направлен на некую цель, и отличаться тем самым от созерцающего ума. Всякий ум, являясь деятельностью, обязательно направлен к цели, что в телеологической картине мира у Аристотеля представляется абсолютно естественным (там же, 433 а 10–15).

В трактате «О душе» Аристотель, как и в прочих своих сочинениях, утверждает, что уму свойственно исключительно вращательное движение, осуществляемое во время процесса мышления: «Если, таким образом, мышление есть круговращение, то ум будет кругом, вращение которого есть мышление ... Ведь мыслить он должен вечно, если круговое вращение вечно» (О душе, 407 а 20). Круговое движение всегда возвращается к своему началу и происходит вновь³⁷. Аристотель во многих местах трак-

³⁷ Аристотель вполне признает встающие при таком решении затруднения. Результативное, деятельное мышление никогда не возвращается к своему началу, а идет вперед от одного акта мышления к другому. Так, доказательство не продолжается вечно, а имеет некоторый итог и не возвращается назад. Затем: если ум возвращается мышлением к исходной точке, не означает ли это, что он всегда мыслит одно и то же?

тата подчёркивает преимущество кругового движения и утверждает, что душа, а тем более разумная душа, должна обладать именно круговым движением. В частности, он пишет: «И всё же бог должен был бы побудить душу к круговому движению по той причине, что ей лучше двигаться, чем покоиться, и что двигаться круговым движением лучше, нежели другим» (там же, 407 b 10). Можно предположить, что под богом здесь понимается именно мировой ум, выступающий в роли своеобразного демиурга³⁸.

Таким образом, мы можем с большим основанием говорить о том, что именно мировой ум представляется главным божеством в философии Аристотеля. Ничто, кроме космического разума, не может претендовать на этот статус. Мировой ум наделяется свойствами изначальности, полной независимости, совершенства. Именно он приводит в упорядоченное движение и в состояние гармонического взаимодействия всё существующее. Поэтому только мировой ум и может называться верховным божеством.

Мы видим, что Аристотель последовательно лишает понятие бога антропоморфизма. Мировой ум не имеет формы тела человека или какого-либо живого существа, он принципиально отделен от всякой материальности и телесности. В принципе мировой ум лишен вообще какой-либо внешней формы (хотя и является формой всех форм и высшей формой всего). Аристотель не считает, что подобно богу Ксенофана мировой разум-бог является сам шарообразным. Да, шарообразен космос, приводимый умом в движение, сам разум движется по кругу, но нигде у Аристотеля не сказано, что мировой ум сам является шаром. Таким образом, бог-ум не имеет никакой пространственной формы. Антропоморфизм в учении Аристотеля о мировом уме можно усмотреть в абсолютизации мышления как способности, свойственной человеческому сознанию. Стихия чистого мышления освобождается от всего постороннего, с чем она по необходимости связывается в человеческом теле, и возводится на величественный божественный пьедестал.

Бог — мировой ум содержит в себе все возможные формы, придающие при их воздействии на материю ей более или менее совершенную оформленность, определяющие телеологическую цель существования каждого объекта и их совокупности. Таким образом, всё существующее имеет форму в конечном итоге приданную «формой всех форм», т.е. мировым разумом. Он же определяет направленность всего существующего к конечной цели, каковой для каждой вещи выступает свойственное ей, но определяемое опять же мировым разумом благо.

Какого-либо личностного начала бог Аристотеля почти лишен. Подобно тому, как настоящее мышление не должно допускать на себя воздействия иных, менее совершенных, психических способностей, так и об-

³⁸ Вообще образ демиурга Аристотелем почти не используется, это слово появляется только при упоминании содержания Платоновского «Тимея» (например, О душе, 407 а 1).

раз божества, находящегося исключительно в сфере мышления, не предполагает личностно-психологических характеристик, которыми полна обладали традиционные эллинские боги. Поэтому бог Стагирита не может плутовать, смеяться, испытывать гнев или любовное желание и прочие присущие богам греческой мифологии страсти и аффекты. Богу свойственно чистое мышление, а если ему и свойственно какое-либо стремление, то стремление к самому мышлению и наслаждению процессом мышления.

Мировой разум выступает у Аристотеля в форме исключительно философского бога, почитание которого должно практиковаться только в среде интеллектуальной элиты. Причём, никаких внешних проявлений этого культа, подобных тем, которые обычно сопровождают поклонение богам, вряд ли предусматривалось. Во всяком случае об организации каких-либо религиозных церемоний поклонения божественному разуму Аристотель не пишет. Вероятно, он полагал, что философы и все вообще разумные люди осуществляют поклонение верховному божеству, осуществляя сам процесс мышления, познавая мир и то, чему он обязан господствующим в нем порядком. Почитание космического ума, очевидно, должно было стать эзотерическим дополнением к принятым в полисах культам традиционных богов, в которых интеллектуальная элита наравне со всеми гражданами обязана принимать участие. Вопрос о том, как соотносятся верховный божественный разум и боги эллинского пантеона никак в сочинениях Аристотеля не проясняется. Не исключено, что главные из них отождествляются с планетами (Зевс, Арес, Афродита и пр.), совершающими правильные, как бы разумные движения, или являются воплощением тех или иных упорядоченных космическим умом сторон мироздания.

Мы уже замечали, что бог, согласно Аристотелю, есть живое существо, стоящее на верхнем месте в ряду органических существ. Человек как единственное разумное из всех земных существ стоит как бы посередине между животными и богом. С животными его связывает наличие растительной и животной души, а с богом — имеющаяся у него разумная душа, способность к мышлению. Бог же в качестве совершенного живого существа полностью свободен от всего телесного и соответствующих телесному низших частей души. Часто бог у Аристотеля упоминается в ряду других живых существ, причём между ними явной грани не проводится: «например, человек, лошадь, бог — одно, потому что все они живые существа» (Метаф. 1023 b 30). Та же самая мысль и тот же самый ряд живых существ упоминается и в другой книге «Метафизики»: «А если измеряемое человек, лошадь и бог, то мерой будет, пожалуй, живое существо, и число их будет числом живых существ» (там же, 1088 a 10; см. также О душе, 402 b 5). В «Метафизике» Аристотель пишет, пытаясь дать определение бога: «Бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»

(Метаф. 1072 b 30). Собственно главным качеством бога, которое всегда ему присуще, объявляется то, что он является бессмертным существом (Тописка, 128 b 20).

В том же логическом трактате «Тописка» Аристотель замечает, что правильным может считаться определение бога как «живого существа, причастного знанию» (Тописка, 132 b 10). Опять же основой для определения бога служит словосочетание «живое существо». Разумеется, Аристотель отмечает и несовершенство данного определения, поскольку понятие «человек» тоже под него подпадает. Но для бога обладание знанием в наиболее адекватной его форме — мышлении является главной, сущностной чертой, тогда как прочие живые существа причастны ему в несовершенной чувственной или смешанной с чувствами форме.

6. Учение о божестве и религии в положениях этики и политики Аристотеля

Аристотель, как известно, оставил значительный след в формировании этики и политики как составных частей философского знания. Его сочинения по этим отраслям философии (как и по многим другим) стали основой парадигмы на последующие тысячелетия. Напомним, что этика и политика относятся Аристотелем к практической части философии, основной задачей которой является обеспечение поступков и деятельности человека. Здесь одного знания уже недостаточно, оно будет являться не целью, а всего лишь средством для успешной деятельности в полисе и этического совершенствования. В целом упоминания о божественном и религии в «Этиках» и «Политике» Аристотеля достаточно редки (к авторитету богов для обоснования своих тезисов Стагирит не прибегает совсем), однако в целом принципы и дух его практической философии коррелируются и теснейшим образом связываются с перипатетическим учением в теоретических разделах философии Аристотеля.

Поскольку этика и политика являются учением о деятельности, а деятельность может быть присуща только разумному существу, то данные дисциплины могут относиться только к человеку как единственному из земных существ, являющемуся разумным. Действия животных представляются Аристотелю произвольными, неразумными, поэтому рассматривать их с позиций этики было бы неправильно. Также Аристотель полагал, что и в поведении человека этика должна обращать внимание прежде всего на сознательные поступки, обусловленные свободным выбором, основывающемся на имеющемся у человека знании. Таким образом, можно говорить о рациональном характере этики Стагирита. Правильным будет считаться только поведение, исходящее из рационального истока, обусловленное наличием истинного знания.

Однако мы уже отметили, что бог Аристотеля есть мировой разум, высшее воплощение рациональности. Вследствие этого этически правильное, нравственное поведение человека будет приближаться к тому способу действия, который присущ богам и самому разуму. Соответственно, разумное, нравственное поведение будет освящаться божественным началом и станет приобретать предпочтительный в аксиологическом отношении характер. Однако в отличие от бога у человека психе состоит не только из разумной души, но и из неразумных видов души, присущих растительному и животному мирам. Поэтому приверженность божественному будет приобретать характер рационального контроля за низшими видами души, их ограничения. Здесь уместно было бы вспомнить о понимании Аристотелем добродетелей в качестве «золотой середины», разумной умеренности между крайностями в поведении, которые являются порочными и отдаляют человека от уподобления истинному облику богов, (который, конечно же далек от того, каким он изображён в мифах, где боги подвержены порокам и сами не демонстрируют этически выверенного, разумного поведения³⁹).

Итак, разделы практической философии — этика и политика — предназначены для людей, желающих в как можно большей степени приблизиться к божественному, разумному началу и подчинить ему свое поведение. Самому богу этика как свод правил и требований не нужна, поскольку он в своей сущности уже содержит эти нормы и всегда следует им в разумном, свободном действии, сводящемся у бога исключительно к мышлению.

Перипатетический бог Стагирита, воплощая в себе краеугольные, максимально важные в философии понятия, выступает в качестве верховной первопричины, конечной цели всех процессов в мире, а также является высшим благом. Философ в «Метафизике» замечает, что само высшее благо оказывается причиной и целью: «всё, что есть благо само по себе и по своей природе есть некоторая цель и постольку причина, поскольку ради него и возникает и существует другое» (Метаф. 996 а 25). Следует заметить, что целью Аристотель считает (и он это специально оговаривает) не всякий предел, а только наилучший, т.е. совершенный во всех смыслах, в том числе и в этическом отношении. Широко известно ироническое замечание, содержащееся в «Физике», о том, что неверно понимают цель поэты, пишущие в стихах «Достиг кончины, ради которой родился», что является следствием незнания поэтами истинного определения цели

³⁹ Так, можно отметить замечание Аристотеля о том, что богам не может быть свойственна зависть, поскольку она является пороком сама по себе (Метаф. 983 а 1). Кроме того, обладая во всех отношениях лучшей жизнью, боги вряд ли будут завидовать чему-то худшему, более ущербному; это было бы их недостойно. То же может быть отнесено и к всем прочим порокам как чему-то неразумному.

(Физика, 194 а, 30)⁴⁰. В трактате «О душе» Аристотель пишет, что именно «неподвижное ... движущее — это подлежащее осуществлению благо» (433 b 15). Но ведь неподвижное движущее и есть бог-ум, мировой перво-двигатель. Как видим, здесь опять же подчёркивается совпадение божественного и высшего блага. Аристотель прямо заявляет, что «в категории сущности благо определяется ... как бог и ум» (НЭ, 1096 а 25). В конечном итоге благо и божественно и рационально (приятные чувственные ощущения Аристотель благом ни в коей мере не признает). В «**Большой этике**» Стагирит, проводя своеобразную классификацию благ, божественное благо называет самым лучшим и наиболее ценным из всех: «Ценным я называю благо божественное, самое лучшее, например, душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. Причём ценное — это почитаемое, и именно такого рода вещи у всех в чести» (БЭ, 1183 b 20).

Итак, все так или иначе возникает и существует ради реализации божественного блага, воплощенного в мировом уме. Аристотель убежден в том, что существует наивысшее благо, являющееся самоцелью, причём к нему стремится все существующее. Все цели, которые преследует человек в своей деятельности, выражают именно стремление к этому высшему Благу. В «**Никомаховой этике**» Аристотель пишет, что некоторые, под которыми, очевидно, имеются в виду Платон и его последователи, полагают, что помимо многочисленных частных благ «есть и некое другое — благо само по себе, служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага» (НЭ, 1095 а 25). Аристотель в целом согласен с этим, но соотношение главного блага с частными представляет не в свете платоновской теории высшего блага как идеи, первообраза, а в рамках понятийного поля гилеморфизма в частности с использованием категории цели (ведь у всего существующего есть целевая причина, что является одним из основных положений метафизики Аристотеля). Любое благо определяется Стагиритом в «**Никомаховой этике**» как некая цель, которая «и будет благом, осуществляемым в поступке» (там же, 1097 а 20). В «**Большой этике**» Аристотель, говоря о высшем благе, называет его совершенной целью и заключает, что «совершенная цель есть благо и цель всех других благ» (БЭ, 1184 а, 10).

Разумеется, большая часть целей, преследуемых нами в повседневной жизни, не являются совершенными и конечными. Однако они представляются ступеньками на пути к обретению высшего, совершенного Блага, имеющего божественный статус. Главнейшей чертой этого высшего Блага Аристотель считал его самодостаточность (там же, 1097 b 5).

Также весьма показательно восходящее, как минимум, к пифагореизму замечание Аристотеля о том, что благо является определённым, в то

⁴⁰ Как тут не вспомнить популярную песню с припевом «Мы все живём для того, чтобы завтра сдохнуть».

время как зло предстаёт как нечто беспредельное, неопределенное, лишённое должной оформленности (НЭ, 1106 b, 30). Благо опять же ассоциируется с божественными чертами — оформленностью (напоминаем, Бог у Аристотеля предстает как средоточие вечно актуальных форм), ограниченностью, упорядоченностью, соизмеримостью с математическими пропорциями, отсутствием избытка или недостатка. Такие представления были характерны почти для всей античной мысли.

Аристотель оговаривает, что в своих этических трудах он говорит исключительно о благе людей. Он в «Большой этике» подчёркивает, что не имеет в виду благо богов, поскольку «о нём другое учение и исследовать его надо иначе» (БЭ, 1182 b 5). Впрочем, в дошедших до нас сочинениях Аристотель нигде не посвящает цельного или развернутого рассуждения исследованию блага именно богов, хотя в ряде фрагментов дает замечания о том, какой образ жизни ведут, по его представлениям, боги. Еще раз подчеркнем, что ни в коем случае не следует уподоблять образ жизни богов тому, что есть среди людей, как это было присуще народной и поэтической мифологии Античности.

Благо человека не является высшим благом, поскольку человека нельзя считать высшим из всего сущего («Человек не есть высшее из всего в мире», — подчёркивает Стагирит (НЭ. 1141 a 20)). Даже если мы назовем человека лучшим из всех живых существ, все равно «даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — [звёзды], из которых состоит небо» (там же, 1141 b). Напомним, что и небо вместе со звёздами Стагирит считал живыми существами, намного превосходящими человека по совершенству и приближенности к божественному. Соответственно, можно заключить, что и благом они будут обладать в большей мере, нежели это доступно человеку и, возможно, это будет некое особое благо, отличное от человеческого. Бог же всегда будет обладать всей полнотой блага (НЭ, 1166 a 20), для него невозможен ни недостаток ни избыток блага. По сравнению с людьми у богов существует «наибольшее превосходство с точки зрения всех благ» (там же, 1159 a 1). В «Политике» Аристотель отмечает, что божество является счастливым и добродетельным не благодаря каким-либо внешним благам, «но само по себе и благодаря присущим его природе свойствам» (Полит. 1323 b, 20–25). В этом, по Стагириту, состоит отличие определяемого внутренними условиями счастья от удачи, являющейся результатом стечения внешних обстоятельств.

Благо для человека обуславливается наличием у него добродетелей. Причем, эти добродетели не врождены человеку⁴¹, а появляются в резуль-

⁴¹ «Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врожденна нам по природе, ибо все природное не может приучаться к чему бы то ни было ... Добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению мы в них совершенствуемся» (НЭ, 1103 a 20).

тате правильного воспитания, формирования совершенной в физическом и нравственном отношении личности (знаменитый древнегреческий идеал калокагатии), в максимальной степени приближающейся к божественному идеалу. В предельно рационализированной этике Аристотеля именно пользование разумом (в итоге — божественным началом) определяет добродетельность человека. Он подчеркивает, что среди добродетельных не может быть ни глупцов, ни неразумных (НЭ, 1123 b 4).

Как известно, значительную часть своих этических сочинений Аристотель уделяет исследованию различных добродетелей, которые, напомним, представляют собой середину между двумя крайностями (щедрость — середина между скупостью и мотовством, мужество — середина между трусостью и безрассудной отвагой и пр.). Однако подробное рассмотрение всех выделяемых Аристотелем добродетелей не входит в задачу нашей книги. Остановимся лишь на моменте, относящемся к *противопоставлению зверского и божественного* в этике Аристотеля.

В начале VII книги «Никомаховой этики» перечисляется то, чего, по мнению автора трактата, следует избегать в нравах: порок, невоздержанность, зверство. *Зверство* определяется Аристотелем как крайняя испорченность: «Когда мы видим полного негодяя, мы говорим, что это не человек, а зверь, допуская тем самым, что есть такой порок — зверство» (БЭ, 1200 b 10). Пороку, как утверждает Аристотель, противоположна добродетель, невоздержности — воздержанность. Но что противоположно зверству? Зверству противостоит наивысшая из всех добродетелей, «героическая и божественная»; каким-то определенным словом Аристотель эту добродетель не называет и оставляет безымянной (БЭ, 1200 b 10), объясняя это тем, что бог выше всякой добродетели, он обладает более ценным, чем обычная человеческая добродетель. Человек же представляется Аристотелю серединой между божественным и зверским⁴².

Стагирит приводит распространенную в Античности мысль о том, что при избытке добродетели человек вполне способен стать богом (впрочем, напрямую не соглашаясь с ней) и делает заключение, что именно божественность, к которой стремится добродетельный человек, будет противоположна зверству. Среди людей редко можно встретить божественного по своим нравственным качествам, но также и «звероподобные» попадают достаточно редко, сюда относятся, как правило, варвары или душевно нездоровые люди, «кто от порочности преступает [всякую] меру» (НЭ, 1145 a 30). Причём, Аристотель пишет, что правила этики, основанные на принципах добродетели, действуют только в мире людей, миру зверей и богов они чужды. Приведем соответствующую цитату: «и как зверю не

⁴² Напомним известную мысль Аристотеля из «Политики» о том, что человек политическое животное и что вне общества, т.е. вне политического общения с себе подобными может существовать или зверь или бог.

свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но [у него] есть нечто, ценимое выше добродетели, а у [зверя] — некий род [нрава], отличный от порочности» (там же, 1145 а 25). В **«Большой этике»** Аристотель заявляет, что у бога нет и не может быть добродетели в привычном для человека понимании, поскольку не добродетелью определяется достоинство бога, «потому что в таком случае добродетель будет выше бога» (БЭ, 1200 b, 15), но выше бога ничего быть не может. Итак, боги не обладают привычными для человека добродетелями, им присуще нечто более ценное, превышающее то, что может доступно людям.

Аристотель отмечает, что цель, которую мы преследуем саму по себе, более совершенна чем та, которой добиваются для чего-то другого, т.е. высшая, божественная цель никогда не может служить орудием, средством: «безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда саму по себе и никогда как средство» (НЭ, 1097 а 40). В этической сфере такой целью, как утверждает Аристотель, является обретение счастья, а все остальное (в том числе удовольствия и добродетели) служит средством к достижению счастья. Стагирит отмечает, что счастье относится к «вещам [высоко] ценным и совершенным». Далее он утверждает, что счастье вполне справедливо называется началом, поскольку «[счастье] — это начало в том смысле, что все [мы] ради него делаем всё остальное, а [такое] начало и причину благ мы полагаем чем-то ценным и божественным» (НЭ, 1102 а 1). Божественным здесь Аристотель называет счастье как наиболее ценное для людей, некий идеал, а также как то, что должно быть свойственно богам.

В другом фрагменте **«Никомаховой этики»** Аристотель также подчёркивает, что «счастье ... всё-таки относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное» (НЭ, 1099 b, 15). Понятие «божественное» сближается, таким образом, у Стагирита со словами «блаженный», «счастливый», которые предстают в качестве неотъемлемых качеств, атрибутов бога. Кроме того, Аристотель утверждает в данном фрагменте, что счастье и соответственно приближение к божественному должно быть результатом совершенствования на пути добродетели, отстранения от всех пороков и крайностей в поведении.

Рассмотрение Стагиритом счастья как этической категории также тесно связывается с его представлениями о жизни, которую ведут вечно обладающие счастьем боги, а также с рядом других вопросов, относящихся к проблематике взаимоотношения богов и людей. Для Аристотеля несомненно, что боги являются блаженными и счастливыми постоянно на протяжении всей вечности. Приблизиться к ним в блаженстве могут лишь наиболее божественные мужи. Он подчеркивает, что счастье не удостоивается похвал, какими наделяют прочие добродетели, тем самым признавая его особый статус: «Никто ведь не хвалит счастье так, как правосудие,

но, видя в нем нечто более божественное и лучшее, почитают его блаженством». Божество и высшее благо, с которыми соотносится всё остальное, должны быть выделены в нечто особое и находиться «выше похвал» (НЭ, 1101 b 25–30).

Аристотель в «Никомаховой этике» определяет счастье как «некую деятельность души в полноте добродетели» (там же, 1102 а 5). Соответственно, состояние счастья предполагает наличие всех добродетелей в самом полном их выражении. Недобродетельный человек не может быть признан счастливым, равно как и животные. Строго говоря, и для человека счастье вполне не достижимо, а является уделом богов, человек может лишь приблизиться к этому состоянию, развивая в себе добродетели.

Обратим также внимание на то, что Аристотель определяет добродетель как некоторую деятельность души, а отнюдь не состояние полного покоя и бездействия. Быть счастливым — значит жить и действовать, и такая деятельность будет доставлять добродетельным людям удовольствие (НЭ, 1169 b 30). О счастье в сочинениях Аристотеля говорится как о высшей, особой деятельности созерцательной по своему характеру. Никакого противоречия между созерцательностью и самим понятием деятельности греческий мыслитель не видит; для него это вполне естественное и единственно возможное понимание высшего вида деятельности, присущей богу. Для людей блаженная жизнь, которую ведут боги, т.е. счастье, возможна лишь «настолько, насколько присутствует в ней некое подобие такой деятельности» (НЭ, 1178 b 25). Остальные же живые существа, поскольку они никак не причастны разумному созерцанию, не могут быть счастливы вообще (как мы уже замечали, простое чувственное удовольствие, доступное животным, не может считаться благом и вести к счастью).

Одним из затрагиваемых Аристотелем в этических сочинениях вопросов, относящихся к взаимоотношениям богов и людей, может считаться вопрос о том, дается ли людям счастье богами или человек может самостоятельно достичь его. Формулировка этого вопроса в «Никомаховой этике» звучит следующим образом: «Есть ли счастье результат обучения, приучения или ещё какого-то упражнения, дается ли оно как некая божественная доля или оно случайно?». В пользу тезиса о том, что счастье является даром богов избранным людям, приводится утверждение, что если вообще боги что-либо могут дарить людям, то счастье было бы наилучшим и наиболее достойным богов из всех возможных даров людям. Окончательного решения этого вопроса Аристотель не предлагает.

Несомненно, некоторые блага боги могут посылать людям, но Аристотеля смущает то, что часто случайная удача и некое подобие счастья могут выпадать и порочным людям. Однако боги не могут заботиться о недобродетельных людях. Кроме того, удача часто оказывается случайной, а все случайное недостойно богов и не может быть прочным: «Если мы допустим, что бог распределяет случайно, то признаем его дурным или

несправедливым судьей. А такое богу не подобает. ... С другой стороны, ни заботу, ни благоволение бога нельзя принять за счастливую случайность, потому что она выпадает и дурным, а печься о дурных не свойственно богу» (БЭ, 1207 а 10–15).

Счастье, т.е. по сути приближение к уровню существования богов, будет своеобразной наградой человеку, ведущему добродетельную жизнь. Жизнь полностью счастливого, блаженного человека будет уже намного выше того, чего может достичь большинство людей, и вообще выше человеческой жизни. Аристотель утверждает, что достигнув такого состояния, человек «будет жить не в силу того, что он человек, а потому что в нём присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью». Такой божественной частью в человеке⁴³, согласно Стагириту, выступает разум, поэтому и жизнь, подчиненная уму, объявляется сродни божественной (НЭ, 1177 б, 25–30).

Аристотель соглашается с Сократом и Платоном в том, что все люди, какие бы далекие от этических норм они действия ни совершали, стремятся к благу для себя, т.е. желают приблизиться к тому божественному идеалу, который они себе представляют. Соответственно, приписывание богам несдержанности и порочности оправдывает безнравственное поведение людей. Поэтому необходимо приводить людей к правильному учению о богах, без которого почти невозможно заставить их вести добродетельно. Это выступает одной из задач, решение которых выполняет учение Аристотеля о божественном.

Существование разумного божественного первоначала, его образ жизни объявляется Аристотелем идеалом, к которому должен стремиться человек. В лучшие моменты своей жизни разумный человек лишь приближается к тому блаженному состоянию, которым постоянно обладает божество. Аристотель рассуждает об этом так: «Если же богу всегда хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно ещё большего удивления. И именно так пребывает он» (Метаф. 1072 б 25). Жизнь бога будет заключаться исключительно в деятельности ума; и сама деятельность бога «какова она сама по себе, «есть самая лучшая и вечная жизнь», к которой должен стремиться приобщиться добродетельный и разумный человек. Предпочтительным Стагирит объявляет то, что присуще высшему началу и «более чтимому», сразу же замечая при

⁴³ «Ум ... начальствует и ведёт и имеет понятие о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли сам божественным, то ли самой божественной частью в нас, — во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершённым], счастьем» (НЭ, 1177 а 15). Из этого фрагмента видно, что Аристотель считал состояние счастья исключительно результатом полной деятельности ума как божественного начала, имеющегося у каждого человека.

этом, что «присущее богу предпочтительнее присущего человеку», равно как и присущее душе предпочтительнее присущего только телу (Тописка, III, 116 b 15)⁴⁴. Это задает человеку некий идеал, к которому следует стремиться, т.е. он должен стараться приобщаться к чертам, которыми наделено божество.

Среди черт жизни божества, к которым будет тяготеть добродетельный мудрец, следует отметить в первую очередь самодовление и вечное сохранение (Метаф. 1091 b 15). Присущее богу самодовление (*автаркия*), самодостаточность дает ему свободу и самостоятельность. Бог не зависит ни от чего и ни в чем не нуждается вследствие совершенства своей природы. Иллюстрируя несовпадение понятий благоприятного времени и времени нужды, Аристотель отмечает в «Первой аналитике», что «для бога благоприятное время существует, но для него не существует времени нужды, так как для бога нет ничего приносящего выгоду» (48 b 35). Космические тела, которые, как мы показали выше, признаются Аристотелем живыми и божественными, также обладают качествами, обеспечивающими им блаженную самодовлеющую жизнь, которая и должна быть свойственной богам. «Жизнь» небесных светил протекает в эфире вне пространства и времени, что гарантирует свободу космических тел от разрушения и вообще губительных изменений (чего лишены обитатели «подлунного» мира). В трактате «О небе» Стагирит, пишет о небесных телах: «...ни одна из [вещей], расположенных над самой внешней орбитой, не знает никаких изменений, но, неизменные и не подверженные воздействиям, они проводят целый век в обладании самой счастливой и предельно самодовлеющей жизнью» (О небе; 279 a 20). Вслед за этим (мы уже упоминали об этом выше) Аристотель рассуждает о правильности того, что древние словно «по божественному наитию» обозначили словом «век» («айон») срок существования любого живого существа. (там же, 279 a, 30).

Заметим, что здесь, как и в других фрагментах, Аристотель показывает, что непрерывное действие, осуществляемое богом в постоянном размышлении, не имеет какой-либо практической цели или выгоды в человеческом смысле. Это опять-таки связано с тем, что бог не может ни в чем нуждаться, поэтому у него не может быть и выгоды. Кстати, автаркией бога объясняется и невозможность нанести какой-либо ущерб или вред богу (или шире — преднамеренно поступать несправедливо по отношению к богу). Сам Аристотель полагал, что нельзя поступать несправедли-

⁴⁴ Здесь же Аристотель отмечает, что «собственное для бога лучше того, что есть собственное для человека» (Тописка, III, 116 b 15). Далее он, приводя в пример сходство и различие людей и богов, указывает в логическом контексте, что различать богов и людей следует не по тому, в чём они сходны (разум), а по тому, в чём они отличаются друг от друга, т.е. по собственным свойствам каждого из них. В качестве собственного, присущего богу всегда, т.е. сущностного начала, Аристотель называет то, что бог является бессмертным существом (Тописка, V, 128 b, 20).

во по отношению к богу именно вследствие невозможности нанести ему вред (Тописка, б, 39). Очевидно, Стагирит приближался к распространившейся уже в эпоху патристики мысли, что свершающий что-либо во вред Богу вредит не Богу, а наносит вред своей собственной душе, добровольно отрекаясь от источника истинного блага⁴⁵. Аристотель считал, что спорить с богами глупо и недостойно разумного и добродетельного человека. Это признак неразумной, чрезмерной привязанности к чему-либо и соответственно, склонности к порочности. В качестве примера пагубности данной склонности Аристотель приводит пример мифической Ниобы, чрезмерно гордящейся своими детьми и бросившей в этой связи вызов богам, за что она и была наказана небожителями гибелью всех своих отпрысков (НЭ, 1148 а, 30).

Вечное же сохранение в качестве неперменного блага присуще богу, человек также стремится продлить свое существование, но для него реализация вечного бытия возможна только в сфере разума, но не в сфере телесного существования.

Одним из вопросов, относящихся к этической стороне размышлений Аристотеля о божественном, можно считать вопрос о том, обладает ли божество способностью к дурным поступкам и свершает ли оно их. О последнем можно заявить однозначно отрицательно: бог никогда не свершает порочных поступков, — но однако он, по утверждению Стагирита, потенциально способен их свершать, однако актуально никогда этого не делает. Он отмечает: «и бог и честный человек способны делать нехорошее, однако они не таковы» (Тописка, IV, 126 а, 35). Аристотель обосновывает свое утверждение о потенциальной возможности для бога свершения дурного поступка тем, что желательно иметь вообще все способности, но реализовывать из их числа только лучшие: «Всякая способность желательна, ибо даже способность к плохому желательна; поэтому мы и говорим, что и бог и человек обладают ею, а именно, что они способны делать нехорошее» (там же). И вообще, способность к чему-либо еще не есть предмет порицания, главное — не реализовывать её в дурных поступках, что богу присуще всегда, а человек же может достичь этого путем подчинения своего поведения этическим разумным принципам.

Весь образ жизни богов должен стать идеалом для людей. Все свое существование боги посвящают размышлению, в этом и заключается вся их деятельность. Однако эта деятельность совершенна и приводит подвластное им мироздание в почти столь же совершенный порядок. Само небо

⁴⁵ Но если рассматривать несправедливость как отсутствие воздаяния должного, тогда, скорее всего, несправедливость в отношении бога можно было бы признать возможной в случае, если бога принижают или приписывают ему свойства, которые он не имеет (несправедливость путём неоправданного приписывания каких-либо более совершенных свойств или качеств, как это возможно применительно к человеку, относительно бога бессмысленна). Опять же это было бы результатом незнания истинной сущности божества.

рассматриваемое в качестве божественного живого существа, по словам Аристотеля (повторим приводимую ранее нами цитату), «не испытывает никаких тягот, которым подвержены смертные [существа], и сверх того — свободно от труда, так как не требует никакого насильственного принуждения, которое, препятствуя, сдерживало бы его...; ведь всякое существо, испытывающее подобное принуждение, обременено трудом — тем большим, чем оно долговечнее, — и потому непричастно состоянию высшего совершенства» (О небе; 284 а, 10–15).

Из приведенного фрагмента явно заметно характерное для всей Античности пренебрежительное отношение к физическому труду как неблагородному, рабскому занятию, которого следует избегать. Труд как любое приложение физических усилий свидетельствует о несовершенстве существа, которое эти усилия вынуждено применять. Совершенное божественное существо не должно ничто ограничивать, ему нет в силу своего совершенства никакой необходимости что-либо свершать кроме интеллектуальной деятельности — самого высокого и благородного из всего, что может быть. Человек также должен стремиться в максимальной степени (насколько это возможно для человека) уподобляться божественному и сторониться физического труда. Таким образом, люди, занятые физическим трудом, и рабы дальше всего отстоят от божественного идеала. Кроме того, они не обладают самодостаточностью, их деятельность обусловлена внешними целями — приказом господина или стремлением получить плату за свой труд. Напротив, люди интеллектуальных профессий в значительной степени приближаются к божественному идеалу жизни, но, конечно, вполне его не достигают.

Наиболее близким к облику богов Аристотель считает образ *величавого человека*, который обладает всевозможными добродетелями и которому за эти добродетели воздается честь⁴⁶. Величавость, по Аристотелю, — «это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придаёт им величие и не существует без них» (НЭ, 1124 а 1). Быть величавым без обладания полнотой добродетелей в наивысшей степени невозможно. Бесчестье не может коснуться поистине величавого человека, а честью, воздаваемой случайными людьми и по ничтожным поводам он будет пренебрегать. Величавому человеку будет ведома истина, в то время как большинство людей судят наугад. Продолжая характеристику величавого человека, Аристотель пишет: «Он празден и нетороплив, покуда речь не идёт о великой чести или [великом] деле; он деятелен в немногих, однако великих и славных [делах]» (НЭ, 1124 б 25). Обратим внимание на праздность, как на одну из черт, свойственных величавому человеку. Занимающийся повсе-

⁴⁶ Честь Аристотель определяет как величайшее из внешних благ (НЭ, 1123 б, 15–20). Именно её мы стараемся воздать богам как наиболее совершенным во всех отношениях существам. Величавым людям также должна воздаваться честь, разумеется, не столь полная, как богам.

дневной работой, повторим, по Аристотелю, ради куска хлеба не может считаться величавым. Во всём этом величавый вполне приблизится, насколько это вообще возможно для человека, к тому, какими являются вечно и в полной мере величественные боги.

Рассуждая уже не о величавом, но о человеке пристойном в общении и любезном, Аристотель замечает: «Человек же обходительный и свободнорождённый будет вести себя так, *словно он сам себе закон* (выделено нами. — М. Г.). Таков, стало быть, кто держится середины, любезным ли его называть или остроумным» (НЭ, 1128 а, 30–35). Человек подобного рода будет действовать только по своим правилам, самостоятельно, не подчиняясь ничему; действительно в таком случае он станет сам для себя законом, чем-то самодовлеющим. А это черты, сближающие такого человека с божеством. Кроме того, можно говорить о близости к божественному образу идеального царя в государстве. Подразумевается, что этот царь должен в высшей степени удовлетворять требованиям, предъявляемым именно к величавому и наделенному властью человеку. Аристотель отмечает: «Ведь не царь тот, кто не самодостаточен и не обладает превосходством с точки зрения всех благ; а будучи таким, он ни в чём не нуждается и, стало быть, будет ставить себе целью поддержку и помощь не для себя самого, а для подданных» (НЭ, 1160b, 5). Так же и бог, являясь абсолютно самодостаточным и превосходящим в области блага, с помощью своей деятельности реализует наилучшее устройство мироздания. В «*Политике*» Аристотель замечает, что «царь по природе должен отличаться от подданных, но быть одного с ними рода» (Полит., 1259 b, 15). Примерно такая ситуация имеется в отношениях богов и людей; боги по природе отличаются от людей, превосходя их, и поэтому могут быть уподоблены правителям, царям мироздания⁴⁷.

В «*Никомаховой этике*» Аристотель прямо отмечает: «Кто проявляет себя в деятельности ума и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам» (НЭ, 1179 а, 20–25). Это лица, занятые исключительно в интеллектуальной сфере и тем самым превосходящие прочих. Если бы боги, согласно распространенному мнению о них (хотя Аристотель его и не придерживается), уделяли бы какое-то внимание человеческим делам, то, несомненно, покровительствовали бы людям, выше всего ценящим родственное самим богам, т.е. ум и вследствие этого поступающим правильно и прекрасно. Боги в этом случае воздавали бы благом тем, кто чтит божественную интеллектуальную стихию (своеобразную «ноосферу», используя выражение из современной нам эпохи), поскольку сами наслаждаются «самым лучшим и самым для них родствен-

⁴⁷ Аристотель одобряет Гомера, называвшего Зевса «отцом людей и богов» и царем над всеми (Полит. 1259 b 15). Как известно, Аристотель разделял патриархальную теорию происхождения государственной власти из власти отца над сыновьями и мужа над женой. Боги — родители всего существующего и одновременно правители над всем.

ным (а это, видимо, ум)» (там же). Учитывая всё это, можно сказать, что в наибольшей степени любезен богам будет истинный мудрец-философ, в котором и будет воплощаться собственно божественное начало. Также, как мы выяснили выше, приближаться к божественному идеалу могут мудрые и справедливые государственные деятели, правители, возможно, жрецы. Итак, ясно, кто из мира человеческого общества может, по Аристотелю, ближе всего напоминать божественный идеал.

Кроме того, Аристотель в трактате «О небе», размышляет о соотношении прилагаемых усилий и эффективности их результатов. Божественные небесные тела, которые, напомним, представляются Стагириту живыми, также производят действие, оказывающееся по своим результатам самым совершенным. Наиболее совершенное существо обладает благом, не прилагая для этого никаких усилий, не производя никакого физического действия, добиваясь всего лишь усилием разума, направленного на самого себя. Ближайшее же к совершенному существу «[достигает блага] посредством немногих или одного действия, а существа более удалённые [от него] — посредством более многочисленных действий» (О небе, 292 а, 20). Далее Аристотель отмечает, что существо, «находящееся в состоянии наивысшего возможного совершенства, отнюдь не нуждается в деятельности, поскольку оно само есть цель» (там же, 292 b, 5), а следовательно, самодостаточно, ни в чём не нуждается и свободно.

Аристотель, как мы уже замечали, утверждал, что боги находятся выше добродетелей, поэтому приписывание им ценимых людьми добродетелей несостоятельно. Это приведет к антропоморфизации образа богов, что только отдалит от правильного их понимания. Действительно, атрибутирование богам человеческих добродетелей, даже в высшем их проявлении приводит к нелепостям. В человеческом мире (в частности в полисе) добродетели проявляются в повседневной деятельности и общении людей между собой чаще всего по поводу удовлетворения повседневных нужд. Но в применении к богам это будет выглядеть абсурдно.

В «Никомаховой этике» Аристотель иронически размышляет по этому поводу. Приведем данную цитату. «Какие же поступки нужно им (т.е. богам. — М. Г.) приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах? Тогда, может быть, представить их мужественными, стойкими в опасностях и идущими на риск, потому что это прекрасно? А может быть, щедрыми? Однако кому станут они давать? Да и нелепо, если у них будет монета или что-то в этом роде. А благоразумные поступки, в чём бы они могли состоять? Разве не унизительна для богов похвала за то, что у них нет дурных влечений? Если перебрать всё, то обнаружится, что всё ничтожно и недостойно богов. И тем не менее все представляют себе богов живыми, а значит и деятельными. Не спят же они в самом деле, словно Эндимион?» (НЭ, 1178b 10–20).

Любая привычная в человеческом мире, даже очень ценящаяся людьми деятельность богам свойственна быть не может и ведет к принижению божественного величия. Тем самым Аристотель наносит ещё один удар по античной мифологии, в которой боги изображались совершающими поступки по аналогии с действиями человека. Даже абсолютно добродетельные и справедливые, в высшей степени похвальные среди людей поступки не могут быть приписаны богам. Любое соотнесение богов с людьми кажется Аристотелю недопустимым: «боги ведь кажутся смешными, если их соотносят с нами» (НЭ, 1101 b 20). Боги и герои, как пишет Аристотель в «Политике» (1332 b, 15) превосходят обычных людей «прежде всего своими телесными свойствами, а затем и духовными».

Но чем же тогда занят бог? Ведь он не может пребывать в полной бездеятельности, это было бы вовсе его недостойно. В «Большой этике» (БЭ, 1212 b 35–1213 a 10). Аристотель приводит следующее рассуждение, впрочем, несколько дистанцируясь от него и не соглашаясь вполне с ним. Бог будет что-то созерцать, «поскольку такое занятие самое прекрасное и наиболее свойственное ему». Однако что будет созерцать бог? Если он станет созерцать нечто отличное от самого себя, это опять же будет его недостойно, но он не может созерцать и что-то лучшее себя, поскольку такового не имеется. Остается лишь вывод о том, что бог должен созерцать исключительно сам себя. Однако и здесь необходимо отказаться от всяких аналогий с человеком («ведь даже человека, который сам себя разглядывает, мы упрекаем в тупости»). Однако практикуемое богом самосозерцание будет не просто пассивным и бессмысленным разглядыванием самого себя, но прежде всего обращенной на себя интеллектуальной деятельностью, благодаря которой наилучшим образом устраивается весь космос.

Остается лишь один вид деятельности, который может быть свойственен богам и не противоречить их величию. Это созерцательная деятельность, осуществляемая умом. Только такая деятельность присуща вечно блаженным и счастливым богам. Аристотель пишет: «Следовательно, деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и, таким образом, из человеческих деятельностей та, что более всего родственна этой, приносит самое большое счастье» (там же, 1178b 20). Таким образом, единственная деятельность, объединяющая человека и бога — мышление, обусловленное разумной природой бога и наличием разума у человека. Вся деятельность перипатетического бога будет состоять исключительно в мышлении и разумном, интеллектуальном созерцании, которое однако, и создает своей силой весь мир и управляет им, направляя все процессы к благой цели. В конечном итоге обусловленная исключительно совершенством бога его внутренняя деятельность (мышление) становится внешней.

Действительно, бог способен в отличие от человека только к одной, но самой совершенной деятельности. В этом Аристотель видит преимуще-

щество бога над человеком. (Конечно, это его воззрение вполне может вызвать неприятие у многих, полагающих, что многообразие видов деятельности, практикуемых человеком, является его достоинством.) Стагирит же объясняет многообразие человеческой деятельности составным, несовершенным естеством человека, тогда как бог прост, целен и ему присущ лишь один вид деятельности. В конце VII книги «Никомаховой этики» он пишет: «Если естество просто, наивысшее удовольствие всегда доставит одно и то же действие. Поэтому бог всегда наслаждается одним и простым удовольствием» (НЭ, 1154 b, 25). Отметим здесь важный этический аспект: для бога единственная для него возможная деятельность совпадает с наивысшим наслаждением, в то время как для человека деятельность очень часто сопряжена с приложением усилий, дискомфортом и страданиями. Интеллектуальная деятельность человека, являясь наиболее божественной, менее всего приводит при своем осуществлении к страданию и, наоборот, доставляет наибольшее удовольствие.

Кроме того, бог не может претерпевать никакого изменения («Для богов, во всяком случае, [изменчивость], видимо, совершенно исключена» (НЭ, 1134 b, 25), — замечает Аристотель.) Поэтому перемена вида деятельности, наряду с любым другим изменением для него невозможна. Аристотель доказывает, что деятельность возможна не только для изменчивого, но и для неизменного (что далеко не является очевидным), причем удовольствие в такой неизменной деятельности возможно скорее, чем в движении.

Важной проблемой, относящейся к интересующей нас сфере воззрений Аристотеля, может считаться вопрос о сути и формах взаимоотношений людей и богов. Боги должны выступать для людей в качестве этических идеалов, к которым следует по мере сил стремиться. Только практикуя созерцательно-интеллектуальную деятельность, которой всегда придерживаются боги, и ведя добродетельно-разумный образ жизни, связанный с почитанием богов и соблюдением установленных в полисе ритуалов, избранные могут приблизиться к уровню вечно счастливых и блаженных богов.

Богам следует поклоняться как в рамках официально установленного полисного культа, так и почитая их собственно философскими средствами с помощью размышления и попыток постижения божественной сущности. Размышляя о богах в соответствии с законами мышления, мы погружаемся собственно в интеллектуальную божественную стихию и приобщаемся к миру божественного. Поэтому Аристотель приветствует подобные размышления о богах. Самым неразумным было бы отрицать бытие богов, пытаться бороться с богами, таить на них обиду. Человек, который не боится богов и пытается бороться с ними, будет уже не бесстрашным, а просто безумным (НЭ, 1185 b 20). В конечном итоге все эти отклонения от благоразумной нормы в отношении к богам являются результатом незнания сути мироздания и истинной природы богов, пагубными неразумными крайностями в поведении.

Однако и с осуществлением похвал богам, как этого требует официальный религиозный ритуал и учения некоторых философских школ, далеко не все обстоит беспроблемно. Любая похвала, как считает Аристотель, предполагает соотнесение объекта восхваления с чем-либо. Но с чем позволительно соотносить богов? Ни с чем из существующего (здесь можно увидеть зарождение апофатических идей у Стагирита, которые он подробно однако не развивает). Выше уже отмечалось, что даже соотнесение богов с людьми недопустимо и выставляет небожителей смешными. Поэтому соотнести богов ни с чем невозможно. К тому же, при вознесении похвалы богам следует освободиться от всех утилитарных мыслей и стремлений. Нельзя восхвалять богов за те блага, которые они дают людям. Ведь тогда получается, что боги окажутся средством для получения нами благ, боги же никогда не должны быть средством, оставаясь всегда целью.

Аристотель отмечает, что наилучшим вещам, а боги и их качества являются таковыми, «пристала не похвала, но нечто большее и лучшее». Богов мы признаем блаженными и счастливыми, но не достойными похвал, поскольку они стоят выше всякой похвалы и обладают чем-то, что выше всякой добродетели, за которую можно было бы человеку воздать похвалу. Аристотель соглашается с мнением философа Евдокса, также утверждавшего, что божество и высшее благо находятся выше всяких похвал (1101 b 25–30).

Почитание богов сопоставляется Аристотелем с почётом, который дети должны оказывать своим родителям. Ведь и тем и другим мы обязаны своим существованием и жизнью. Причем, Аристотель вполне справедливо замечает, что сколь бы большие и величественные почести мы ни воздавали как богам, так и своим родителям, они в любом случае будут недостаточны, поскольку наша благодарность им должна быть безграничной. В почестях оказываемых богам и родителям полное воздаяние по заслугам окажется невозможным, «ибо никто, пожалуй, никогда не воздаст им достойную честь» (НЭ, 1163 b, 15). В другом месте «Никомаховой этики» он отмечает, что «и почёт родителям [положен], словно богам, но не всякий» (там же, 1165 a, 25).

Разумеется, заслуживает всяческого внимания понимание Аристотелем аналогии между родителями и богами как чем-то порождающим. Боги должны рассматриваться как родители всего сущего, в том числе и каждого человека, а отец и мать должны почитаться если не наравне с богами, то всё же теми почестями, которые приближались бы к божественным⁴⁸. Даже

⁴⁸ Аристотель отмечает, что подобные отношения могут существовать также между учениками и учителями, наставниками в мудрости и добродетели, «ибо здесь стоимость не измеряется в деньгах да и равновеликого воздаяния, пожалуй, не существует, однако, быть может, в этом случае достаточно того, что посильно, точно так, как и в отношении к богам и родителям» (НЭ, 1164 b, 1–5). Наставники философии, таким образом, ставятся в один ряд с богами и родителями, поскольку наделяют своих воспитанников благами, от которых зависит не просто жизнь, но жизнь правильная и добродетельная.

если и невозможно воздать им (и родителям и богам) вполне достойные почести, «но кто посылно чтит их, считается добрым человеком» (там же) и должен служить образцом для подражания. Итак, равносильного воздаяния богам человек свершить не может, однако он должен в полную меру своих сил стараться отблагодарить богов. Таков вполне приемлемый для большинства людей идеал поведения человека относительно богов, который выдвигается Аристотелем.

Интересен также рассматриваемый Стагиритом вопрос о возможности дружбы между богами и людьми. Разумеется, здесь имеются в виду исключительно добродетельные люди, порочные же могут вызвать только гнев богов. Однако даже между богами и добродетельными людьми дружба, как считает Аристотель, невозможна. Дружба может существовать только между равными или между теми людьми, у которых нет больших различий по социальному статусу, добродетельности, разумности. Однако боги, имея во всем добродетельном превосходство перед людьми, намного возвышаются над ними, что кладет непреодолимую пропасть между людьми и богами. Аристотель пишет: «при слишком большом отстоянии одного от другого, например, человека от божества, дружба уже невозможна» (НЭ, 1159 а, 5). Уже сам выбранный Аристотелем пример напрямую показывает, что он не считает осуществимой подобную дружбу. Не может быть дружбы человека как с богами, так и с неодушевленными предметами из-за резкой разницы между человеком и этими объектами (разумеется, в разных отношениях). Не без доли иронии Аристотель размышляет о наивности тех, кто настолько любит своего друга и желает ему блага, что хочет, чтобы он стал богом. Ведь если подобное желание исполнится, и друг действительно станет богом, дружба с ним станет невозможной. Стоит ли в безрассудстве пылкой дружбы желать этого (НЭ, 1159 а, 5)?

Дружба возможна, как считает Аристотель, там, где может существовать ответная любовь, а «дружба с богом не допускает ни ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви. Ведь нелепо услышать от кого-то, что он «дружит с Зевсом»» (НЭ, 1208 b, 30). Так же нелепо ждать ответной любви и от неодушевленного объекта. Из сказанного можно вывести, что Аристотель, очевидно, представлял себе богов не движимыми никакими эмоциями и не способными на чувства любви и благоволения к человеку, искренне их любящего и почитающего. Благочестивому верующему в богов нельзя надеяться на то, что боги заметят его усердие и отблагодарят его. Очевидно, боги будут погружены исключительно в интеллектуальное самосозерцание и просто не смогут обратить внимание на стремления верующего завязать особые отношения с небожителями. Однако подобные стремления со стороны человека ни в коей мере не напрасны, они будут содействовать его совершенствованию, развитию в нём лучших качеств, которые, как верят люди, присущи богам. По мнению Аристотеля, люди должны проявлять дружественность к богам без надежды на ответ с их

стороны, и это чувство даже без участия самих богов поможет стремиться к божественному идеалу обладания благом и превосходства. Не случайно он замечает: «Дружественность ... людей к богам существует как друженность к благу и превосходству» (НЭ, 1162 а, 5). То же самое стремление, напомним, проявляется, согласно Стагириту, и в отношении детей к родителям.

При решении Аристотелем вопроса о возможности дружбы между людьми и богами опять же замечается чёткая линия на деантропоморфизацию образа богов. Аристотель отказывается от аналогии между потребностями человека и тем, что свойственно богу. Человек, даже приближающийся к счастью и блаженству всё равно будет нуждаться в друзьях и не сможет жить в полном одиночестве. Скорее, наоборот, такой человек будет испытывать потребность в том, чтобы жить с кем-то вместе, благоприятствовать кому-то. Аристотель приходит к выводу, что поскольку счастье для человека не осуществимо без дружбы, то даже близкий к эвдемоническому идеалу человек, будет нуждаться в друзьях и обществе. Но к богам это не относится, аналогии здесь неуместны. Как мы уже заметили ранее, Аристотель выступает против любых уподоблений образа существования богов человеческому.

Аристотель говорит о невозможности дружбы между человеком и богом ещё и потому, что отказывает богам в способности ответной любви к человеку. Бог может направлять силу своего мышления только на себя, поэтому не сможет заметить и испытать друженственное чувство к человеку. Тем более, они не смогут испытывать чувство любви к тому, что намного ниже их по совершенству. Заметим, какой здесь разительный контраст с христианским Богом, любящим каждого человека в отдельности, даже закоренелого грешника, и всё человечество в целом. Не это ли во многом и обеспечило победу христианства не только над собственно язычеством, но и над утонченными философско-теологическими построениями, в том числе и перипатетическими.

Обрядовой и культовой стороны религиозности Аристотель в своих сочинениях почти не касается. Видимо, она кажется ему не очень значительной для философского обсуждения. Ещё раз подчеркнём, что не выступая против установленных государством полисных культов, Аристотель не считал их истинным проявлением религиозности, а скорее просто действенным средством сплочения граждан государства вокруг единой системы ценностей. Главным достойным проявлением настоящей религиозности Аристотель, видимо, считал следование уму в своих поступках, размышления о самом божественном уме. Все остальное в религиозном культе, очевидно, представлялось ему второстепенным.

Как и его предшественники, Сократ и Платон, Аристотель считал важным, чтобы люди молили богов об истинных благах, дабы ненароком в своем ослеплении не пожелать ведущего к гибели. Естественно, это

должно быть результатом знания того, что в действительности есть благо и божество, поскольку они между собой тесно связаны. В «Никомаховой этике» Аристотель сетует: «[Тем не менее] люди молят о таких благах и ищут их, [чего делать] не должно» (НЭ, 1129 b, 5). Аристотель говорит здесь о благах (удача и успех), которые, взятые безотносительно, всегда являются благами, но будучи примененными к конкретному человеку, перестают быть благами и обращаются во зло. Люди же в своем неразумии продолжают молить о них. Упоминания о других формах религиозного культа (таинства, почитание умерших и пр.) лишь эпизодически встречаются в сочинениях Аристотеля. Чувствуется, что они в общем мировоззрении Стагирита не занимали значительного места, будучи почти полностью вытесненными философской формой постижения мироздания.

Остаётся ещё сказать о том, что думал Аристотель о месте религии в полисе и вообще в социальной жизни человека. Сразу же можно обозначить резкое различие между Платоном и Аристотелем. Если у Платона в его проектах совершенного полиса в «Государстве» и особенно в «Законах» содержится чрезвычайно подробная регламентация всех сторон религиозной жизни в полисе, то ничего подобного у Аристотеля мы не встретим. Он ни в какой момент исследования государства в «Политике» и «Афинской политике» не делает сколько-нибудь резкий акцент на размышлениях о месте религии в государственном устройстве, об устройстве храмов, жертвоприношений и пр. Скорее всего, это не представляло для него интереса в философском плане.

Аристотель принимает большую часть существующих по традиции и дошедших из глубины веков религиозных установлений в полисе, они нужны, поскольку содействуют сплочению граждан полиса и напоминают о божественном начале, пусть даже и не вполне адекватно с точки зрения проникшего в тайны мироздания философа. Но ведь эти установления существуют для далекого от философии большинства, и выполняют роль фактора, содействующего знакомству с божественным и должному воспитанию души. Государство должно в значительной степени вмешиваться в религиозную жизнь, оказывая содействие установленным культам, выделяя деньги на строительство храмов и проведение наиболее значимых священных церемоний. Еще раз подчеркнем, что сведения об этом даны у Аристотеля мимоходом, без той детальной конкретизации, которую мы находим у Платона.

В числе первоочередных задач государства Аристотель называет под пятым номером «попечение о религиозном культе, т.е. то, что называется жречеством» (Полит. 1328 b, 10). Наличие жречества в полисе и правильное осуществление им, а вслед за ним и всеми гражданами, религиозных обрядов представляется Аристотелю необходимым для нормального функционирования государства. Впрочем, Аристотель подчёркивает, что жрецов не следует считать обычными государственными должностными

лицами, занимающими свои должности путём избрания или по жребию (Полит., 1299 а, 15). В «**Политике**» содержатся краткие рекомендации Стагирита по вопросу о том, как должна быть организована деятельность жречества в государстве.

Жрецы должны происходить не из низших слоев общества. «Нельзя ставить жрецом ни землепашца, ни ремесленника», — считает Аристотель, поскольку они как занятые физическим трудом не являются полноправными гражданами полиса⁴⁹, а «воздавать почести божествам приличествует гражданам». Жрецами должны становиться уже достигшие пожилого возраста воины или участвующие в управлении полисом «совещающиеся». Этих людей, поскольку им с возрастом становится трудно исполнять прежние обязанности, назначают на жреческие должности, чтобы дать им отдохновение от трудов и одновременно обеспечить занятие этих должностей опытными и достойными людьми (Полит. 1329 а 30–35).

Расходы на отправление религиозного культа должны быть одной из статей государственного бюджета. Некоторая часть земель, находящихся в собственности полиса, должна быть выделена под святилища и строительство храмов или покрывать расходы на устройство религиозных и спланированных населением церемоний (сисситий и пр.). Во II книге «**Политики**» Аристотель в целом сочувственно разбирает проект некоего милетца Гипподама, согласно которому вся земельная территория полиса делится на 3 части; одна из них, так наз. «священная», «с доходов которой должен отправляться установленный религиозный культ» (Полит. 1267 b, 35). Для Аристотеля подобное предложение вполне приемлемо. Также он упоминает лакедемонские (спартанские) установления о том, что часть собираемых налогов идет на дела культа и организацию государственных церемоний, имеющих и религиозное значение (там же, 1272 а, 20). Вообще же расходы на священные церемонии и осуществление религиозного культа Аристотель считает почётными. В «**Никомаховой этике**» он пишет: «Среди затрат есть такие, которые мы считаем почётными, например затраты на [почитание] богов, посвященные дары, постройки и жертвоприношения, так же как и всё вообще связанное с божеством» (НЭ, 1122 b, 20). Оптимальный размер трат на религиозные (равно как и общественные) церемонии в личностном плане определяется причастностью души великолепию как особой добродетели, средней между мелочностью и излишней безвкусной пышностью.

В обязанности жрецов должны входить и осуществляться в том числе и на государственный счёт охрана существующих храмов и священных

⁴⁹ Во многих полисах, в том числе в демократических Афинах, ремесленники и земледельцы являлись полноправными гражданами. Однако Аристотель выражает пожелание, чтобы землепашцы были рабами (Полит. 1330 а, 25). Соответственно он и отказывает земледельцам и ремесленникам в праве занимать почётные жреческие должности.

зданий, восстановление тех из них, которые приходят в ветхость и строительство новых, а также «забота обо всём остальном, что служит для поддержания религиозного культа» (Полит. 1322 b, 20). Аристотель замечает, что в некоторых государствах (как правило, небольших) осуществление жреческих обязанностей и руководство священными церемониями может осуществляться специально назначенным для этого одним человеком. В более или менее крупных полисах, как отмечает Стагирит, существуют отдельные должности для руководства различными религиозными церемониями. Он перечисляет ряд должностей, отличных от собственно жреческого статуса: *зиеропеи* (наблюдатели за жертвоприношениями и хранители храмового имущества), *наофилаки* (стражи при храмах), казначеи священных сумм и пр. Кроме того, Аристотель в отдельную группу выделяет лиц, которым поручается совершение жертвоприношений и прочих обрядов, оставленных вне ведома жрецов. Такие жертвоприношения, производимые в разных полисах архонтами, царями или пританами, осуществляются на специальном «государственном очаге» (Полит. 1322 b, 25). Таким образом, можно заметить, что Аристотель выступает против монополии жрецов на осуществление священных церемоний и вообще не считает жречество какой-либо исключительной и наделенной значительными привилегиями социальной группой в полисе. Впрочем, в другом месте «**Политики**» он называет жрецов наравне с должностными лицами «стоящими во главе государства» (там же, 1331 b, 5).

В некоторых отношениях предвосхищая Макиавелли, Аристотель замечает, что правитель (речь идёт о тиранах) для укрепления своего авторитета должен демонстрировать показное благочестие и не допускать пренебрежения религиозными обрядами и почитанием богов, пусть даже делая это неискренно. Аристотель полагает, что тиран должен делать вид, что правит не собственно как тиран, а лишь как опекун государства. Одним из проявлений этого и будет показное благочестие тирана. Ему следует, как считает Стагирит, «постоянно показывать особенное рвение ко всему касающемуся религиозного культа». Благочестие правителя будет смягчать отношение подданных к нему: «если подданные считают правителя человеком богобоязненным и усердным в делах культа, они менее будут опасаться потерпеть от него что-либо незаконное и реже станут злоумышлять против него, так как он имеет союзниками богов» (Полит. 1314 b, 35–1315 a, 1). Таким образом, считая правителя благочестивым, а соответственно нравственным и справедливым, его подданные будут надеяться (чаще всего напрасно) на его мягкосердечие и правосудность, что облегчит установление власти тирана над полисом. Кроме того, если создастся представление о том, что правитель союзник или друг богов, многие не решатся составить заговор против него или поднять восстание, поскольку получится, что они как бы злоумышляют против самих богов. Аристотель видел возможности религии в деле укрепления существующей власти и

стабильности в обществе, одобряя в целом использование подобных методов в полисе. Причем, Аристотель отмечает, что в показном благочестии правитель не должен доходить до крайности, что наоборот, подорвёт его власть и сделает смешным⁵⁰.

Уделяет внимание Аристотель и рекомендациям по расположению строящихся храмов и других культовых сооружений. Он предлагает объединять здания, предназначенные собственно для отправления религиозных церемоний, со зданиями, служащими для отправления нерелигиозных, но важных с общественной точки зрения церемоний (тех же самых сисситий). Разумеется, если отдельное положение религиозных зданий не закреплено сакральными предписаниями. По рекомендации Аристотеля, это место «должно иметь вид, соответствующий его высокому назначению, и быть более укрепленным сравнительно с соседними частями города» (Полит. 1391 а, 30). Данная рекомендация вполне оправдана, поскольку часто в храмах хранились архив полиса с важнейшими договорами а также городская казна. Считалось, что боги, покровительствующие полису, не оставят его своим благоволением и защитой, пока их храмы не захвачены противником. Учитывая всё это, важнейшие храмы полиса строились в наиболее защищенной его части — окруженном крепостными стенами Акрополе. Затем Аристотель советует в непосредственной близости от храмов устроить площадь, вокруг которой располагались бы резиденции должностных лиц и гимнасии. Храмы своей близостью должны придавать священный статус и этим учреждениям. Торговая же площадь, где разворачивается погоня за низменными благами, сопровождаемая зачастую обманом и корыстью, должна быть максимально отделена от храмов и должностных учреждений. В целом же храмовые здания, а также места почитания богов и героев должны быть распределены по всей территории государства. Впрочем, Стагирит отказывается в своей «Политике» подробно рассматривать этот вопрос, считая это «утомительно долгим», а также полагая, что «это нетрудно придумать, но труднее выполнить на деле» (Полит. 1331 b, 20). Скорее всего Аристотель считал данный вопрос второстепенным в сравнении с другими проблемами устройства полиса.

Вопрос о наказаниях за преступления, свершенные против религии (святотатство и пр.), Аристотель не разбирает, в отличие от подробно рассматривавшего этот вопрос Платона в «Законах». Никаких симпатий к нечестивцам, например, осквернявшим святилища и храмы, Аристотель, скорее всего, не испытывал. В «Никомаховой этике» он называет грабителей,

⁵⁰ Сравним приведенные выше воззрения Стагирита с высказыванием Макиавелли из его знаменитого трактата «Государь»: «Итак, государь должен бдительно следить за тем, чтобы с языка его не сорвалось слова, не исполненного пяти названных добродетелей. Пусть тем, кто видит его и слышит, он предстанет как само милосердие, верность, прямотушие, искренность и *благочестие, особенно благочестие* (курсив наш — М. Г.)». (цитируется по «Антология мировой политической мысли в 5 тт. т. 1. М. 1997, с. 257).

опустошавших святилища, «подлыми, нечестивыми и неправосудными» (НЭ, 1122а, 5). Однако о конкретных наказаниях в отношении этого преступления, равно как и других правонарушений, связанных с религией и сакральным, он не пишет. Также мы не знаем, считал ли Аристотель преступлением отказ от поклонения полисным богам и атеизм в целом. Вообще в системе личных и общественных добродетелей у Стагирита не значится благочестие как таковое, но, несомненно, нечестие, связанное с преступлениями (но не неверие само по себе), он считал пороком. Можно предположить, что Аристотель считал преступные проявления нечестия производными от общей недобродетельности и несправедливости свершающего их человека.

Государство должно следить за нравственным содержанием религиозного культа и церемоний. Аристотель понимал, что очень многое в мифах, лежащих в основе культа античных богов, чрезвычайно далеко от норм нравственности, и полагал, что необходимо их как-то ограничивать и не делать публичным, дабы не сакрализировать порочные по своей сути поступки, от восхваления которых может последовать ущерб нравам жителей полиса. Аристотель требовал, чтобы в полисе не было никаких непристойных статуй, картин и театральных представлений. Впрочем, если подобные изображения и действия допускаются культами некоторых божеств, Стагирит не решается предложить полностью их запретить, но высказывается за то, чтобы в таких церемониях могли участвовать только люди, достигшие определенного возраста, «притом и за себя, и за детей, и за жён» (Полит. 1336 b, 15). Таким образом, зрителями и участниками не совсем уместных с точки зрения нравственности обрядов станут только совершеннолетние мужчины, зрелые как по возрасту, так и по воспитанным в них правилам нравственности. Подразумевается, что они не будут в жизни свершать постыдные и осуждаемые поступки, которые приписывались в мифах богам. Впрочем, Аристотель вполне одобряет использование «правильных» и достойных мифов в деле воспитания подрастающего поколения.

Аристотель признает возможность существования в полисе неких сообществ религиозного характера, представляющих собой объединения граждан для совместного осуществления определенных культовых церемоний: обрядов, жертвоприношений. Причём, он полагает, что в первую очередь такие сообщества организуются ради удовольствия и пребывания вместе в ходе религиозных церемоний. В качестве примеров подобных сообществ Аристотель приводит объединения тиасов и эранистов, собиравшихся для почитания каких-либо богов и организации совместных, собираемых вскладчину, пиршеств участников с исполнением во время застолий религиозных обрядов. Однако Аристотель считает, что эти объединения религиозного характера должны находиться под контролем государства ради поддержания безопасности и нравственного порядка в полисе, а также поскольку все эти сообщества должны подчиняться государственному обществу, являясь его разновидностью (НЭ, 1160 а, 20). Государственные

культы и почитание официально утвержденных богов должны быть приоритетными, остальные культы могут лишь допускаться государством, если оно считает их безвредными. О религиозных таинствах или мистериях Аристотель почти не упоминает. Можно лишь сказать, что участие в них не было для Аристотеля путем к постижению высшей истины, которую можно познать только на пути философии и рационального познания.

Подытоживая всё сказанное о воззрениях Аристотеля на теологическую и религиозную проблематику, можно отметить, что они являются предельной точкой рационализации, какой достигла античная философская мысль в осмыслении этого круга тем. Аристотель последовательно апеллирует к разумному пути познания божественного, отмежевываясь от элементов мифологии, пронизывающих теологическую мысль Античности до него, прежде всего, у Платона. Нерациональные средства познания божественного, в том числе и вера, сведены у Аристотеля к минимуму, почти элиминированы. Путь к постижению бога лежит исключительно через высшую имеющуюся у человека способность — разум. Кроме того, бог оказывается, напомним, чистым и высшим, рафинированным разумом. По сути, в правильной философской религии, какой она предстаёт у Аристотеля, поклонение осуществляется именно возведенному в божественный ранг разуму.

Причём, интеллектуальное действие такого бога некоторым образом снижается, скажем даже, несколько опошляется его приземлённой функцией физического неподвижного перводвигателя, что в конечном итоге во многом сводит к минимуму возможность почитания такого бога со стороны большинства людей, далеких от философии.

По этому поводу русский философ-экзистенциалист Лев Шестов, яростно не принимавший философию и теологию Аристотеля как проявление ненавистного ему сухого и бездушного рационализма, вполне справедливо заметил, что философский бог Аристотеля, выступающий в форме вечного двигателя, именно в качестве объекта религиозного поклонения несовершенен, поскольку не отвечает потребностям людей, испытывающих необходимость в полноценном религиозном чувстве. В своей знаменитой работе «*Potestas clavium*» («Власть ключей») Шестов пишет: «И *primum movens immobile* Аристотеля, тот *primum movens*, который он называет Богом, никоим образом не заслуживает названия Бога — точнее, *primum movens* есть прямая противоположность Богу, так что если он первое начало, то нужно прямо сказать, что Бога нет. Ибо, в какие пропасти ни проваливался бы человек, в какой бы ужас и отчаяние он ни впадал, он не обратится с молитвой к неподвижному двигателю, хотя бы для него очевидно было, что этот двигатель всегда был, есть и будет. И псалмопевец никогда бы таким Богом не вдохновился бы»⁵¹.

⁵¹ Лев Шестов. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М. 1993, Наука. с. 20–21. *Primum movens immobile* (лат.) — неподвижный первый двигатель.

Отметим также предельную степень деантропоморфизации образа бога в философской теологии Аристотеля. В этом отношении мысль Стагирита далее всего отходит от традиций античной мифологии. Ни до Аристотеля, ни после ни один античный мыслитель не порывал так резко с представлениями об уподоблении богов человеку. Причём, происходило это у Аристотеля не в каком-либо открытом конфликте с предшествующей традицией, который выходил бы за пределы философской сферы и доставил бы мыслителю скандальную славу. Этого не произошло вследствие чрезвычайной осторожности и внешнего благочестия Аристотеля. Стагирит довёл до возможного предела те тенденции в критике антропоморфного мифологического облика богов, которые были присущи предшествующей философской мысли Античности. Последующие, эллинистические, философские школы постепенно стали в той или иной степени возвращаться к антропоморфизации образов богов (особенно ярко это проявилось в эпикуреизме). Разумеется, следы антропоморфизма сохранились и у Аристотеля; прежде всего, это проявилось в объявлении мышления единственной деятельностью бога. Да, это идеальное, совершенное в своей безошибочности мышление, но всё равно, представляя его, Аристотель в конечном итоге абсолютизировал черты, свойственные именно человеческому мышлению.

Обратим внимание также на представления Аристотеля о божестве как высшей сущности, от которой неотрывно её существование. Напомним, что Аристотель первым в «Метафизике» и «Органоне» начинает исследование проблемы сущности в логическом и онтологическом ключе. Бог выступает в теологии Стагирита в качестве существа, заключающей в себе сущность всего прочего в мироздании. Эта сущность, неразрывно слитая в божестве с существованием, является гарантией бытия остальных объектов. Именно это учение было заимствовано и в подробностях развито средневековой схоластической философией (в первую очередь — томизмом) и закрепилось в христианской теологии различных конфессий. Поэтому можно сказать, что философско-теологические воззрения Аристотеля и в целом его взгляд на религиозную проблематику оказал влияние на развитие мысли на многие столетия вперед.

Основные первоисточники

1. Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967.
2. Эллинские поэты. М.: Ладомир, 1999.
3. Античная драма М.: Художественная литература, 1970.
4. Антология мировой философии в 4 тт., т. 1., кн. 1. М.: Мысль, 1969.
5. Фрагменты ранних греческих философов, т. 1., М.: Наука, 1989.
6. Диоген Лаэртский. О жизни и учениях знаменитых философов. М., Мысль. 1998.
7. Древнегреческие атомисты (составитель А. О. Маковельский). Баку, 1946.
8. Досократики. Дозлеатовский и элеатовский периоды. (составитель А. О. Маковельский). М., 1999.
9. Софисты (составитель А. О. Маковельский). Выпуски 1 и 2. Баку, 1941.
10. Антология кинизма (составитель И. М. Нахов). М.: Терра, 1996.
11. Платон. Сочинения в 4 тт. М.: Мысль, 1989–1994.
12. Аристотель. Сочинения в 4 тт. М.: Мысль, 1975–1983.
13. Секст Эмпирик. Сочинения в 2 тт. М.: Мысль, 1975.



Михаил Вячеславович ГРАЧЁВ

Родился в 1975 году. С отличием окончил философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова по кафедре истории зарубежной философии (1999). Кандидат философских наук (2003). Дипломная работа на тему «Критика античной культуры и цивилизации в трудах раннехристианских авторов» была удостоена премии имени Станислава Гурешидзе от ННО «Благотворительный фонд научных инноваций „Леспуар“». Автор монографии «Иоганн Вольфганг Гёте как гносеолог и науковед» (расширенный вариант диссертации; М.: URSS). В 2003–2010 гг. занимал должность старшего преподавателя кафедры философии и социально-гуманитарных наук Московской госу-

дарственной академии ветеринарной медицины и биотехнологии имени К. И. Скрябина, преподавал ряд гуманитарных дисциплин (философию, философию и методологию науки, религиозоведение, культурологию, этику, историю и др.). В последние годы активно занят разработкой учебно-методических материалов по различным предметам гуманитарного цикла; автор книги «Философия. Пособие для подготовки к экзамену». Сфера научных интересов — антропологические проблемы философии, философия религии и общества, философские аспекты литературы.

Наше издательство предлагает следующие книги:



20309 ID 231689



Издательская группа
URSS

Каталог изданий
в Интернете:

<http://URSS.ru>

E-mail: URSS@URSS.ru

117335, Москва, Телефон / факс
Нахимовский (многоканальный)
проспект, 56 +7 (499) 724 25 45

Отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу URSS@URSS.ru. Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на web-странице этой книги на сайте <http://URSS.ru>