В.К.ЧАЛОЯН

ВОСТОК-ЗАПАД



ИЗДАТЕЛЬСТВО·НАУКА·

1
4-16

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
Серия «Из истории мировой культуры»

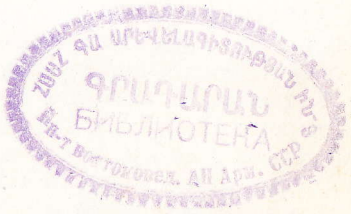
В. К. ЧАЛОЯН

ВОСТОК — ЗАПАД

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ АНТИЧНОГО И СРЕДНЕВЕКОВОГО ОБЩЕСТВА

6798

Издание второе,
исправленное и дополненное



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Москва 1979

Ч 16 Чалоян В. К. **Восток—Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества.** 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1979. 216 с. (Серия «Из истории мировой культуры»).

В книге В. К. Чалояна, члена-корреспондента Академии наук Армянской ССР, выявляются антиисторичность и антинаучность как европоцентристских, так и востокоцентристских концепций в вопросе о взаимовлиянии культур Востока и Запада. Рассказывается о преемственной линии развития начал философии от Востока к Западу и от Запада к Востоку.

3. 2. 1

Ответственные редакторы

академик Б. М. КЕДРОВ,
доктор философских наук Г. З. АПРЕСЯН

Ч $\frac{10501-043}{051(02)-79}$ 51—79 НП 0302010000 ©Издательство «Наука», 1979 г.

ВВЕДЕНИЕ

Взаимодействие людей с природой ведет к развитию средств существования человека и к усовершенствованию его самого.

На основе трудовой деятельности у человека вырабатывается идея развития, и понятно, что содержание этой идеи изменяется и развивается с изменением и развитием самого человека, человеческого общества.

Вместе с тем идея развития неотделима от идеи преемственности. Развитие осуществляется только на основе преемственности, и рассматривать последнюю без учета особенностей развития, разумеется, немыслимо.

Идея развития истории и культуры в самой начальной ее форме зародилась в античном рабовладельческом обществе. Уже Эсхил в «Прикованном Прометее» говорит о переходе человека от состояния рабского подчинения силам природы к господству над ними. Благодаря Прометею люди получили огонь. Прометей научил их «многим искусствам», «науке чисел и грамоте». Люди «солнечных не строили домов из камня, не умели плотничать, а в подземельях, муравьями юркими, они без света жили в глубине пещер». Прометей же сделал «прежде неразумных разумными и мыслить научил»: «Премудрость чисел, из наук главнейшую, я для людей измыслил и сложенье букв, мать всех искусств, основу всякой памяти. Я первый, кто животных приучил к ярму, и к хомуту, и к вьюку, чтоб избавили они людей от самой изнурительной работы. А коней, послушных поводу, красу и блеск богатства, я в повозки впряг. Не кто иной, как я, льняными крыльями суда снабдил и смело по морям погнал» [1].

Идея развития отчетливо выражена и у Сократа, а именно в его учении о нравственном усовершенствовании как основе социального развития. Та же идея прослеживается в учении Аристотеля о совершенствовании форм, о

переходе минеральной формы в растительную, далее в животную, человеческую и, наконец, в божественную — эту предельно совершенную форму форм. В наиболее полном виде идею развития в античном рабовладельческом обществе мы находим у эпикурейцев. Так, Тит Лукреций Кар пишет:

Прежде служили оружием руки могучие, ногти,
Зубы, каменья, обломки ветвей от деревьев и пламя,
После того как последнее сделалось людям известно,
После того была найдена медь и порода железа [2].

Было открыто тогда, что металлам, расплавленным жаром,
Может дана быть фигура и форма какая угодно
И что из них при посредстве кузнечного молота можно
Лезвия выковать с тонкостью и остротою любою,
Чтоб изготовить оружье, снаряды для рубки деревьев
И инструменты для чистки, тесания бревен и досок,
Для проведения борозд, для сверления всяких отверстий [3].

Судостроение, полей обработка, постройки, законы,
Платье, оружье, дороги и прочее в этом же роде,
Равно как прелести и наслаждения всякие жизни:
Песни, картины, стихи, изваяние статуй чудесных —
Все это вызвано мыслью пытливою или нуждою
Смертных и мало-помалу идет по пути к совершенству [4].

В приведенных строках речь идет, по существу, об эволюции средств производства, о развитии различных элементов материальной и духовной культуры на основе «мысли пытливой или нужды» человека.

Античный рабовладельческий мир не только представляет себе картину эволюции человеческой жизни, но уже пытается определить ее этапы. Так, у Марка Теренция Варрона мы читаем: «Человеческая жизнь должна была постепенно докатиться от незапамятной старины до наших времен, как пишет Дикеарх, и первой ступенью ее была жизнь естественная, когда люди жили тем, что девственная земля добровольно несла им. Из этой жизни они перешли во вторую ступень, пастушескую... и, наконец, от пастушеской жизни люди поднялись на третью ступень, к земледелию; на этой ступени удержали они многое из двух предшествующих и, дойдя до нее, долго продвигались в этом направлении, пока не дошли до нас»[5].

Указание Варрона на естественную, пастушескую и земледельческую ступени развития «человеческой жизни» есть попытка обобщить историю человечества, выразить идею всеобщей мировой истории — идею, порожденную в конечном счете исторической действительностью Римской империи, сформулировать тот теоретический вывод, к которому пришла философия истории в античном рабовладельческом обществе. Ясно, что идея развития не могла в ту пору быть понята глубже, чем это позволяли породившие ее социально-экономические отношения.

Если античный рабовладельческий мир выдвигал идею эволюции человека как идею изменения его отношения к природе, то феодальный мир связывал идею развития преимущественно с постижением отношения человека к богу как отношения сотворенного к своему творцу. Христианство говорило о неизменности бога, ссылаясь на то, что богу как абсолютно совершенной сущности чуждо всякое становление, развитие, изменение степени совершенства, поскольку он всегда и во всех отношениях есть само себе равное сущее. Точно так же неизменен и созданный богом мир. В подтверждение последнего тезиса идеологи христианства указывали на постоянное круговращение, периодическое возвращение небесных светил к своим прежним положениям, обусловливающим смену времен года и регулирующим жизнь растений и животных.

Этот библейский взгляд на ход мировых процессов отрицал саму идею прогресса: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться; и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри, вот это новое», но это было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем, да и о том, что будет, не останется в памяти у тех, которые будут после» [6].

Изложенной выше точке зрения противостояла в те времена и иная точка зрения. По учению Августина, например, созданная Екклесиастом теория круговращения не распространяется на человека и на историю человеческого рода: человек, «восстав из мертвых, снова не умирает» [7], он будет жить вечно. Августин пишет: «Душа посылается в мир для познания зла, чтобы, очистившись и освободившись от него, она, когда возвратится к праотцу, уже ничему подобному не подвергалась» [8]. Человеку предписано подчиняться определенным нормам поведения: он должен быть правдивым и честным, искупать свои грехи

и грехи предков, постоянно совершенствоваться и по своему нравственному облику уподобляться богу. Ибо целью человека может быть его спасение для потусторонней жизни, а целью рода человеческого — постепенное восхождение к божьему царству.

История человечества в этом учении трактовалась не как развитие реального, материального бытия и человеческого знания о нем, а как прогресс в религиозно-нравственном поведении человека, как восхождение его к царству божьему. Из этой концепции вытекает и положение о наличии противоречия между богом и природой, и пренебрежение к материальной, естественной среде и проблеме ее постижения.

Христианство в качестве «вселенской» религии являлось продуктом такой же «вселенской» империи античного рабовладельческого мира. Но и перейдя из древнего мира в средневековый мир, превратившись в господствующую идеологию феодального общества, оно продолжало сохранять свой первоначальный характер «вселенской» религии. Этот его характер проявлялся в учении о единстве истории человеческого рода, духовного мира людей, об универсальности восходящих ступеней верований, установленных божественным провидением,— тех самых ступеней, которые ведут людей через искупление к потустороннему блаженству.

Далее. Если божественное провидение определяет «царства человеческие»[9], то эти последние должны выражать собою различные ступени приближения к конечной цели человеческого рода, установленной богом. Тот же Августин в своем произведении «О граде божием» сравнивает историю рода людского с жизнью отдельного человека, с проходимыми им этапами младенчества, детства, юности, молодости, зрелости и старости. Следуя этой аналогии, он говорит об ассирийском, мидийском, персидском, греко-македонском, римском и христианском «царствах человеческих», отмечая, что «божеское» государство римской церкви охватывает период от рождения Христа до его второго пришествия. Совершенно ясно, что у Августина история человеческого рода, идея исторического развития человечества сводится к истории становления теократии, через которое проявляется божественное откровение.

Аналогичное представление о развитии человечества мы находим у Фомы Аквинского. Последний различает

пять восходящих ступеней: ассирийское, мидийско-персидское, греко-македонское, римское царства, царство Христово, которое в конце концов должно включить в себя весь мир и существовать, как и у Августина, до второго пришествия. Фома говорит также об истории становления теократии, власти римского папы, называя его наместником Христа.

В средние века создавались и такие учения о преемственности в истории, которые расходились с господствующим взглядом. Одно из них излагается в так называемом «Вечном Евангелии» — сочинении, циркулировавшем среди членов нищенствующих братств в середине XII в. Автор его, аббат Иоахим, говоря о предстоящей гибели римского христианства, утверждает, что в период, описанный в Ветхом завете, мир находился под влиянием бога-отца, а в период, описанный в Новом завете,— бога-сына и что настанет время, когда мир будет управляться святым духом и «не будет больше надобности в вере, когда все будет совершаться согласно мудрости и разуму» [10]. На этом последнем этапе, согласно Иоахиму, наступает царство «Вечного Евангелия», которым и завершится развитие человеческой истории. Как мы видим, под теологической оболочкой здесь скрывается отрицание господства церкви, веры в ее учение, высказывается мечта о грядущем царстве «мудрости и разума».

Проблеме преемственности в истории вообще и в истории культуры в частности уделяли большое внимание идеологи буржуазии, начиная с эпохи ее прогрессивного развития и кончая периодом ее упадка.

Еще в начале XVIII в. Дж. Вико выступил со своей «рационально гражданской теологией», «новой наукой», которая в качестве философии истории ставила перед собой задачу дать ретроспективную картину развития «человеческих и гражданских вещей», охарактеризовать их современное состояние и наметить их дальнейшую эволюцию в будущем. Вико говорит о естественном праве отдельных людей и народов в целом, пытается выявить закономерности в истории стран и наций, построить универсальную систему взглядов на естественные процессы «происхождения дел божеских и человеческих» у различных наций, чтобы затем в обобщенной форме изложить «идеальную историю вечных законов, соответственно которым движутся деяния всех наций в их возникновении, движении впе-

ред, состоянии, упадке и конце, даже если бы (что, безусловно, ложно) в вечности время от времени возникали бесчисленные миры»[11].

Вико рассматривает развитие общества во многих его аспектах как прогресс в системах экономических отношений, политических и юридических институтов, языке и различных областях духовной культуры. Он указывает и на преемственность в развитии истории и культуры общества, находит то старое, что сохраняется в новом, отмечает преемственность в развитии отдельно взятой страны, а также влияние одной страны на другую, рассматривает преемственные связи в истории различных стран и народов. В последнем случае он подчеркивает, что «естественное право народов зарождается самостоятельно у каждого народа, причем один ничего не знает о другом, а потом вследствие войн, посольств, союзов, торговых сношений оно признается общим для всего рода человеческого» [12].

Понятие преемственности в развитии истории и культуры было развернуто передовыми буржуазными идеологами Франции в последней четверти XVIII в. Мы имеем в виду прежде всего Ж. Кондорсе.

Свою концепцию преемственности в развитии истории и культуры Кондорсе разрабатывал в связи с защитой учения о естественном праве человека, в связи с доказательством идеи единства человеческого рода на протяжении всего его исторического развития, в связи с рассуждениями о прогрессе человеческого разума, «о способности человека к безграничному совершенствованию» и его борьбе с теми, кто совершенствуется в искусстве «вводить в заблуждение людей, чтобы их легче эксплуатировать, чтобы поработить их воззрения авторитетом, основанным на страхе и наивных надеждах» [13], наконец, в связи с рассуждениями о равенстве и содружестве наций, об альтруизме и свободе, борьбе против деспотизма и мракобесия.

Кондорсе пишет: «Если существует наука, с помощью которой можно предвидеть прогресс человеческого рода, направлять и ускорять его, то история того, что было совершено, должна быть фундаментом этой науки» [14]. Изучать общества на различных стадиях их эволюции, их соотношение и беспрерывное обновление, уяснять закономерности в их развитии и на основании этого намечать перспективу дальнейшего их прогресса — такова, по мысли Кондорсе, задача исторической науки.

Французский мыслитель не только указывает на преемственность в развитии истории и культуры отдельно взятой страны, но и вскрывает преемственные связи между странами. Он находит, что исторические судьбы различных народов складывались по-разному: бывали периоды расцвета, бывали периоды упадка, случалось, что страна погибала под ударами завоевателей, но бывало и так, что побежденный народ смешивался с победителями, и тогда он либо подчинял их своему культурному влиянию, либо сам опускался до уровня варваров-покорителей.

«Новый процесс,— пишет Кондорсе,— открытый одним народом, становится общим достоянием соседей. Завоевания, которые столько раз гибельно отражались на развитии ремесел, прежде чем их остановить или способствовать их упадку, содействовали их распространению и совершенствованию» [15]. Именно под этим углом зрения Кондорсе рассматривает преемственность в развитии начал культур между странами Востока и Запада. Так, он отмечает заимствование Древней Грецией у восточных народов «их ремесел, части их знаний, азбуки и их религиозной системы». Разумеется, «всем этим Греция обязана сношениям, установившимся между нею и этими народами» [16]. Касаясь культурных связей между арабским Востоком и Западной Европой, Кондорсе, отмечает: «Труды арабов погибли бы для человеческого рода, если бы они не послужили для подготовления возрождения более прочного, картину которого представит нам Запад» [17]. Арабы распространяли на Западе «зародыши гуманизма, которые должны были дать плоды в более счастливые времена» [18].

Французский мыслитель, констатируя тот факт, что народы Запада, унаследовав культуру восточных народов, затем превзошли своих учителей, делает вывод, что отсталые народы Востока воспользуются в будущем плодами западной культуры и тем самым намного сократят период собственной культурной эволюции.

В понимании вопроса о преемственности примерно такой же точки зрения придерживался современник Ж. Кондорсе в Германии И. Гердер. Последний также отстаивал мысль о единстве человеческого рода, идею всеобщей истории как единого процесса.

«На земле,— пишет Гердер,— нет ни четырех или пяти рас, ни взаимно исключающих друг друга разновидностей. Различия цвета кожи переходят одни в другие;

формы различаются по происхождению; а в целом все это — лишь оттенки одной большой картины, которая простирается через все земные пространства и времена» [19]. Гердер отстаивает не только идею единства естественной истории, исторического развития человеческого общества, физического и духовного мира человека, но и идею закономерности развития природы и общества, непрерывного совершенствования человека и человечества.

Само совершенствование человека, по Гердеру, обусловливается прежде всего географической средой, в которой тот живет и которая формирует его способности, духовный мир и образ мышления. Согласно Гердеру, «мир физически всюду отражает климат и характер народов... Мифология каждого народа — отпечаток того, как он смотрел на природу, в особенности же — находил ли в ней сообразно своему климату и характеру больше хорошего или дурного, и как он пытался объяснить себе одно через другое» [20].

Гердер говорит о «совершенствовании форм организации» всего сущего, всех явлений — от неорганической природы до человека и человеческого общества. При этом он находит, что имманентные законы развития человеческой природы диктуют возникновение таких восходящих форм организации, которые выражают собой гуманность как цель, как идеал, к которому люди стремятся. Более того, «все то хорошее», что когда-либо было сделано в истории, делалось во имя гуманности, а все неразумное, порочное и отвратительное, совершавшееся в ней, было направлено против гуманности [21].

Если все совершенствуется — значит, все подвержено изменению. «Время,— пишет Гердер,— меняет все. Весь род человеческий и даже мертвая природа, любой народ и любая семья подчиняются одним и тем же законам изменения» [22]. Именно эти законы определили этапы развития всеобщей истории: варварство, культуры народов Дальнего Востока, классического Востока, Греции и Рима, средневековья и Возрождения, наконец, современную культуру.

В развитии истории и культуры переходы от одного этапа к другому выражают, по Гердеру, преемственную связь не только внутри каждой страны, но также между различными странами. Гердер выдвигает тезис о том, что без преемственной связи нет и не может быть истории вообще, что только преемственность придает целостный характер деятельности человечества на различных этапах его эволюции.

Толкуя проблемы преемственности, Гердер подходит и к вопросу о соотношении национального и общечеловеческого в развитии истории и культуры. Он исходит из признания национального характера, самобытных черт и особенностей в культуре каждого народа. Но он на этом не останавливается, а утверждает, что «если бы каждая нация оставалась на своем месте, то на землю можно было бы смотреть как на сад, в котором цветут здесь одно человеческое национальное растение, а там другое, каждое со своими собственными формами и со своим складом; здесь одна, а там другая порода животных ведет образ жизни, соответствующий ее потребностям и характеру» [23]. А так как «люди не растения, вросшие корнями в землю, то со временем они могли и должны были менять местожительство» [24]. Последнее обстоятельство привело к установлению тесных контактов между различными народами.

Гердер указывает на то, как многообразны формы общения одних народов с другими, выделяя отношения торгово-экономического, военно-политического и культурно-религиозного порядка. В процессе взаимодействия и взаимовлияния идей и воззрений различных народов складывается единая мировая культура. Таким образом, по Гердеру, на базе национальных культур развивается общечеловеческая культура, которая в свою очередь по-разному преломляется в культуре того или иного народа на том или ином уровне ее развития.

Преемственность в прогрессе «человеческих вещей» Дж. Вико представлял как последовательную смену трех эпох в истории общества, а именно «века богов, века героев и века людей». Под «веком богов» Вико подразумевает эпоху, когда «языческие люди», устанавливая между собой брачные отношения, образовывали первые общественные ячейки. «Первая эпоха и первый язык,— пишет Вико,— существовали во времена семей, которые, несомненно, у всех наций предшествовали городам и на основе которых они возникли; отцы таких семей правили как суверенные государи, подчиняясь правлению богов, и устанавливали все вещи человеческие посредством божественных ауспиций» [25]. За этим периодом следует «век героев». Герои «повсюду царствовали в аристократических республиках на основе, как они полагали, превосходства своей при-

роды, отличающейся от природы их плебеев» [26]. Это была «вторая эпоха со вторым, т. е. символическим, языком», эпоха «первых гражданских правлений, т. е. героических царств благородных, или расы Геркулеса». Наконец, наступает третья эпоха — эпоха «народных языков», «век людей», «когда все [люди] признали, что они равны по человеческой природе; потому в этот век сначала процветали народные республики, а под конец — монархии: обе эти формы являются человеческими правлениями» [27].

На этом завершается процесс восходящего развития общества, затем начинается его упадок и весь цикл повторяется заново. Цивилизация периода «века людей» в своем попятном движении приходит к варварству, к «веку богов», выявив «поразительнейшее соответствие первых варварских времен временам вернувшегося варварства» [28]. Позже «за этими божественными временами последовали времена героические, когда снова вернулось различение двух до некоторой степени отличных природ — героической и человеческой» [29], снова появились «первые убежища древнего мира, на которых были основаны все первые города», возобновились «героические разбои», «возмездия», возродилось «героическое рабство», «вернулись феоды» со всеми присущими им чертами и признаками. Итак, «поступательное движение наций» постоянно приводит к «возвращению человеческих вещей», к вечному круговороту семьи, города, наций.

Таким образом, в философии истории Вико наиболее ярко и определенно предстает его теория круговорота, цикличности развития всеобщей истории и истории культуры. Подобное движение всемирной истории кажется Вико вполне закономерным. В действительности же не бывает как закономерного явления одного только повторения пройденного, не бывает такого повторения, которое не включало бы в себя развития, которое не представляло бы собой одновременно восхождение на более высокую ступень. Закономерность в том понимании, которое отстаивает Вико, отрицается его же теорией круговорота, ибо сам мыслитель признает поступательный характер развития общества, переходы его на новые ступени, восхождение общества от низшего к высшему.

В толковании многих вопросов Кондорсе делает большой шаг вперед по сравнению со своими предшественниками.

Философия истории Кондорсе констатирует прогресс в переходе человеческого рода от стадии добывания средств к существованию охотой и рыболовством к стадии употребления пищи, «доставляемой животными, которых человек приручил, умеет сохранять и размножать», и далее к той стадии, когда «человек более не удовлетворяется плодами или растениями, которые он находит, научается из них создавать запасы, собирать их вокруг себя, сеять или разводить и содействовать их воспроизведению при помощи обработки земли» [30]. Кондорсе отмечает очень медленное вначале развитие способностей человека. Позднее, располагая досугом, человек обогащает свой ум «новыми сочетаниями идей», что и определяет в конечном счете поступательное движение общества.

Кондорсе делит всеобщую историю и историю культуры на десять последовательно сменявших друг друга эпох, устанавливая преемственность в их развитии. Вначале, говорит он, люди соединились в племена — так образовались пастушеские народы. Затем совершился переход к земледелию. Изобретение письменности привело к расцвету науки и искусства в Греции и к разделению наук в век Александрии, после чего наступил период упадка. Наконец, когда науки и философия сбросили иго авторитета, образовалась Французская республика.

Свои рассуждения о периодизации всеобщей истории Кондорсе завершает размышлениями о будущем прогрессе человеческого разума. «Настанет момент,— пишет он,— когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума; когда тираны и рабы, священники и их глупые или лицемерные орудия будут существовать только в истории и на театральных сценах» [31].

После теории Кондорсе заслуживает внимания концепция преемственности в развитии общества, выдвинутая А. Сен-Симоном — виднейшим представителем утопического социализма. Сен-Симон говорит об этапах развития общечеловеческого разума, которые определяют характер соответствующих им этапов в истории человеческого общества. Исходя из идеалистического понимания истории, Сен-Симон различает следующие ступени общественного развития: идолопоклонство, политеизм, монотеизм и физицизм. Характер каждого из перечисленных этапов опре-

деляется тем или иным пониманием причинно-следственных связей в природе.

Согласно Сен-Симону, одно «понятие причины и следствий» обусловило появление этапа идолопоклонства. На этой начальной стадии развития общества люди рассматривали «солнце, луну, звезды, море, леса, реки, всех животных, которые были, очевидно, вредны или полезны, даже растения» как «великие и первостепенные причины всего происходящего». Сравнивая эволюцию общечеловеческого разума и эволюцию индивидуального разума, Сен-Симон уподобляет период идолопоклонства «первому периоду детства», ибо в этот период «еда доставляет наибольшее удовольствие», а это — «главное занятие народов», находящихся на первой ступени цивилизации.

Другое «понятие причины и следствий» обусловило наступление этапа политеизма. На этом этапе человеческий разум возвысился до представления «о невидимых причинах», познание которых «опосредствуют человеческие страсти, наклонности, всякого рода ощущения, приятные или неприятные». Представление о существовании невидимых причин стало основой политеизма — религии греков, которую «упорядочил» Гомер. У человека этой эпохи «преобладает склонность к искусствам и ремеслам».

«Понятие причины и следствий» в дальнейшем своем развитии привело к этапу монотеизма — эпохе, когда человеческий разум, отказавшись от представления о множестве разрозненных причин, выработал идею первопричины — «соединения в одном лице всех второстепенных божеств». Познание первопричины совершается через воображение, наблюдение и рассуждение; этот этап соответствует зрелому возрасту индивида, когда у того появляется уже «склонность к изящным искусствам». По Сен-Симону, идея монотеизма была впервые выдвинута Сократом, позднее она была воспринята римлянами и получила свое завершение в христианстве.

Наконец, «понятие причины и следствий» на последней стадии своей эволюции привело к этапу физицизма. На этом этапе человеческий разум постиг ту причину, которая «действует на самом деле» и является истинной, совершив, таким образом, переход «от идеи многих частных законов, определяющих отдельные явления различных отраслей физики, к идее единого закона, управляющего всеми ими» [32], к представлению о едином и всеобщем законе

тяготения, которое «заменяет идею бога» [33]. Средства познания здесь те же, что были в период монотеизма, но на этот раз «воображение не столь бурно, способность рассуждать более развита». Это период «полного расцвета» индивида, когда он «вступает в борьбу со своей природой, с самим собой». В конечном счете физицизм характеризуется тем, что совершается переход «от феодальной и теологической системы к промышленной и научной» [34].

История развития человеческого разума представляется в виде этапов восхождения общества от низшей стадии к высшей, в виде процесса, обнаруживающего наличие преемственной связи. Последнее обстоятельство особенно подчеркивается Сен-Симоном. Так, политеизм египтян становится достоянием греческого народа, монотеизм греков — достоянием римлян, античное христианство — достоянием средневекового Запада. «Общая научная идея,— пишет Сен-Симон,— возникшая на определенном этапе, всегда приводится в исполнение на последующем этапе» [35]. Многие идеи и навыки производства, выработанные в Древнем Египте, перешли по наследству Греции, от Греции — Риму, от античного мира — средневековому Западу.

Сен-Симон утверждает, что частные физические законы, открытые еще при халифе аль-Мамуне, подготовили важнейшие открытия XV в., которые «доставили необходимые данные для создания системы общественного устройства гораздо высшей, чем средневековая» [36]. В этой связи необходимо отметить, что, по Сен-Симону, критерием социального прогресса является улучшение благосостояния народа, повышение его жизненного уровня на основе непрерывного роста промышленности.

Преемственность в развитии истории и культуры крупнейшие представители немецкой классической философии представляли себе иначе. Рассматривая историю как единый закономерный процесс, они оставались приверженцами прогрессивных идей буржуазной философии XVIII в., но принципиально расходились с нею, когда трактовали историю как продукт чистого, априорного (внеопытного) разума или же как самопознание мирового, или абсолютного, духа.

В своей «Философии истории» Гегель строго различает начала движения и изменения в природе и в человеческой истории. По его мнению, история человечества по сравнению с естественной историей — качественно отличная об-

ласть бытия: «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое. Это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто естественных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, оставшийся неизменным, а именно действительную способность к изменению, и притом к лучшему — стремлению к усовершенствованию» [37].

Итак, изменения в природе — лишь повторение, вечное круговращение; изменения же в духовном мире — развитие, совершенствование. У Гегеля именно духовная сфера со свойственным ей процессом постоянного обновления образует всеобщую историю человеческого рода.

Мировой разум, воплощенный во всеобщей истории, содержит в себе свою противоположность — то, что движет его от несовершенного к более совершенному бытию. Имманентно присущее разуму противоречие в его развитии является существенной стороной исторического прогресса. Ступени развития в истории Гегель воспринимает как единый закономерный процесс, в котором выявляется сознание свободы. «Всемирная история,— пишет Гегель,— есть прогресс в сознании свободы,— прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [38]. Это познание свободы Гегель характеризует следующим образом: «Восток знал и знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир знает, что *все* свободны. Итак, первая форма, которую мы видим во всемирной истории, есть *деспотизм,* вторая — *демократия* и *аристократия*, третья — *монархия*» [39].

Выходит, что мировая история с этапами ее развития — восточным, греко-римским и германским — как процесс осознания свободы завершается в монархической Германии — в стране, где по утверждению Гегеля, «все свободны». Восток — начало всемирной истории, Европа — ее конец. На Востоке «восходит внешнее физическое солнце», а на Западе «восходит внутреннее солнце самосознания». Признание превосходства духовного над физическим приводит Гегеля к утверждению превосходства

Запада над Востоком. Однако, согласно Гегелю, без Востока, без подготовки в его недрах нового не было бы не только нового Запада, но и вообще всемирной истории.

В этом суть гегелевской концепции преемственности в развитии истории и культуры. В истории отдельных стран бывают, конечно, перерывы в развитии, «внешние случайности», даже периоды регресса, однако всеобщая история составляет одну восходящую линию. Так, в римском мире господствующим принципом была политика государства-властелина, целью которого «являлось то, чтобы индивидуумы в своей нравственной жизни приносились в жертву». Политика в Риме давит, уничтожает «естественность духа» индивида. Но благодаря этому возник, по мнению Гегеля, «сверхчувственный, свободный дух в христианстве». Таким образом, Рим подготовил переход к новому германскому миру, который «усвоил как готовые римскую культуру и религию» [40].

Говоря о понимании Гегелем преемственной связи между Востоком и Западом, можно отметить еще его высказывание относительно роли арабов: «Наука и знания, в особенности философия, перешли от арабов на Запад; благородная поэзия и свободная фантазия воспламенились у германцев на Востоке» [41]. Несмотря на идеалистическое толкование этапов мировой истории, Гегель, таким образом, признает развитие и преемственность во всеобщей истории и культуре.

В дальнейшем буржуазная идеология переживает упадок, что было обусловлено упадком самого капиталистического строя, борьбой против пролетариата и его идеологии. Адекватно своему новому историческому бытию представители буржуазной науки ставят и вопрос о преемственности в развитии истории и культуры. Причем особенно важную роль начинает играть трактовка этого вопроса идеологами расизма.

Современные расисты отрицают участие отдельных стран и народов в создании современной всеобщей цивилизации. Они в различных вариантах проповедуют концепцию замкнутой культуры, утверждая, будто цивилизация в целом создана какой-то одной расой, живущей якобы обособленным от остальных стран и народов духовным миром.

Более того, культура определенной расы представляется расистами в виде некоего живого организма, проходя-

6798

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՀ ԳԱ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ, ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅԻ ԵՎ ԻՐԱՎԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԽԻՎ
ԳՐԱԴԱՐԱՆ
ՀԻՄՆԱԴՐԱՄ 1921 Թ.
ՀՀ ԳԱԱ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԻ, ՍՈՑԻՈԼՈԳԻԱՅԻ ԵՎ ԻՐԱՎԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
ԳԻՏԱԿԱՆ ԱՐԽԻՎ
ԳՐԱԴԱՐԱՆ

щего собственные этапы зарождения, роста и гибели. Согласно расистской теории, каждая культура, естественно вырастающая из недр страны и связанная с ней в течение всего существования, получает расовый отпечаток и поэтому имеет собственную форму, собственную систему идей и воззрений и собственную судьбу. Отсюда делается вывод: существуют многочисленные абсолютно самобытные культуры, подобно тому как существуют различные виды растений с их собственными цветами и плодами, с их собственным циклом роста и гибели. Таким образом, расисты полностью отрицают преемственность в развитии истории и культуры и на этой основе отвергают универсальный, общечеловеческий характер мировой культуры.

Если каждая отдельно взятая культура обязана своим возникновением исключительно данной нации и воплощает свойственный ей дух, то национальная самобытность и национальный характер любой из культур приобретают абсолютную значимость, и тогда для сравнения отдельных национальных особенностей в культуре не может быть уже никакого общего критерия. Суть расизма заключается именно в том, что характер культуры объясняется неуловимой мистической душой определенной расы или нации: например, «аполлоновская душа» создала античную культуру, «магическая» — арабскую культуру, «фаустовская» — немецкую цивилизацию. Различны души, различны культуры, и нет между ними никаких связей и взаимодействий, нет преемственности и общих закономерностей развития.

Как бы антиподом идеологии расизма выступает идеология космополитизма. Если идеология расизма, отрицая всеобщность культуры, говорит о замкнутых в себе, самобытных культурах, то идеология космополитизма отвергает самобытность национальных культур отдельных стран и народов, признавая лишь универсальность культуры. Но отмеченная здесь противоположность носит чисто внешний характер, ибо космополитизм — сам по себе идеология, которая претендует на мировую пригодность, домогается, иногда прибегая к социалистической, интернационалистической фразеологии, всеобщего признания. Космополитизм стремится национальную культуру той или иной страны — обычно великой державы — сделать всеобщей, универсальной. Космополитизм пытается смести со своего пути все, что направлено к утверждению национальной самостоятельности народов и самобытности созданной ими культуры. Он проявляет нигилизм в отношении национальных культур — нигилизм, который является продуктом великодержавной идеологии.

Отметим еще, что космополиты из реакционных слоев общества в малых странах делают, по существу, то же самое. В этом случае космополиты, раболепствуя перед национализмом (космополитизмом) великой страны, отрицают все духовные ценности, созданные их собственным народом, во имя возвеличивания национальной культуры той или иной обычно великой державы становятся нигилистами по отношению к родной национальной культуре. Космополитизм подобного рода не объединяет, не обобщает результаты творческой деятельности различных стран и народов, не ставит и не решает вопроса о преемственности в развитии мировой культуры.

В буржуазной науке выдвигаются и такие концепции, которые признают универсальную значимость в одном случае культурных ценностей Запада, а в другом — Востока.

Так называемый «европоцентризм» — отстаивание ложного тезиса о существовании единственной универсально значимой культуры греко-римского мира и ее наследницы — современной западноевропейской и североамериканской культур. Восток, согласно этой концепции, не оказал существенного влияния на важнейшие этапы развития мировой культуры, так как народы Востока абсолютно неспособны к творчеству, к созданию сколько-нибудь значительных культурных ценностей; самое большое, на что они способны, — это заимствовать или копировать элементы духовной и материальной культуры Запада. «Европоцентристы» отрицают наличие преемственности, идущей от Востока к Западу.

«Востокоцентризм» — отстаивание не менее порочного тезиса о творческом превосходстве Востока. Запад, согласно этой концепции, только воспринял культуру Востока, самое большее — способствовал дальнейшему ее развитию. «Востокоцентристы», таким образом, игнорируют роль Запада в создании качественно новой культуры, не признают, что западные народы играли ведущую роль в различные периоды истории мировой культуры, и тем самым отрицают существование преемственности от За-

пада к Востоку. Панвавилонисты из школы Гуго Винклера[42] и другие представители «востокоцентризма» с их тезисом «ex oriente lux», выводящим всю человеческую культуру из культуры Востока, ошибаются так же, как «европоцентристы» — будь то пангерманисты или панроманисты,— которые считают, что вклад в развитие мировой культуры внесла только их нация или раса, а культуру Востока характеризуют как «le mirage oriental».

Таковы основные направления в области решения проблемы преемственности в развитии истории и культуры, существовавшие до возникновения материалистического понимания истории. Как мы видели, прежние философы высказывали отдельные правильные мысли, делали ценные теоретические обобщения, но то были лишь догадки, зародыши верного понимания проблемы в целом. Иначе и не могло быть: недостаточность накопленных знаний, классовая ограниченность исследователей, идеалистичность и метафизичность их мировоззрения — все это не могло не сказаться на методах решения проблемы преемственности в развитии истории и культуры. Верные методологические принципы, необходимые для подлинно научного решения проблемы, мог дать только материалистический подход к изучению истории.

* * *

Изменения в обществе определяются деятельностью людей, ставящих перед собою закономерно возникающие задачи и цели. Однако людям приходится действовать в определенных условиях, не ими самими выбранных. Человеческая история есть история взаимодействия и борьбы множества частных устремлений и интересов, множества перекрещивающихся сил, история взаимодействия и борьбы отдельных лиц, социальных групп и антагонистических классов.

В своем поступательном движении история, как прогрессивное изменение общественных явлений, рассматривалась множество раз с различных точек зрения. Были попытки свести вопрос о прогрессе к вопросу об изменении знаний человека, этических норм и представлений о социальной свободе, к вопросу о степени организованности общества. Понятно, что эти и подобные идеалистические попытки были далеки от создания научной концепции исторического развития.

Верно, что материальный мир не остается неизменным, однако перемены в различных сферах не одинаковы, они многообразны в своих проявлениях. Не всякое изменение есть развитие — это само собой понятно. Далеко не все изменения ведут к возникновению высших, более сложных качеств в вещах и явлениях. Но органический мир по отношению к неорганическому выступает как нечто высшее, более сложное, разнородное и многогранное. Если определяющими началами для неорганической природы являются вес, масса, тяготение, то для органического мира как такового — прежде всего ассимиляция и диссимиляция, рост, размножение, чувствительность, наконец, борьба за существование.

Изменениям подвержен и социальный мир. Здесь также имеет место развитие. Но социальному миру, кроме того, присуще прогрессивное развитие — качественно новый вид развития, специфический именно для этого мира. Прогресс, конечно, есть изменение и развитие, но не всякое изменение и не всякое развитие. Прогресс выражается прежде всего в целенаправленной трудовой деятельности людей, в усовершенствовании орудий производства и в определенных отношениях человека к человеку. Развитие производительных сил лежит в основе прогрессивного развития социального мира.

Но понятие прогресса этим не исчерпывается. Прогресс — это такое поступательное развитие социального бытия, которое приводит ко всевозрастающему утверждению человечности в человеке, к гуманизации отношений между людьми. В этом критерий прогресса. Прогресс приводит к тому, что все делается ради человека. Человек лишь для человека должен изменять внешнюю природу, создавать производство, организации людей, правовые и этические нормы, познавать мир вещей, людскую среду, творить предметы искусства. Человек прогрессирует тогда, когда шаг за шагом совершает восхождение к утверждению человечности во всех сферах своей деятельности. Задача философии заключается в том, чтобы все более и более очеловечивать человека. Прогресс же в самой философии есть отражение в обобщенном виде последовательности ступеней прогрессирующего бытия, отражения борьбы людей за человечность в человеке.

Человек выступает как единство двух противоположных начал: животно-эгоистического и человеческого. Оба эти качества являются продуктами естественноисторического развития человека. Как животному ему присущ естественный инстинкт самосохранения, тот животный эгоизм, который проявляется в биологическом законе борьбы за существование. Но человеку как особому виду биологических существ присуще также и иное качество — стремление сотрудничать с другими людьми, добывать блага для всех на началах справедливости и равенства.

Отметим, что отдельные компоненты прогресса сами по себе могут не только не выражать прогресса социального бытия, но даже стать регрессивным явлением, если в них преобладает или торжествует животно-эгоистическое качество. Так, развитие техники или повышение организованности общества может оказаться направленным против человека, поскольку оно влечет за собой усиление эксплуатации большинства меньшинством, а особенности в такой организации общества приводят к деспотизму и подавлению личности, к ограничению свободы. То же самое можно сказать о человеческом разуме, творения которого могут служить и животно-эгоистическому началу в нем, и началу человечности.

Общество идет как по восходящей, так и по нисходящей линии; оно проходит не только этапы расцвета и прогресса, но и этапы упадка и регресса. Последние наступают тогда, когда система отношений между людьми задерживает рост производительных сил и когда реакционная форма правления порождает не человечность в людских отношениях, а животно-эгоистическое начало, когда побеждают расизм и национализм, утверждается деспотическая власть, ведутся агрессивные войны, которые не раз приводили к гибели целые цивилизации.

Однако если рассматривать человеческую историю в целом, то легко обнаружить, что основной тенденцией в ней является движение по восходящей линии, что никакие зигзаги не в состоянии задержать ее поступательное развитие. К этому следует добавить, что в отдельных странах или группах стран, где был выше уровень развития, соответственно выше были и темпы прогресса, определенный уровень прогресса порождал адекватный ему темп дальнейшего движения по восходящей линии.

Итак, прогресс и регресс — важнейшие черты истории

человеческого общества. И то и другое проявляется объективно, закономерно. Здесь следует учесть, что, хотя закономерное развитие подразумевает известное повторение уже пройденных этапов, оно не есть только повторение — закон поступательного развития явлений подразумевает также зарождение нового, борьбу нового со старым, гибель старого качества и утверждение нового.

Таков смысл прогресса в социальном мире, его движения по спиральной восходящей линии.

Вместе с тем явлениям присуще не только внутренне необходимое развитие. На них воздействуют также внешние обстоятельства. Для любого явления внешнее, случайное может иметь различные последствия: может положительно влиять на внутренний ход развития, а может привести к регрессу и даже к гибели. В этом и проявляется диалектическое единство необходимого и случайного, внутреннего и внешнего.

Человеческое общество в своем развитии прошло ряд ступеней, каждая из которых характеризовалась определенным комплексом социально-экономических явлений — способом производства и соответствующими ему надстроечными формами вплоть до форм общественного сознания, т. е. оно прошло те ступени, которые мы называем общественно-экономическими формациями. При этом действовали и действуют общие для всех этих формаций и особые для каждой из них законы зарождения, функционирования и перехода в новую, высшую форму.

История представляется в виде следующих формаций: первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая. В любой стране при господстве того или иного способа производства до поры до времени продолжали существовать элементы предыдущей формации. Вместе с тем со временем в недрах данной формации возникали элементы новой. Все это носило характер естественноисторического процесса, изучив который, можно понять особенности каждого этапа необходимого развития истории человеческого рода.

В философии истории встречается не только определение этапов развития общества, но также периодизация истории культуры, в ней дается определение понятия цивилизации, определение ее этапов, различных ее типов и особенностей. Со времен Л. Моргана деление истории общества по признакам роста культуры на *дикость* («эпо-

ха преимущественно присвоения готовых произведений природы»), *варварство* («эпоха введения животноводства и земледелия, обучения способам увеличения производства продуктов природы при помощи человеческой деятельности»), *цивилизацию* («эпоха обучения дальнейшей обработке произведений природы, промышленности и искусству») соответствовало делению на формации. В самом деле, эпоха дикости и эпоха варварства соответствуют первобытнообщинному способу производства, а эпоха цивилизации — классово-антагонистическому обществу. Однако при определении понятия формации учитывается способ производства, между тем как при определении понятия цивилизации подчеркиваются достижения материальной и духовной культуры на том или ином этапе истории. И поскольку при господстве одного и того же способа производства уровень материальной и духовной культуры бывает различным, типов и особенностей цивилизаций оказывается больше, чем формаций.

Так, рабовладельческая формация знала такие цивилизации, как древнеегипетская, вавилонская, классическая эллинская, эллинистическая, римская, александрийская; феодальная формация дала византийскую, иранo-арабскую, западноевропейскую цивилизации, не говоря уже об особой индийской и китайской культурах той же формации. Поступательное развитие формаций обусловливает соответствующее развитие цивилизаций, прогрессивную смену их форм, приводящую шаг за шагом к утверждению — прямому или косвенному — человечности, гуманизма в отношениях между людьми.

Развитие представляет собой сочетание процессов эволюции и революции. Если под эволюцией принимаются такие изменения, которые подготавливают переход к новому качеству, то под революцией подразумевается самый переход к новому качеству и становление этого качества.

Понятие революции нельзя сводить к скачку, к внезапному насильственному изменению качества в вещах и явлениях, в общественно-политическом строе. Революция есть изменение в качестве независимо от того, в какой форме это изменение совершается — в форме ли скачков, в насильственной форме, или без насилия, в форме постепенного перехода. Так, революция, которая привела общество от рабовладельческого способа производства к феодальной формации, совершилась при постепенном отми-

рании античного рабства, подспудном вызревании еще в недрах рабовладельческого общества феодального способа производства. Иной была революция во Франции в конце XVIII в., когда переход от феодального способа производства к капиталистическому сопровождался насильственным низвержением старого. Этого не случилось в Германии и России, где переход от феодализма к капитализму совершился не в форме скачка, не через насилие, а через постепенное становление нового качества.

Само собой понятно, что прогрессивное восхождение общества совершается только на основе преемственной связи между прежним и новым качеством бытия.

* * *

В своем развитии любое явление переходит в новое качество и затем снова подвергается отрицанию. Отрицание вновь влечет за собой возникновение нового — и так до бесконечности. В этом важна связь всех частей бесконечного прогресса — единство старого, подвергавшегося отрицанию, и нового, возникающего. Для развития общества свойственно не только то, что одна система производства сменяется другой, но и то, что всякая новая система производства вызревает в недрах старой. Вместе с тем всякая последующая система включает в себя уже на высшем уровне в снятом виде множество черт прежних, пережитых систем.

Мысль о закономерности, преемственности в истории общественной жизни была высказана К. Марксом в письме к Анненкову: «Благодаря тому простому факту, что каждое последующее поколение находит производительные силы, приобретенные предыдущим поколением, и эти производительные силы служат ему сырым материалом для нового производства,— благодаря этому факту образуется связь в человеческой истории, образуется история человечества, которая тем больше становится историей человечества, чем больше выросли производительные силы людей, а следовательно, и их общественные отношения»[13].

Эта связь, преемственность проявляется не только в материальной, но и в духовной культуре общества. Ибо человек наследует, помимо средств производства, и сумму идей, порожденных обществом, или, говоря другими сло-

вами, «определенный мыслительный материал». Однако задача, связанная с анализом форм общественного сознания, осложняется не только тем, что каждая из этих форм внутренне противоречива, социально дифференцирована, направлена на защиту противоборствующих классовых интересов или, будучи порождением общественных отношений, оказывает свое воздействие на эти отношения, но осложняется она и тем, что общественное сознание следует за развитием экономического базиса, вместе с системой всех общественных отношений составляет целостную историческую определенность и лишь в этой определенности проявляется зависимость его от предыдущей эпохи, проявляется преемственность в области производительных сил, техники и изобретений, науки и философии, литературы и искусства, всех форм материальной и духовной культуры.

Итак, при переходе общества к новому этапу развития неизбежно возникают новые направления в жизнедеятельности людей, появляются новые запросы и интересы. Однако общество со своей материальной и духовной культурой никогда не отрывается от пройденного этапа — взятое в целом, оно и «стоит на плечах» предшествующего поколения. Рассматривая под этим углом зрения вопрос о наследии, мы убеждаемся, что оно не есть нечто мертвое, что оно служит материалом для живого творчества, становится предметом жарких споров и острой борьбы. Именно наследие, в какой бы форме оно ни включалось в живую действительность, воплощает преемственность в развитии. Излишне объяснять, что прошлое переходит в настоящее не целиком, что переходят в настоящее лишь отдельные его черты, которые рассматриваются к тому же с «колокольни» нового мира, его запросов и интересов, поскольку осмысление прошлого направлено на утверждение настоящего.

Что же именно, какая часть форм общественного сознания переходит в мир идей последующих поколений? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо выявить в формах общественного сознания их социально-классовое и всеобщее, или общечеловеческое, содержание. Только тогда можно ответить на вопрос о преемственности в развитии форм общественного сознания.

Наука, как форма общественного сознания, накапливает эмпирический материал, открывает отдельные зако-

ны развития природы и общества, обобщает, устанавливает всеобщие закономерности развития. Подлинная наука должна оперировать и эмпирическим материалом, и определенной системой закономерностей, включать в себя исходные методологические позиции и мировоззренческие основы. В ней, с одной стороны, устанавливаются объективные научные истины, выходящие за рамки отдельной формации, а с другой стороны, вокруг гносеологических и иных мировоззренческих принципов идет ожесточенная борьба между материалистическими и идеалистическими началами, представляющими различные классовые интересы.

Науки в ходе познания объективных явлений природы и общества, несмотря на зигзаги и отступления, развивались с древнейших времен и вширь и вглубь, обслуживая каждого, кто пользовался ими при всех социально-экономических порядках. Эти науки — одни больше, другие меньше — достигли известных успехов в рабовладельческую эпоху, особенно в период эллинизма в Александрии. Эти же науки продолжали развиваться в средние века — сначала на Востоке, в частности у арабов, потом на Западе — особенно интенсивно под воздействием промышленной революции и обострения классовой борьбы.

В эпоху прогрессирующего капитализма науки поднялись на новую, более высокую ступень развития и в той мере, в какой люди познавали объективную реальность, обновляясь, корректируясь и дополняясь, переходили от одного поколения к другому. Разумеется, научное знание развивается, причем особенно бурно в наше время. Но если результаты естественнонаучного исследования, не затрагивающие интересы социальных классов, имеют универсальный характер, то, как было отмечено, философские обобщения, идеи и воззрения, которые носят классовый характер, являются относительно преходящими. Именно общечеловечность концепции такого античного философа, как Гераклит, согласно которому «мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим», характеризует ту ее сущность, о которой В. И. Ленин писал: «Очень хорошее изложение начал диалектического материализма»[44].

Аналогичным образом дело обстоит в литературе и искусстве. Между науками естественными и общественны-

ми, с одной стороны, и литературой и искусством — с другой, в аспекте вопросов, поставленных выше, нет принципиальной разницы. Признавая, что каждая из этих областей культуры имеет специфические свойства и черты, мы подчеркиваем то общее, что есть между ними.

При анализе литературы и искусства в неразрывном единстве выявляется, во-первых, отражение в художественном творчестве самого человека, его деятельности, борьбы и эмоционально-духовного мира и, во-вторых, стремление воздействовать на человека, переделать его. Такое стремление — не что иное, как идейно-эстетический принцип любого истинного художника.

Литература и искусство, как таковые, шире, чем мировоззренческие принципы художника. Ведь совершенно ясно, что эти принципы, если брать их в том виде, в каком они отражаются в искусстве или литературе, не могут отождествляться с самими художественными творениями. Отмеченные выше формы общественного сознания включают в себя, кроме мировоззренческих принципов, еще отражение деятельности человека и его эмоционального мира. Все это — объективно реальное, подлежащее познанию самим художником.

Однако указанные два момента в искусстве — отражение, познание действительности и воздействие на нее — неразрывно связаны между собой, составляют безусловное единство, хотя не тождественны, не сводятся к одному идентичному понятию.

То же самое следует сказать о философии.

Философия имеет дело со всеобщими законами природы, общества и человеческого мышления, она исследует и сами философские категории, и историю их становления и развития. Целый ряд философских положений направлен на защиту ограниченных интересов господствующих классов. В этом случае мы говорим о классовости и партийности философии. Но в философии имеются также положения всеобщей значимости. Узкоклассовые положения философии являются преходящими, поскольку они уходят вместе с гибелью породившего их общества, в то время как всеобщие, приемлемые для всех социальных слоев положения являются непреходящими, поскольку они сохраняются и после гибели породившего их общества.

Есть еще одно обстоятельство. Два основных направления в философии — материализм и идеализм — представляют собой противоположные мировоззренческие начала и не могут не находиться в постоянной борьбе. Но при этом нельзя забывать, что *история философии изучает возникновение и развитие познания всеобщих законов природы, общества и человеческого мышления.* Здесь, в дефиниции науки истории философии, сами понятия «возникновение и развитие» приводят к мысли о преемственности. Невозможно себе представить развитие философии и без преемственной связи между материализмом и идеализмом.

Например, учение Спинозы, величайшего материалиста нового времени, о субстанции стало важнейшим источником философии Гегеля; философия идеалиста Гегеля, прежде всего его диалектический метод, в свою очередь послужила источником философии К. Маркса, основоположника современного материализма. Пусть не поймут нас превратно. Здесь мы имеем в виду философские взгляды идеалистов во всем их объеме как целые философские системы, а не сам принцип идеализма, утверждающий первичность идеального. В истории философии бывали случаи, когда то или иное направление идеализма оказывалось более прогрессивным, чем многие материалистические системы. Достаточно сравнить вульгарный материализм Фогта, Молешотта, Бюхнера с гегелевским идеализмом. В истории философии бывали и такие случаи, когда идеалисты выдвигали прогрессивные общественно-политические идеи (например, большинство философов эпохи Ренессанса, социалисты-утописты, многие революционные деятели второй половины XVIII в. во Франции) и когда, наоборот, материалисты выступали в своих общественно-политических воззрениях как реакционеры.

Итак, необходимо различать два понятия: классовая идеология господствующих слоев общества и формы общественного сознания. Конечно, формы общественного сознания являются продуктом материальных условий жизни общества, являются отражением общественного бытия, но в отличие от классовой идеологии господствующей прослойки они упраздняются при падении данного строя не полностью, ибо, когда возникшая формация порождает необходимый ей мир идей, она делает это, выходя за рамки интересов правящих классов, творит значительно больше, чем господствующая классовая идеология, создает общие для всех социальных слоев духовные ценности. В силу этого от предшествующих общественно-экономических

формаций передается по наследству последующим поколениям множество научных и художественных достижений, обладающих всеобщей значимостью. Именно на этой преемственной связи базируется прогресс общечеловеческой культуры, его движение по восходящей линии.

Формы общественного сознания содержат в себе общие для всех социальных слоев знания об объективном бытии, о законах человеческого мышления, об эмоциональном мире человека. Поступательное развитие познания осуществляется через такого рода отрицание прошлой стадии его развития, которое предполагает сохранение и утверждение преемственности в развитии.

Нигилистическое отношение к преемственности, к духовным ценностям, передаваемым от поколения к поколению,— явление регрессивное. Конечно, передача этих духовных ценностей от поколения к поколению происходит по-разному. Бывает, что наследие прошлого усваивается догматически, некритично. А ведь ни одна система идей не может быть вечно прогрессивной: с изменением положения вещей она должна быть «снята». К этому добавим, что традиция, когда она реакционна или даже просто устаревает, представляет собой также пережиток прошлого, частицу духовного мира уходящих с арены слоев общества. Такого рода традиции замедляют развитие, преграждают дорогу прогрессу. Понятно, что в ходе борьбы со старым миром подобные традиции неизбежно преодолеваются.

Напротив, усвоение отдельных идей или суммы идей прошлого, критическая переработка этих идей в духе передового класса — явление прогрессивное. Так бывает во всех случаях: и когда берутся из прошлого целые системы взглядов, и когда заимствуются единичные мысли. При этом переход идей от одного поколения к другому происходит в истории не всегда непосредственно. Бывает, что идеи минувших поколений передаются отдельным потомкам через голову ряда промежуточных поколений. Так, римская античность во многих своих проявлениях возродилась в Италии в эпоху Ренессанса.

Преемственность в развитии форм общественного сознания не всегда находится в соответствии с общим развитием социально-экономического строя общества, с развитием его материальной основы; порой наблюдаются отклонения, отставание или опережение общественного сознания. Это обстоятельство, однако, не может служить доводом в пользу теории филиации идей (согласно которой преемственность имманентного развития идей выступает как логика идей в отрыве от логики вещей, как самостоятельное логическое развитие в отрыве от развития исторического), поскольку переходящее от прошлых времен идейное наследие является не плодом отвлеченного мышления минувших поколений, а отражением окружавшей их действительности, определенной ступени их общественного бытия, преемственное развитие которого ведет также к возникновению необходимых предпосылок для становления нового мира идей.

Таким образом, ход общественного развития со всеми его взлетами и падениями создает многогранную традицию, образующую преемственную связь между старым обществом и новым, между прежним миром идей и новым. Вместе с тем если верно, что идеи порождаются действительностью, а преемственность в развитии действительности обусловливает преемственность в развитии идей, то это вовсе не означает отрицания логического в историческом, отрицания логического в процессе осуществления преемственности в развитии.

С самого начала развития человеческого общества между отдельными коллективами людей устанавливались многообразные формы общения. Уже в ранний период многие племена и народы совершали миграции в поисках неистощенных почв; на этой основе культура одного народа проникала в культуру другого, имела место диффузия культуры. Позднее, помимо переселения племен и народов, происходило их смешение на огромных пространствах земного шара. Отдельные этнические группы общались между собой на почве торговли и промышленности, военно-политических союзов и столкновений, что не могло не сопровождаться процессами слияния и взаимодействия различных культур. Возникали и погибали отдельные племена и народы, развивались дальше или исчезали отдельные культуры, созданные ими материальные и духовные ценности, человечество же в целом и создаваемая им культура продолжали двигаться по восходящей линии. Именно в этом смысле следует понимать преемственность в истории и культуре, во всеобщем их развитии.

Итак, между странами и народами в экономических, культурных и других областях жизни устанавливались те

или иные формы связей, проходило более или менее интенсивное взаимодействие, взаимное влияние. Насколько интенсивно было общение между странами, настолько тесны были установившиеся между ними контакты. Это определялось уровнем развития производительных сил: чем выше был этот уровень, тем значительнее было общение, чем ниже — тем слабее.

Внутреннее развитие и внешнее общение народов нельзя рассматривать иначе как в неразрывном единстве — это две взаимообусловленные стороны единого процесса. Более того, уровень развития жизни в каждой стране определяется не только уровнем развития производства, разделением труда и общением внутри страны, но и ее внешними связями. Эти связи являются важным фактором, воздействующим на формирование внутреннего строя общества. Вместе с тем если в истории любой страны внутреннее, спонтанное развитие представляет собой необходимое явление, то внешнее общение выступает как явление случайное. Понятно, что необходимое не может существовать без случайного, как случайное — без необходимого. История в поступательном движении — это единство внутреннего, необходимого, и внешнего, случайного; в развитии общества той или иной страны доминантой может стать и внутренний, необходимый, и внешний, случайный, фактор.

Результаты внешнего общения бывают различными: иногда сравнительно отсталая страна подвергается культурному воздействию со стороны более прогрессивных народов, иногда же в результате военного столкновения более прогрессивные страны оказываются завоеванными сравнительно отсталыми народами, и тогда завоеванные страны либо культурно покоряют своих завоевателей, либо опускаются до уровня культуры своих завоевателей.

Определяющим фактором перерыва в развитии культуры, ее упадка в отдельных странах является деградация в них производительных сил или наносимый им извне ущерб. Так, К. Маркс, говоря о гибели в результате внешнего нашествия ирригационной системы на Востоке как о случайной причине, замечает, что «одна опустошительная война оказывалась способной обезлюдить страну на целые столетия и лишить ее всей ее цивилизации» [45].

Внешние нашествия были случайностью для внутреннего развития завоевываемых стран, и они играли тем

бо́льшую роль, чем меньше были развиты производительные силы этих стран и чем слабее было общение между странами и народами. На низкой ступени развития производительных сил при малом общении с другими странами нашествия завоевателей оказывались более пагубными, чем при более интенсивном внешнем общении и более высоком уровне производительных сил. Только тогда, когда на базе высокоразвитых производительных сил экономическое общение между странами приобрело всемирный характер, были обеспечены условия для сохранения материальной и духовной культуры, для ее дальнейшего развития. Именно современная цивилизация при гигантском уровне развития производительных сил никогда не остановится в своем восхождении на новые ступени.

В силу неравномерности развития производительных сил, а также из-за различий в интенсивности внутренних и внешних связей отдельные страны оказываются в неравном положении. История знает примеры, когда та или иная страна или группа стран на время обгоняла остальные страны, а затем отставала от них. Но так как эти исторически сложившиеся условия — благоприятные или неблагоприятные — не носили постоянного характера, то и положение передовой или отсталой страны являлось изменчивым.

На авансцену истории вступали то одни страны, то другие, то народы Востока, то народы Запада. Соответственно этому смещались также центры мировой культуры. Так, после Афин и других городов побережья Эгейского моря приобретают главенствующее положение Александрия и города Сирийского побережья, вначале выступает Рим на Тибре, позднее — Рим на Босфоре — Константинополь, а после того, как начался упадок Константинополя, ведущее положение занимают города на Апеннинском полуострове.

Внешние и внутренние благоприятные условия определяли расцвет то одной, то другой страны, однако достижения их культур становились в основных своих чертах всеобщим достоянием. Именно здесь обнаруживается преемственность в развитии культуры: достижения культуры одной страны усваиваются другими странами, становятся достоянием других народов, переплетаются, взаимодействуют с их культурой, обогащая ее и изменяясь в свою очередь под ее влиянием.

Развитие всякой культуры происходит не прямолинейно, а зигзагообразно, с борьбой старого с новым, чужого с собственным, с одновременным отрицанием и утверждением, возникновением и уничтожением различных принципов, идей и систем воззрений. При этом отметим особо: самобытность культуры не исключает ни разнородных источников, ни преемственной связи в развитии данной культуры. Иначе не может быть, ибо духовные запросы любого общества всегда шире и качественно выше соответствующих элементов наследия, доставшегося ему от предшествующего поколения или чужеземцев. Отсюда и необходимость создавать собственное, новое, оригинальное соответственно своему бытию. Так, византийская культура, несомненно, самобытна во всех своих основных чертах, хотя она выросла на почве восточного, эллинско-эллинистического и романского наследия; культура итальянского Ренессанса, уходящая своими корнями в восточную и античную культуру, также остается оригинальной.

Восприятие чужих идей совершается тогда, когда появляется спрос на эти идеи — спрос, обусловленный общественным бытием. Ибо идеи собственной или чужой страны, даже если они возникли в давно минувшие века, в новых условиях могут приобретать иной характер и служить новым целям. Говоря о данном аспекте преемственности идей, нам следует еще напомнить о соотношении стран отсталых и передовых. Когда страны отсталые вступают в общение со странами передовыми, тогда возникает противоречие между национальной практикой отсталых стран и всеобщим прогрессивным сознанием. И, как правило, прогрессивные слои общества отсталых стран воспринимают всеобщие прогрессивные идеи передовых стран — идеи, которые все больше и больше становятся действенным фактором преобразования отсталой национальной практики. Понятно, что в данном случае заимствованные идеи оказываются передовыми не только потому, что являются продуктом прогрессивной практики передовой страны и выражают интересы большинства народа этой страны, но и потому, что они оказываются действенной прогрессивной силой в условиях жизни отсталых стран.

Вот почему передовые идеи становятся исторически всеобщими. Вот почему идеи, отражающие интересы эксплуататорского меньшинства, идеи, не способные вносить положительный вклад в развитие культуры других стран,

никогда не могут стать исторически всеобщими. Следовательно, лишь прогрессивные идеи способны осуществлять преемственную связь как во внутреннем развитии общества, так и во внешнем его взаимодействии. Разумеется, реакционные социальные группы воспринимают традиционно реакционные идеи, черпая их как из национальной, так и из чужой культуры различных времен, но эти идеи неминуемо гибнут вместе со своими социальными носителями в борьбе прогрессивных слоев общества.

Культура каждого народа имеет свои национальные особенности. С другой стороны, национальная культура в своей мировоззренческой основе проникнута социально-классовым содержанием. Хотя угнетенным классам в общенациональной культуре принадлежит значительная доля, все же в классово-антагонистическом обществе господствует идеология эксплуататорских классов. Потому-то национальная культура при господстве рабовладельческого способа производства является рабовладельческой культурой, при феодализме — феодальной, при капитализме — буржуазной, наконец, национальная культура при социализме является социалистической культурой.

Это в равной мере относится и ко всеобщей, мировой культуре, ибо мировая культура проявляется лишь в отдельных национальных культурах. Никакое национальное творчество, даже если оно становится всеобщим достоянием, не перестает быть национальным. Мировое и национальное — это противоположности. Но эти противоположности образуют единство — такое единство, в котором связи отдельного и общего всегда исторически детерминированы. При этом чем более развито общество, тем полнее и интенсивнее связи отдельного и общего и многограннее само единство.

Итак, благодаря внешнему общению национальное и всеобщее (мировое) оказываются в неразрывном единстве: во всеобщем содержится национальное, а в национальном — всеобщее. Отсюда понятно, почему всемирную историю следует изучать во взаимной обусловленности всех ее частей. На всех этапах всеобщей истории страны восточного побережья Средиземного моря были в большей или меньшей мере связаны со странами, расположенными на юге Европы, а эти последние — со странами, омываемыми Атлантическим океаном. При изучении этих связей раскрываются внутренние закономерности развития, стано-

вятся вполне понятными те явления, которые привели, например, к захвату стран, находившихся на торговых путях, соединявших Запад с Востоком, турками, что и привело к открытию Америки Колумбом.

Таким образом, история отдельных стран и народов является составной частью единой всеобщей истории. История, как таковая, принимает всемирный характер по мере интенсификации взаимосвязей между странами и народами. Поэтому, чем интенсивнее общение между ними, тем быстрее достижения отдельных народов становятся всеобщим достоянием.

Из всего изложенного явствует следующее: отрицание преемственности во всеобщей мировой истории и культуре антиисторично. Антинаучно утверждать, будто современная мировая наука создана какой-то одной страной или группой стран — Запада или Востока. Наука должна отвергнуть утверждение «всё от Запада», равно как и утверждение «всё от Востока». При отрицании положения «всё от Запада» защищается принцип преемственности в развитии историко-культурных связей от Востока к Западу; при отрицании положения «всё от Востока» защищается в равной мере принцип преемственности в развитии историко-культурных связей от Запада к Востоку.

* * *

Мы рассмотрели проблему преемственных связей в развитии истории и культуры, проблему преемственных связей в пределах одной страны и между странами.

Мы исходили из того положения, что следующие друг за другом этапы цивилизации необходимо рассматривать как ступени движения культуры по восходящей линии соответственно прогрессирующим социально-экономическим формациям. Отсюда понятно, что история на каждой ступени своего развития обусловливает адекватную ей культуру. История — поступательное движение во всех своих проявлениях, она изменяется, приобретая на различных этапах своего развития различные качества. Это восхождение, преемственность в развитии общества, приводящая к новому качественному изменению.

Ниже мы рассмотрим основные вехи развития преемственных связей во всеобщей философии на тех этапах ее истории, которые соответствуют антично-рабовладельческой и средневеково-феодальной формациям.

Часть первая

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ АНТИЧНОГО РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

На смену первобытнообщинному обществу пришло общество, разделенное на классы, возникла новая, рабовладельческая, формация. На Древнем Востоке рабство переживало период младенчества, в классической Элладе, в странах эллинизма и в Риме оно достигло расцвета.

Рабство освобождало привилегированные социальные группы от необходимости заниматься изнурительным и в то же время малопроизводительным физическим трудом — труд был уделом рабов. В пределах античной демократии представители господствующего класса пользовались не только материальной, но и духовной независимостью. Ожесточенная классовая борьба и победоносная революция VII—VI вв. до н. э. обусловили свободу их мышления, относительную свободу отказа от религиозных предрассудков и политических догм. Это в свою очередь привело к созданию великих памятников культуры всемирно-исторической значимости.

Культура рабовладельческого общества явилась важнейшей вехой в истории мировой цивилизации. Она давала о себе знать в той или иной мере на протяжении всех последующих этапов исторического развития. Через ряд опосредствований на культуру рабовладельческой формации опирается и современная цивилизация.

Преемственность культуры в античном мире наблюдается на каждом этапе развития не только отдельной страны. Нити тогдашних преемственных связей тянулись как с Востока на Запад, так и с Запада на Восток: от Египта, Вавилона, Ирана, а также Иудеи и Финикии к Греции на ранней ступени рабовладельческого общества и от классической Греции к странам Востока в пору эллинизма, от Греции и эллинистического Востока к Риму в период эллинизма и от Рима обратно на Восток во времена римского владычества.

Философия Древнего Востока в какой-то мере обобщала знания о явлениях природы, о мире вещей, окружающих человека, о его социальном бытии. Это была первая стадия познания, возникшего на основе внешнего и непосредственного наблюдения. В мировоззрении Древнего Востока фантастически отражались взаимоотношения человека и естественной среды. Обожествляя природу, люди создавали мифы о богах — творцах всего сущего: и природы, и людей, и человеческих отошений. Но люди же боролись против богов, против несправедливости и произвола в отношении человека, боролись, своими устремлениями отражая реальный мир, социальные отношения, чаяния людей. Эпическое сказание, созданное во второй половине III тысячелетия до н. э. в шумеро-вавилонском культурном мире, повествует о том, как Гильгамеш борется против свирепого мифического существа — Хумбабы, против богини Иштар, которую считает блудницей, убивает выпущенного против него небесного быка и действует во имя жизни для себя и всех людей.

Когда рабовладельческое общество вступило в новую фазу своего развития, воспринятое Элладой восточное представление о богах, хотя во многом и осталось неизменным, все же качественно изменилось. Теперь уже не шла речь о сотворении мира богами — более того, сам мир богов оказывался как бы продолжением мира людей. Боги в Элладе — это уже не животные, не хищные и грозные чудовища, наделенные человеческим ликом, какими они были на Востоке, а антропоморфические существа. Боги Эллады — это те же люди, только обладающие более совершенными физическими и духовными качествами. Но если случалось, что боги допускали несправедливость, люди во имя человечности вступали в единоборство с жителями Олимпа, как об этом повествует миф о Прометее — борце против животной натуры бога и за раскрепощение человека.

Итак, в различные периоды истории человек представлял своего бога по-разному. Развитие познания человеком самого себя определяло эволюцию бога в его представлении. Ведь было время, когда идеалом человека являлось его физическое совершенство и когда культ физической силы побуждал человека представлять себе бога всесильным, могучим великаном, мстительным, деспотически жестоким животным. В сравнении с могущественным богом

человек представлялся рабом. Но были в истории религий и человечные боги, когда человек представлял в боге самого себя, свои идеалы. Люди, подражая богу, а значит, своему же идеалу в образе бога, воплощая в себе идеал собственного совершенства, должны были становиться такими же совершенными, как бог. В итоге человек творил совершенного бога, чтобы самому становиться таковым на каждом новом этапе эволюции своего познания.

Философия классической Эллады не только унаследовала от Востока представления о естественной среде человека, но расширила и углубила их. Она поставила вопросы о происхождении и образовании Вселенной, о строении космоса, об элементах материального мира. В результате ею была воссоздана картина природы в ее всеобщности, в ее вечном движении и развитии. На следующем этапе философия классической Эллады пришла к признанию самого познающего, к определению его как объекта исследования. Более того, на этой стадии человек оказался в центре ее внимания. Недаром над входом в храм Аполлона в Дельфах было начертано: «Познай самого себя». Иначе говоря — сделай познание объектом познания, познай свое мышление, свои действия, свои возможности и стремления; осознай свое величие и ничтожество, достоинство и убожество, способности к добру и злу.

На последнем этапе классическая философия Эллады поставила по-новому проблему человека и мира метафизики, божественного всеобщего. Философские учения, возникшие в тот период, в значительной мере опирались на миросозерцание Востока, но позднее они сами стали важнейшим источником христианства — учения, возникшего на Востоке. Так осуществлялась преемственная связь мировоззренческих принципов, шедших с Востока на Запад и с Запада на Восток.

Позднее историческая обстановка сложилась таким образом, что культура классической Эллады пришла на Востоке в соприкосновение с ирано-мидийской, халдейско-вавилонской, египетской и семитской культурами. В результате возникла качественно новая эллинистическая культура рабовладельческого общества, ознаменовавшая собой наступление нового периода в истории мировой культуры.

Сущность и содержание философии эллинизма обусловливались смешением культур Запада и Востока, в результате которого возникли культуры эллинизма в Египте,

Сирии, Малой Азии и Элладе, обладавшие наряду со свойственными каждой из них особенностями общностью форм бытия, социально-политической и культурной жизни. Специфические и универсальные черты в эллинистических странах породили соответствующее мировоззрение, обусловив многообразие форм общей философии эллинизма, воспринявшей концепции Эллады, т. е. концепции Запада.

Позднее аналогичные исторические условия сложились и в Римской империи, где была подготовлена почва для восприятия соответствующих идей из философии классической Эллады и эллинистических стран. Благодаря этому оказалось возможным осуществление преемственности философских концепций, шедших с Востока — из Эллады и эллинистического мира — на Запад, в Рим.

* * *

Район Эгейского моря — колыбель классической эллинской культуры. Эта культура зародилась на малоазиатском побережье, на острове Самос, в Милете, Эфесе и других городах Ионии и достигла расцвета в Аттике, главным образом в Афинах. Не случайно то, что именно Иония стала очагом древнегреческой культуры. Объяснить это, в частности, можно единством социально-экономического развития ионийских городов, их экономическими и культурными связями с передовыми странами Востока.

Иония — одна из ранних греческих колоний, причиной образования которых послужили избыток населения и нехватка пахотной земли на материке в VIII—VI вв. до н. э. Однако экономическая жизнь колоний не ограничивалась земледелием. В итоге революции, завершившей борьбу рабовладельческой демократии против земледельческой знати, в крупных центрах появились различные отрасли производства городского типа, начавшие играть заметную роль во всей экономической жизни.

В Милете и других городах Ионии получили значительное развитие гончарные, текстильные и другие ремесла, продукция которых сбывалась на рынках внутри и за пределами Греции. Рост производства определил и развитие торговли: в городах Ионии образовалась торговая прослойка, взявшая под свой контроль самую важную, а именно экономическую, сторону внутренних и внешних связей страны, экономическое общение колоний с метрополией,

эллинского мира с восточным. Через сухопутную и морскую торговлю Иония и Греция завязали экономические отношения со множеством районов — от Египта до Херсонеса Таврического и от берегов Сирии до Массилии.

Отметим, что передовые страны Востока экономически и культурно были более развиты, чем Иония, Эллада в целом (до ее революционного преобразования в VII—VI вв. до н. э., до появления рабовладельческого города-полиса). Восток имел более совершенное материальное производство и находился на более высоком уровне духовного развития, поскольку и сама система общественных отношений на Востоке находилась в ту пору на более высокой стадии развития, чем в Элладе и принадлежавших ей колониях.

В установлении контактов между Элладой и Востоком ведущую роль играла Иония, экономическое благосостояние и культурный уровень которой были значительно выше, чем в материковой Греции. Именно здесь, в Ионии, началось восхождение этой культуры на новую ступень. Иония, а затем и вся Греция стали носителями новой культуры. Эллада создала новую литературу, положила начало новой классической философии.

Эллада восприняла определенные формы политической и государственной организации Востока, усвоила восточную культуру: халдейско-вавилонское астральное мировоззрение, искусство и мифологию Египта, этическую философию Ирана. Многие элементы культуры, в том числе фонетический алфавит, оказавший значительное влияние на духовную жизнь греков, были заимствованы последними у финикийцев — народа, цивилизация которого играла роль соединительного звена между цивилизацией Древнего Востока, Египта и Вавилона, с одной стороны, и цивилизацией греческого мира — с другой. Сами греки не отрицали, что учились у восточных народов, что благодаря им проникли в божественные и человеческие тайны, не отрицали влияния философской мысли Древнего Востока на развитие своей философии.

Родоначальник греческой философии Фалес из Милета, финикиец по происхождению, создал учение, явившееся важным звеном в линии преемственных связей, идущей от философии Востока к философии Запада. Именно Фалес, который побывал в Египте, общался с египетскими жрецами, заимствовал у них, как сообщает Плутарх, представление о воде как о первом начале всего сущего.

Воду Нила египтяне считали источником жизни во всех ее проявлениях, и это была правда. Даже математика как наука была обязана у них своим возникновением нильской воде. Фалес перенес из Египта в Элладу не только материалистический принцип философии — представление о воде как о начале всего сущего, но также знания по геометрии и астрономии. В целом учение о первовеществах, о четырех элементах — земле, воде, воздухе и огне — зародилось на Востоке, откуда оно и было заимствовано греками на заре их цивилизации.

Древние свидетельствовали о долгом пребывании Пифагора на Востоке, в частности в Египте, где он учился у жреца Онуфиса из Гелиополиса. Очевидное родство пифагорейского учения, основанного на абстрагировании количественных сторон материальных вещей, с магией чисел у египетских жрецов свидетельствует о том, что мировоззренческие принципы египтян послужили источником философии Пифагора. Утверждают, наконец, что Платон бывал в Египте и беседовал с жрецом Сехнуфисом. Можно допустить, что Платон посетил и другие страны Востока и познакомился с различными культурами их народов.

Платон сам пишет об армянском мифе, о сыне Армении, о его пребывании в «потустороннем» мире, где оказалась его душа после смерти. Платон, согласно армянскому мифу, говорит о загробном воздаянии, о бытии души, освобожденной от всего чувственно-материального [1]. Все это, может быть, и привело Платона к созданию учения о двух мирах. Такого рода сведения имеются у древних также в отношении Демокрита и других философов Эллады того времени. Некоторые факты указывают на мировоззрение Зороастра как на источник философии Гераклита [2].

В философии Древнего Востока, как известно, к тому времени уже пересматривались мифические представления о тех или иных явлениях природы, жизни человека и общества. В философии же Эллады с самого начала возникло материалистическое направление и развернулась борьба между материализмом и идеализмом. Если мифология Древнего Востока переросла в идеалистическую философию классической Эллады, то зародыш материалистического мировоззрения Востока окончательно оформился здесь в философский материализм, ставший новым видом мышления с качественно новыми чертами и особенностями. Это повлекло за собой развитие диалектического мышления, а затем и появление науки логики.

Если на Востоке существовала лишь сумма разрозненных знаний о явлениях природы, то греки систематизировали эти знания и создали целостную натурфилософскую картину мира. Таким образом, идеи Древнего Востока в условиях Эллады были переосмыслены, стали качественно новыми воззрениями: появились новые системы, школы и направления в философии, точно так же как и само общество, его социально-экономический строй претерпели изменения, приобретя новое качество. Из всего этого явствует, что преемственность выражается в единстве старого, унаследованного, и качественно нового — в том единстве, которому присуща внутренняя целостность и которое, как таковое, является определенной ступенью развития исторической действительности в той или иной стране.

Итак, в Греции возникла материалистическая философия — и не одна система воззрений, а множество различных учений и школ такого направления. Это одна линия в классической философии Древней Эллады. Основные вехи в развитии этого главного направления в философии составляли натурфилософия Ионии, учение об элементах и атомистическая теория. В Греции возникла также идеалистическая философия — и не одна система воззрений, а множество различных учений и направлений. Это другая линия в классической философии Древней Эллады. К данному идеалистическому направлению принадлежали пифагорейцы, отдельные элеаты, некоторые софисты и, наконец, Сократ и Платон.

Материалистическое направление Древней Эллады в лице ионийских мыслителей утверждало, что существует субстанционное начало, которое является основой мира, ἀρχή — первоначально, или первопричина, всего сущего, физических вещей, внешней природы в целом. У мыслителей Ионии понятие первоначала, или первопричины, отождествлялось с понятием стихии (στοιχεῖον), под которым они подразумевали элемент мира в материальном его бытии.

Основные принципы ионийской философии в дальнейшем были развиты Эмпедоклом, у которого учение об элементах мира, как свидетельствует Аристотель, оформилось окончательно.

Впоследствии в материалистической философии Эллады возникло качественно новое учение Левкиппа и Демокрита. Атомистическое учение, созданное этими двумя мыслителями, является также натурфилософским учением, и, как таковое, оно унаследовало из предшествовавших теорий представление, что природа в целом состоит из самостоятельных и неотделимых частей. Конечно, понятие атома не совпадает с понятием элемента, но в принципе эти два понятия родственны. Утверждение атомистов о том, что все совершающееся основывается на перемещении, соединении и разъединении атомов, органически связано с учением о четырех элементах. Согласно этому учению, мир состоит из нескольких элементов, различные соединения и разъединения которых образуют отдельные качества предметов и целостный мир вещей. Разумеется, в материалистической философии Древней Эллады на разных этапах ее развития появлялись и новые идеи.

Идеалисты-философы Древней Эллады — пифагорейцы и некоторые элеаты — выступили против натурфилософии Ионии, против диалектики Гераклита. Пифагорейцы превратили в абсолют количественную сторону вещей, объявив первоначалом всего сущего не тот или иной элемент материального бытия, а числа, оторванные от вещей. Элеаты же, в частности Парменид, объявили бытие абстракцией, чем-то оторванным от природы, от мира вещей. Бытие представлялось ими отдельным, самостоятельно существующим, единым и неизменным, не возникающим и не уничтожающимся, истинно сущим, чуждым миру чувственных вещей, тем, что постигается лишь одним мышлением. Что касается софистов, то они выдвинули антропологическую философию, сосредоточив свое внимание на проблеме человека, на этике. Вот те вопросы, которые перешли в философию Сократа и Платона — наиболее ярких представителей античного идеализма.

Философия Сократа ставила своей задачей использовать индукцию для того, чтобы от частного прийти ко всеобщему, от мышления отдельного субъекта до объективно, реально существующего всеобщего духа. Это всеобщее становится у Сократа сознанием в себе, сознанием, не зависящим от действительности, единственной истиной, благом для всех. Но так как, по Сократу, истина, или знание, отождествляется с добродетелью, то этим самым утверждались нормы всеобщей, неизменной и вечной нравственности. Это и есть основа для отдельных, или частных, добродетелей.

Однако наиболее ярко преемственные связи выражены в философии Платона. Мы имеем в виду учение Сократа о тождестве знания и добродетели, которое Платон вслед за Сократом понимает как всеобщее мышление, объективно реальное бытие идей. Истинный мир метафизики Платона постигается посредством диалектики, подобной «майевтике» Сократа, т. е. посредством возбуждения воспоминания в душе, как в частице мира, потусторонних реальных идей.

Здесь же уместно вспомнить о платоновской концепции вечного и неизменного бытия истинного мышления — концепции, заимствованной им из элейской философии. Преемственность в развитии идеалистической философии прослеживается и в пифагорейском учении о числах как об истинных сущностях вещей, нашедшем отражение в системе воззрений Платона. Именно мир всеобщих идей, по Платону, обусловливает иллюзорный мир чувственных вещей. Здесь главное — понятие гераклитовского потока («все течет и изменяется»), заимствованное Платоном у Протагора.

Чувственный мир рассматривается Платоном рационалистически; подобно пифагорейцам, он обращает внимание лишь на количественные отношения и на этой основе строит свою телеологию, мистико-математически толкуя чувственно воспринимаемые предметы. Вместе с тем учение Платона — новая, высшая ступень в развитии идеалистической философии, всеобъемлющая система объективного идеализма. Но эта же философия знаменует собой упадок философии классической Эллады. Ведь Платон в своем учении земной мир перенес в небесное царство, создал в конечном счете целостное учение о потустороннем мире, мире метафизических идей.

Реальной основой упадка в философии явился кризис города-государства — полиса, социально-политической его жизни. Кризис привел к тому, что Эллада вышла на международную арену, и тогда начался ее внешний расцвет. Это отразилось и на философии, представленной великим Аристотелем.

Философия Аристотеля была порождением определенного этапа исторического развития, когда классический эллинский мир рушился, а на смену ему шел мир элли-

пистический. Аристотель систематизировал все достижения тогдашней научной и философской мысли.

Философия Аристотеля совершила переход от познания всеобщего к познанию единичного, конкретно-конечного, тем самым заложив основы эллинистического направления в естественнонаучной мысли Востока. Философские обобщения Аристотеля, опиравшиеся на все достижения во всех областях знания того времени, владели умами на протяжении многих веков.

Учение Аристотеля совмещает в себе противоположные начала — материализм и идеализм. Демокрит и Платон, важнейшие представители противоположных направлений, оказывали влияние на философию Аристотеля.

Материализм в философии Аристотеля проявляется в признании мира материального бытия, реальности чувственно воспринимаемых и движущихся вещей, в признании материальной и производящей причины как естественной необходимости становления многообразия мира. Идеализм же в философии Аристотеля заключается в признании самостоятельности форм, их оторванности от материи, в признании формальной причины и энтелехии, в телеологическом объяснении перехода возможности в действительность.

Итак, философия Аристотеля вобрала в себя основные принципы материалистической философии, а также принципы идеализма. Таким совмещением двух противоположных направлений завершилась история философии классической Эллады. С философии Аристотеля начинается новый этап в развитии этой науки.

* * *

После Пелопоннесской войны Эллада переживала глубокий социально-политический кризис. Все более обострялась классовая борьба, борьба между сторонниками частной и общинно-государственной собственности, между крупными и мелкими производителями, между рабовладельцами и рабами. Пелопоннесская война выявила острые противоречия рабовладельческого общества, противоречия внутри города-государства, обусловленные растущим имущественным неравенством его граждан. При политической раздробленности борьба полисов за территорию, за политическое господство, за рынки, за рабов

приводила к бесконечным военным и политическим столкновениям, в ходе которых греческие государства истощали друг друга и приходили в упадок.

Все это обусловило появление новых идей. Возникла идея объединения всех частей Эллады, сплочения враждующих между собой городов-государств, метрополии и колоний. Если для внутренней политики доминирующей оказалась идея панэллинства, то для внешней политики — идея экспансии и решения внутренних проблем путем завоевания внешних территорий. Самый видный защитник этой идеи, Исократ, проповедовал священную войну с Персией — войну, которая, по его мнению, стала бы единственным средством ликвидации экономического и политического кризиса Эллады. Победа над Персией освободила бы страну от «бродящих элементов», от людей, живущих за счет общества, вернула бы родине покой, примирила бы все слои общества. Выдвигалось требование «перенести войну в Азию, а счастье Азии — в Элладу» — в противном случае, говорил Исократ, «Греции неизбежно грозит внутренняя катастрофа». Экспансия могла быть направлена только против Персии, ибо Персия и подвластная ей Финикия контролировали торговые морские пути, выходы к дальним странам. Сказочно богатая Персия сулила богатую добычу.

Исократ и его единомышленники из лагеря аристократии средством для осуществления своей программы считали установление в стране военной диктатуры, монархической формы правления. Отсюда понятно, почему взоры всех были обращены в сторону усиливающейся Македонии. Ставка делалась на Филиппа II, а после его убийства на сына его Александра. Одновременно развернула свою деятельность и антимакедонская партия во главе с Демосфеном — партия, боровшаяся за независимость Аттики, за демократию, против монархической диктатуры Македонии. Однако военное могущество Македонии, ее активное вмешательство в дела греческих государств и слабость этих последних положили конец и деятельности партии Демосфена, и независимости греческих полисов, и их разобщенности. В 337 г. до н. э. на созванном в Коринфе общегреческом конгрессе Филиппу II удалось узаконить господство Македонии над Элладой. Объединение же греческих племен в борьбе против Востока осуществил уже его сын Александр.

Завоевания Александра Македонского обусловили «внешний» расцвет эллинского рабовладельческого мира. Эллины вышли за пределы своей родины, проникли в прилегающие к ней страны и распространили свое господство на обширные территории стран Востока. Это огромного значения историческое событие имело соответствующие социально-политические и культурно-исторические последствия. «Внешний» расцвет Эллады знаменовал собой вершину развития эллинского классического мира и одновременно являлся началом становления так называемого эллинизма — нового этапа в общественно-политическом и культурном развитии рабовладельческого общества, эллинизма как формы государственного устройства, господствовавшей вначале в мировой централизованной державе Александра Македонского (простиравшейся от Инда до Нила), а затем на той же обширной территории в государствах диадохов и эпигонов: Птолемеев, Селевкидов, Антигонидов и Атталидов.

Однако изнурительные междоусобицы между эллинистическими государствами со временем облегчили здесь установление владычества пришельцев с Запада, утверждение римского господства на территории Эллады, Малой Азии, Сирии и Египта.

Очень важно отметить, что, в то время как господство эллинизма было сочетанием эллинского и восточного начал, господство Рима, наоборот, утвердило в качестве универсальной формы социального бытия собственные национальные нормы, чуждые странам Востока. Понятно, что владычество Рима на Востоке — явление реакционное, а национально-освободительные войны народов Востока, направленные против Рима,— явление несомненно прогрессивное [3].

Неправы те историки, которые видят в эллинизме только определенный этап развития культуры рабовладельческого общества, не учитывают своеобразия, присущего новой социально-политической обстановке, новому государственному образованию, не замечают единства исторических условий и порожденной ими культуры, представляют культуру эллинизма как нечто самостоятельное [4].

Так же неверно, когда концом эллинизма считают начало римского владычества на Востоке. Нельзя игнорировать тот неоспоримый факт, что после гибели эллинистических государственно-политических образований эллинизм, как этап развития всеобщей культуры, еще долго продолжал существовать. Ведь римское господство не поколебало жизненных основ культуры эллинизма. В духовной области здесь происходила не столько романизация Востока, сколько эллинизация Рима, и поэтому эллинизм, как культура рабовладельческого общества, сохранялся вплоть до гибели рабовладельческой формации, до периода, когда стали складываться уже феодальные отношения. Формальным пределом существования культуры эллинизма следует считать закрытие Юстинианом академии и языческих школ в 529 г.

В эллинистическом обществе постепенно уничтожались в какой-то мере сословные преграды, а также национальные и религиозные привилегии. С иных позиций стали судить о достоинствах человека, делая упор не на социальное происхождение, не на принадлежность к той или иной народности или религии, а на богатство, положение на государственной службе, интеллектуальные способности.

Иначе стала вестись и классовая борьба, в нее оказались вовлеченными более широкие слои населения. В период эллинизма еще более углубилось различие между бедными и богатыми. Обострение классовой борьбы не раз приводило к открытым восстаниям. История помнит восстания александрийского плебса, рудокопов Македонии, рабов Аттики. В период же владычества Рима на Востоке классовая борьба переплеталась с национально-освободительной борьбой, размеры которой устрашали господствующие классы. Известны восстания Аристоника в Пергаме, Бар-Кохбы в Иудее, пастухов в Египте.

«Внешний» расцвет Эллады знаменовал собой, однако, упадок в экономической, политической и культурной областях ее внутренней жизни. Эллада так и не стала экономическим, политическим или культурным центром ею же созданного нового мира, она постепенно превратилась в провинцию.

Но эллинизм, как грандиозная попытка объединения на новой, передовой основе множества стран и народов, как эпоха расцвета экономики и культуры, явился исторически прогрессивным явлением. В связи с этим небезынтересно отметить, что вследствие греко-македонских войн сама Греция как бы переместилась на Восток. Все устре-

мились туда: воины, торговцы, промышленники, художники, ученые, простолюдины. В результате постоянного оттока населения с Запада на Восток Греция потеряла свое былое значение, уступив во многих областях первенство эллинистическому Востоку.

Итак, эллинская культура распространилась по всему Востоку. Воины Александра Македонского донесли эту культуру на своих щитах до самой Индии. Эллинская культура смешивалась в каждой отдельной стране Востока с местной национальной и всеобщей восточной культурами. В результате здесь повсеместно шел процесс становления новой эллинистической культуры с общими для всего эллинистического мира и особыми, присущими каждой стране чертами.

Синкретизм, как продукт социально-политических условий рассматриваемой эпохи, является важной особенностью эллинистической культуры — особенностью, которая наиболее ярко проявилась в идеологических сферах — в философии, искусстве, религии и т. д. Синкретизм эллинистической культуры проистекал из сочетания в ней различных элементов национальных культур Востока и Запада. Ни культура Эллады, ни культура восточных стран, взятые порознь, не могли быть признаны всеми народами и странами. Эллинистическая культура, выходя за рамки Эллады, выходя за рамки каждой из эллинизированных стран Востока, приобретает мировую значимость. Таким образом, эллинская и восточная культуры благодаря синкретическому смешению становятся всеобщим достоянием и частью всеобщей культуры. Более того, через эллинизм в наследство грядущим поколениям была передана культура Эллады и Востока. Римская культура базировалась на эллинизме, а после прекращения римского господства на Востоке и гибели античного общества эллинизм стал источником византийской и арабской цивилизаций [5]. Таково значение роли эллинистического мира в установлении преемственной связи между культурами стран Востока и Запада.

Наука в эпоху эллинизма была сосредоточена в Александрии, Пергаме, на Родосе, в Афинах и некоторых других городах. Самым важным центром эллинистической культуры был город Александрия в Египте. Сотер I (323—285 гг.), основатель династии Птолемеев, построил здесь храм муз, посвященный наукам и искусству, и при нем

огромную библиотеку. Создавали библиотеку всевозможными путями: собирали папирусные и пергаменные свитки в египетских и других храмах; покупали книги (Птолемей Филадельф, например, купил множество сочинений — в частности, из Лицея Аристотеля); в тех случаях, когда невозможно было приобрести книгу, ее переписывали; библиотеку пополняли трофейными книгами, подарками (так, Антоний преподнес Клеопатре для библиотеки сотни тысяч свитков из Пергама). В Александрийской библиотеке была представлена литература по всем отраслям знания, на всех языках того времени — греческом, египетском, еврейском, персидском и т. д. Возглавляли Александрийский музей и библиотеку известные деятели культуры: Зенодот, Каллимах, Аристарх Самофракийский, Аполлоний Родосский и др. Музей стал центром мировой культуры — все стремились туда, особенно те, кто думал посвятить себя науке. Здесь, в Александрии, по замечанию современника — Тимона из Флиунта, «откармливают легионы книжных червей ручных, что ведут бесконечные споры в птичнике муз...».

Другим важным центром науки и искусства эпохи эллинизма считался Пергам. Атталиды по примеру Птолемеев создали у себя музей, библиотеку, собрали ученых, деятелей литературы и искусства. Если в Александрии отдавали предпочтение естественным наукам, то в Пергаме наибольшее внимание уделялось гуманитарным наукам. Влияние классической эллинской культуры чувствовалось здесь больше, чем в Александрии, находившейся в стране с другими культурными традициями.

Иначе обстояло дело в пределах царства Селевкидов. В Сирии наука и искусство не получали той государственной поддержки, как у Птолемеев или Атталидов. И все же в силу потребностей практики и идеологической борьбы научные центры возникли во многих городах Сирии: в Антиохии, Эдессе, Берите и других. Что касается Афин, то они по-прежнему оставались центром философии. Разумеется, характер философских направлений, получивших распространение в этом городе, определялся социально-политической действительностью эпохи эллинизма, тем новым, что возникло в результате общения Эллады с восточным миром.

Культура, развивавшаяся во всех перечисленных городах, была общей эллинистической культурой, но в раз-

ных местах она находилась на различных ступенях развития. В зависимости от конкретных исторических условий на эволюции эллинистической культуры в различных ее сферах, в различных областях ее распространения по-разному и не в одинаковой мере сказывалось влияние Запада и Востока.

Еще в Лицее Аристотеля, этого величайшего систематизатора наук, оказалось такое обилие научного материала, что для Стагирита и в особенности для его преемников во главе с Теофрастом открылась возможность создать стройную классификацию. Эта работа продолжалась в самых широких масштабах в Александрии, в результате чего в эпоху эллинизма от φιλοσοφία — любомудрия, или философии,— отпочковались самостоятельные естественные и гуманитарные дисциплины. Дифференциация наук в Александрии дала таких астрономов, как Гиппарх, Аристарх Самосский, Клавдий Птолемей, таких физиков и математиков, как Архимед, Евклид.

Историография также претерпела изменения: она уже не ограничивалась рамками одного народа или одной страны, а стала охватывать множество стран и народов, превращаясь постепенно в науку о всемирной истории. Примером может служить многотомная «Всеобщая история» Полибия. Можно также указать на беотийца Плутарха, сирийца Посидония и египтянина Аппиана. Насколько эти историки приближались к правильному пониманию исторических событий, можно судить по высказыванию К. Маркса о «Гражданских войнах» Аппиана. Маркс писал, что он «старается докопаться до материальной основы этих гражданских войн» [6]. Историография периода эллинизма сделала значительный шаг в сторону научного понимания общественных явлений.

Характерные особенности эллинизма приобрела и религия. Мифология греческого полиса уже не отвечала запросам эпохи эллинизма. Им не отвечали также восточные религии с их национальной ограниченностью. Нужна была новая, интернациональная религия, какой и оказалось христианство. Христианская религия возникла позднее, однако для ее формирования весь предыдущий период послужил необходимым фундаментом. Отметим, что возникновение мифа о возможности освобождения человека в «потустороннем мире», в «мире бессмертия» и «вечного блаженства», было обусловлено поражением ра-

бов и представителей низших слоев общества в их борьбе за социальное переустройство, их разочарованием в возможности раскрепощения в посюсторонней, земной, жизни. Отметим еще, что подавление восстаний порабощенных народов на Востоке, в особенности в Иудее, привело их к той же мысли о невозможности обретения свободы человеческими силами, к идее мессии, в конечном счете к тому же христианскому мифу. Так человек создавал в своем воображении сверхъестественный мир и в нем фантастически воспроизводил свое земное бытие: бог у первых христиан страдает так же, как и они, его творцы; он так же, как они, подвергается истязаниям, терпит всевозможные пытки и мучения, кончает жизнь распятым на кресте.

Смешение и слияние народов Востока и Запада, политическое объединение различных стран не могли не привести и к религиозному объединению. Национальные боги Египта, Сирии, Армении приобрели черты эллинских богов, а на Олимпе поселились восточные божества. Персидская эсхатология и иудаистское представление о единой субстанции смешались с платоновским учением о добре и бессмертии души, со стоической концепцией «логоса» и добродетели, восточные культы сомкнулись с греческой философской спекуляцией, и на этой базе появилась новая синкретическая религия — христианство.

Вначале христианство, как продукт эллинизма и как идеология, было направлено против господства Рима — «царства ада» и «антихриста», против «прелюбодейной вавилонской блудницы». Об этом свидетельствует Апокалипсис из Священного писания, об этом же говорят восстания, которые поднимали против Рима многие раннехристианские общины. На начальной стадии христианство было направлено также против Персии, ее зороастрийской идеологии, ибо маздеизм был чисто персидским явлением и потому был чужд эллинизму, его всеобщности и интернациональности.

Наиболее общие черты эллинистической философии, отражавшей, конечно, историческую действительность эпохи того же эллинизма, сводятся к следующему.

Философия эллинизма выступала в весьма противоречивых формах, проявлялась во множестве мировоззренческих систем и направлений. Но в эллинистической философии оказалось немало расхождений чисто внешнего,

формального характера, по существу же общего здесь было значительно больше, чем в философских направлениях классического периода. Это объясняется тем, что в эпоху эллинизма круг вопросов, вставших перед философией, оказался более узким — требовалось разрешить более конкретные проблемы. В эпоху эллинизма все стремились найти себе место в обществе, искали, что́ лучше, что́ принесет человеку счастье, в чем оно заключается, и при этом речь шла о личном, индивидуальном счастье.

Прежняя философия была не в состоянии удовлетворить запросы нового бытия. Этим запросам не отвечали ни ее умозрительные конструкции, ни поставленные ею отвлеченно-теоретические, метафизические проблемы. Поэтому она должна была быть отвергнута.

С упадком полиса и национальных образований, при универсализации всей общественной жизни патриотическое чувство народов в отдельных странах притупилось, а постоянная изменчивость жизни, непрочность общества в целом ослабили интерес к общественно-политической деятельности, привели к обособлению индивида. Доминирующим для философской мысли эпохи эллинизма становится вопрос об освобождении человека от общества. Философия концентрировала свое внимание на проблеме индивидуальной свободы, рассматривая ее как источник счастья индивида, она воспитывала в людях безразличное отношение к окружающей действительности, приучала их искать счастье вне связей с обществом, в уединении, в своем внутреннем мире.

В эпоху эллинизма философская мысль ставила своей целью установление принципов поведения человека, определение норм его практической деятельности. Однако, прежде чем указать пути к достижению счастья, необходимо было в какой-то мере познать всеобщие управляющие Вселенной законы, познать само познание. Раскрытие законов природы и человеческого мышления в то время рассматривали как подготовку к созданию этики, практической философии, что, в частности, и обусловило появление определенного интереса к физике и логике. И все же в разработке проблем этих двух областей науки представители эллинистической философии не видели своей основной задачи.

Существует мнение, что философия эпохи эллинизма переживала упадок, что упадок Эллады привел к деградации ее философии. Вопрос этот более сложен, чем может показаться на первый взгляд. Прежде всего философия эллинизма не есть продукт исключительно греческой действительности. Ведь эллинизм представлял обширный Восток и Элладу в единстве. Философия эллинизма, отражая действительность, не могла ограничиваться пределами Эллады, не могла не отражать то новое, что было создано в мире эллинизма в целом. К этому следует добавить, что эллинистическую философию творили, как будет показано ниже, большей частью выходцы с Востока. Отметим, наконец, что социально-политические отношения, свойственные новой стадии развития рабовладельческого общества, будучи прогрессивными по крайней мере для Востока, не могли создать для него реакционной философии.

Эллинистическая философия для Востока, как и для Эллады, была прогрессивным явлением. Новый этап в развитии Эллады выдвинул новые идеи, новые мировоззренческие системы, которые обогатили и всеобщую философскую науку. Хотя, бесспорно, преемники Платона и Аристотеля по Академии и Лицею в своих философских творениях выглядят не столь внушительно, как их предшественники, но это далеко не определяющий момент для характеристики всей эллинистической философии. Правда, эллинистическая философия как в Греции, так и в эллинистическом мире, взятом в целом, на последнем этапе своего развития переживает такой же упадок, что и породившая ее рабовладельческая формация. Но этот упадок означал лишь то, что круг развития всей античной философии замкнулся, и он вовсе не отражает таких взлетов философской мысли начала эпохи эллинизма, какие являли собой, например, системы эпикуреизма или стоицизма.

После этих предварительных замечаний рассмотрим более детально преемственную линию в развитии философии, ведущую от классической Эллады к эллинизму.

Академия в Афинах в эпоху эллинизма оставалась верна концепциям своего основателя Платона. Однако ею были восприняты лишь отдельные черты платоновской философии — те черты, которые отвечали новому положению вещей, новым потребностям. Философ Спевсипп, возглавлявший так называемую древнюю Академию, стоял более или менее близко к учению Платона, но эта бли-

зость выражалась в том, что он отстаивал крайне мистический пифагорейский идеализм. Вместе с тем Спевсипп отходил от Платона в понимании вопросов этики. Он, в частности, ставил вопрос о естественном состоянии человека, которое якобы соответствует его природе и которое проявляется в добродетели и довольстве при полном отсутствии наслаждения и потребности в нем. Последователь Спевсиппа Ксенократ из Халкедона, также пифагорействующий идеалист того времени, первым проводит характерную для эллинизма дифференциацию философии — делит ее на диалектику, физику и этику.

В противоположность древней Академии средняя и новая Академии, представленные Аркесилаем и Карнеадом, отстаивали философию скептицизма, а так называемая четвертая и пятая Академии на рубеже II—I вв. до н. э., представленные Филоном из Лариссы и Антиохом из Аскалона, впадали в явный эклектизм. Знаменательно, что еще на заре эллинизма в Академии были выдвинуты характерные для философии эллинистического мира проблемы, отражавшие новые интересы и запросы. Столь же знаменательно, что среди деятелей Академии мы встречаем выходцев с Востока, преимущественно из Малой Азии и Сирии, таких, как киликиец Крантор, понтиец Гераклит, Антиох из Аскалона в Финикии.

Лицей в Афинах в пору эллинизма также оставался верен философским взглядам своего основателя Аристотеля. Перипатетики толковали философию Стагирита с позиций как материалистических, так и идеалистических. Дело в том, что философия Аристотеля давала для этого основания. С одной стороны, он утверждает, что мышление отражает существующий материальный мир, а с другой стороны, он считает мышление результатом действия души, т. е. акциденцией. В одном случае способность человеческой души мыслить или ощущать рассматривается как нечто испытывающее воздействие извне, со стороны материального мира, в другом же случае разуму приписывается способность порождать знания, извлекать их из самого себя. Такая непоследовательность присуща всей аристотелевской системе. Противоречия дают о себе знать во всех разделах его учения. Последователи Аристотеля — перипатетики имели, таким образом, возможность опираться либо на одно, либо на другое утверждение своего учителя.

Если перипатетик Эвдем истолковывает учение Аристотеля в духе идеализма, а в вопросах этики совершает переход в чистую теологию, то у Дикеарха из Мессины и у Стратона из Лампсака в Малой Азии интерпретация учения Стагирита принимает материалистический характер. Дикеарх не признавал бессмертия души, а Стратон подошел почти вплотную к материализму Демокрита. В материалистическом духе философия Аристотеля истолковывается также в сочинениях Александра Афродизийского. Этот известный комментатор аристотелевской философии считал, что реальны не общие понятия, а объективно существующие конечные вещи, которые и образуют в мышлении человека понятие общего; само же мышление опирается на чувственное восприятие, которое служит материалом для деятельности разума. Разум, согласно Александру Афродизийскому, бывает «потенциальным», как способность, присущая природе человека, его физическому состоянию, и бывает «приобретенным», или обогащенным определенным содержанием, когда «потенциальный» разум в процессе развития становится «действительным». Поскольку мышление и душа человека неотделимы от его физической природы с присущим последней «потенциальным» разумом, постольку при гибели человека исчезает и возможность стать «действительным» разумом, мышлением, душой. Таким образом, Александр Афродизийский решительно отвергает бессмертие души человека.

Позднее, в XV в., учение Александра Афродизийского, как мы увидим, сыграло важную роль в развитии философии западного Возрождения. Мы расскажем о тех спорах, которые разгорелись в Падуанском университете между последователями Александра Афродизийского и Ибн Рушда.

Перипатетизм широко распространялся на Востоке, проникая в различные уголки обширного эллинистического мира. Перипатетики появились в городах Малой Азии, Сирии и Египта. Важнейшим центром их деятельности наряду с Афинами стала Александрия. Среди них большую известность приобрели многие мыслители — выходцы с Востока, в том числе Стратон и Критолай из Малой Азии, Симплиций из Киликии, Диодор из Тира и Боэт из Сидона (Финикия), Николай из Дамаска, Аристон из Александрии.

Преемственные связи в развитии философии от Древней Эллады к эллинизму наиболее ярко отражены в стоицизме. Историю стоицизма обычно делят на три периода: древнюю, среднюю и позднюю Стою. Однако было бы правильнее делить ее на эллинистическую и римскую Стою, имея в виду характер и содержание этой философии в процессе ее развития. Эллинистическая Стоя возникла приблизительно в 300-х годах до н. э. и продолжала существовать на Востоке и в Греции почти до конца периода эллинизма. Основателями этой философии были выходцы с Востока: Зенон — финикиец из Кития на Кипре [7], Хризипп из Сол в Киликии. Справедливо утверждение, что основные идеи стоицизма принадлежат Зенону, но сама система создана Хризиппом. Еще древние говорили, что «если бы не Хризипп, то не было бы никакой Стои».

Однако восточное происхождение имели не только основоположники стоицизма. Выходцами из стран Востока были в своем подавляющем большинстве и позднейшие представители этой философии, такие, как Клеант из Асса в Малой Азии, Персей из Кития на Кипре, Арат из Сол в Киликии, Младший Зенон из Тарса, Диоген из Селевкии на Тигре (Вавилонянин), Антипатр из Тарса, Архедем — основатель стоической школы в Вавилоне — также из Тарса, Дионисий из понтийского Гераклея, Посидоний из Апамен в Сирии, Дидим из Александрии.

Но для определения сущности стоицизма как философии эллинистического мира решающее значение имеет не то, что его основатели были выходцами из стран Востока, а сами социально-политические изменения, которые происходили в этих странах, равно как и в Элладе, на новом этапе развития рабовладельческого общества. Наиболее ярким отражением этих изменений являлся космополитизм, свойственный философии стоиков.

Великий «зодчий» эллинизма Александр Македонский всем повелел считать своим «родным городом» мир, его «акрополем — лагерь», родственниками — всех доблестных, а чужестранцами — дурных людей. Военно-политическое, социально-экономическое и культурное общение Востока с Западом привело к тому, что мир и в самом деле стал для всех «родным городом». Этим объясняется появление к тому времени на новой стадии развития рабовладельческого общества соответствующей космополитической идеологии. Мир, по господствующему представлению периода эллинизма,— это Эллада и Восток, которые слились в единое целое, уничтожив все национальные и религиозные преграды, стерев различия между «эллином» и «варваром». В новой исторической обстановке человек, вырванный из полиса и вырвавшийся за пределы Востока, был представлен во вселенском отчем доме (οἰκουμένη) гражданином мира.

Следует отметить, что стоики, как носители космополитических идей, имели своего предшественника в лице понтийца Диогена из школы киников. Однако у Диогена космополитизм был вызван кризисом общественно-политической жизни Эллады, наступившим после Пелопоннесской войны. Наиболее демократически настроенные представители школы киников считали государственные преграды, ограничение свободы человека, рабство неестественными и потому подлежащими упразднению. На вопрос: «Откуда ты?» — Диоген отвечал: «Отовсюду... ты видишь перед собой космополита — гражданина мира» [8]. По мнению Диогена, возвращение человека к естественному состоянию, где труд является единственным благом, открывает перед ним весь мир, как родной дом, одинаковый для всех, естественный и справедливый. Известно, что основатель стоицизма Зенон знал Диогена, что он учился у Кратета, последователя кинической школы, но его космополитизм имел иную основу, будучи отражением существующего мирового господства эллинизма.

Здесь нельзя не упомянуть Александра Македонского. Александр выдвигал новое понятие — понятие человечности. «Он перестает говорить по-гречески, но он не говорит и по-варварски. Не говорит ли он по греко-варварски? Он ушел далее этого. Он говорит *по-человечески*. Он увлечен человечностью всех людей, которых он знает, завоевывает и подчиняет. На краю света индиец Пор — его друг» [9]. Вот та почва, которая порождала стоический космополитизм эллинистической философии.

Плутарх приводит высказывание Зенона: «Все люди — граждане мира... мир для всех один» [10]. Зенон мечтал увидеть именно такой мир — всеобщий, один для всех без исключения. Согласно Зенону, мир — родина человека, а человек — гражданин мира [11]. Он говорил о равенстве людей по природе и разуму, о равенстве, стоящем выше расовой, национальной, социальной и политической ограниченности.

Заимствованная стоиками идея космополитизма определила характер их философии. У стоиков сложилось представление о едином космосе как о субстанциальном материальном бытии. Согласно этой философии, существует одно только телесное бытие — все, что нас окружает, от бога до простых вещей, составляют тела. Совокупность этих тел, единый материальный мир находится в необходимом движении; природа, динамическая и живая, представляет собой абсолютно подвижную жизнь. Стоическая философия утверждает, что всеобщий и единый космический мир включает в себя всеобщий разум; это мировая душа, или божество, это нечто телесное, проникающее во все части материального мира.

Если началом (ἀρχή) телесного бытия служит огонь (πῦρ), в гераклитовском понимании, то всеобщий разум, или мировая душа, является формирующим дыханием, причиной всего многообразия мира, в том числе и человека. Душа человека — частица всеобщего разума, которая заполняет человеческое тело и делает его живым разумным существом. Сущность человеческой души и мировой души одна и та же; мировой разум и человеческий интеллект имеют тождественную природу. Вместе с тем всеобщий разум относится к единому материальному миру, как человеческий разум — к своему телу, и единый космический мир относится к отдельным своим частям, отдельным предметам, как всеобщий разум — к человеческому разуму. Отсюда и единство мира, взаимосвязанность его частей, универсальная закономерность явлений, единство логоса, всеобщего и человеческого, единство логоса как закона объективного и необходимого существования.

Итак, стоики отстаивают мысль о единстве космоса и универсального разума, о существовании всеобщей разумной закономерности. Но если во вселенной существует единая закономерность, единый всеобщий порядок, если природа космоса, мировой разум диктуют одинаковые для всех законы, то человек, чтобы сохранить нерушимость своей и всеобщей природы, должен поступать сообразно с ее законами. Отсюда стоический императив: «Жить согласно единому разуму и созвучию» (Зенон), жить по естественной необходимости, в соответствии с законами природы, разумно. Это и есть высшая добродетель, высшее благо, требующее, чтобы между людьми установились отношения равенства и братства, чтобы между ними не

было никаких — ни расовых, ни социальных — преград и барьеров в этом всеобщем и одинаковом для всех мире. Подобный шаг к утверждению человечности в человеке знаменовал собою величайший прогресс в философии.

Преемственное развитие от прошлой философии к учению стоицизма, конечно, этим не исчерпывается. Можно было бы еще указать на наличие в философии стоицизма гераклитовских, сократовских и аристотелевских идей. Однако главное уже отмечено.

Если философия стоицизма, отражая социально-политическое бытие эпохи эллинизма, говорила о космической родине и рассматривала индивида в качестве гражданина мира, то философия Эпикура заботилась о спасении индивида, занималась утверждением в философии принципов индивидуализма. Следует отметить, что эти характерные особенности идеологии эпохи эллинизма — космополитизм и индивидуализм — не только не вступали в противоречие, но и смыкались друг с другом, дополняли одна другую.

Индивидуализм был свойствен эллинистической идеологии, в том числе философии. Это объясняется тем, что распад полиса в известной мере освободил индивида от его связей с городом-государством. Перед индивидом открылся обширный эллинистический мир — мир, где были уничтожены прежние рамки и ограничения и появилась возможность по-новому проявлять личные способности. В этом мире перед каждым открывалось несравненно более широкое поле для индивидуальной деятельности.

В новой обстановке в силу новых условий индивид создает для себя идеал жизни, ставит перед собой определенные цели: разбогатеть, прославиться или пробиться к кормилу власти. Разумеется, фортуна улыбается не всем, не все преуспевают в достижении намеченных целей, не все добиваются славы и богатства. И люди начинают искать для себя индивидуального счастья иного рода. Если невозможно стать сильным мира сего, то можно жить независимо от этого мира, отрешиться от общества и государства и в этом обособленном существовании найти индивидуальное счастье. Именно такой индивидуализм получил свое философское обоснование в учении Эпикура.

Эпикуреизм возник одновременно со стоицизмом и продолжал существовать вплоть до торжества христианства. Победившее христианство, понятно, не могло при-

мириться с эпикуреизмом, с его атеизмом и материализмом. В борьбе с этим философским течением его противники, христиане и стоики, прибегали к чудовищному извращению его идей, приписывая эпикурейцам не свойственные им взгляды. Но когда из сохранившихся обломков мы восстанавливаем подлинную систему воззрений Эпикура, мы видим главную тенденцию этого учения — указать индивиду пути к достижению счастья, а именно сделать его независимым от богов, от общественных порядков, от власть имущих и от собственных страстей. Эти доминирующие положения философии Эпикура оставались неизменными на всем протяжении существования эпикуреизма. В отличие от многих других философских учений эпохи эллинизма эпикуреизм не претерпел почти никакой эволюции: многочисленные ученики и последователи Эпикура в последующие века оставались верными основным идеям своего учителя.

Индивидуализм является не просто важнейшей особенностью философии Эпикура — все разделы его системы насквозь пронизаны духом индивидуализма. Индивидуализм влиял не только на этическое учение Эпикура, но и на его канонику и физику. Все эти три части эпикурейской системы имеют общую цель — обеспечить индивиду безмятежную, свободную от мирских треволнений жизнь.

Начнем с эпикурейского определения задач философии. Эпикур пишет: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией; ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет или уже нет времени... Поэтому следует размышлять о том, что создает счастье, есть действительно; когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь» [12].

Философия, таким образом, есть размышление о счастье, ее задача заключается в том, чтобы постоянно направлять человека по пути, ведущему к счастью, быть руководством в создании лучшей жизни; если же философия не ставит перед собой такой задачи и не осуществляет ее, то она порочна: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека» [13]. Философия должна была указать нормы его поведения.

Философия Эпикура по существу совпадает с его этикой. Когда Эпикур изучает природу, он имеет в виду обоснование своей этической философии, призванной обеспечить безмятежную жизнь и счастье индивида.

На воротах «Сада Эпикура» было начертано: «Путник, остановись, тебе будет здесь хорошо; здесь удовольствие — высшее благо». И когда путник останавливался, он получал горсть вареного ячменя и чашу холодной воды. При решении вопроса об удовольствии (ἡδονή) Эпикур, несомненно, вдохновлялся гедонизмом Аристиппа из Киренайской школы сократиков. Однако вопрос об удовольствии ставился Эпикуром по-новому: у него чувственное наслаждение имело далеко не абсолютный характер, он не считал подобного рода наслаждение для индивида единственным благом.

Вот что пишет Эпикур об удовольствии: «Мы называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, прирожденное нам; с него начинаем мы всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилом, о всяком благе... Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог» [14].

Удовлетворенное желание, удовольствие — основа счастливой, спокойной, безмятежной жизни. Но, по Эпикуру, следует удовлетворять не всякое желание, ибо желания бывают не только естественные и необходимые, но и вздорные. «Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов,— говорит Эпикур,— может направлять всякий выбор и избегание к здоровью тела и безмятежности души» [15]. Эпикур тут же поясняет свою мысль: «Мы имеем надобность в удовольствии и тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия, а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии» [16].

Отсюда понятно, почему есть желания, которые, и не будучи удовлетворенными, не ведут тем не менее к страданию. Подобные желания не необходимы, потому-то их и не следует удовлетворять. Критерием в выборе средств удовлетворения желания может быть только полезность

для индивида результата выбора. И здесь приобретает решающее значение благоразумие; благоразумие есть «величайшее благо», оно «дороже даже философии». Эпикур пишет: «От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» [17].

Безмятежность души предполагает независимость от внешних условий жизни, свободу от внешней среды. Еще софисты ставили вопрос об освобождении человека от государственных законов, социальных ограничений, законоположений религии, и если некогда софисты, будучи представителями рабовладельческой демократии, боролись за освобождение человека, то Эпикур избегает такой борьбы и во имя личного благополучия индивида приносит в жертву все: общество, государство, религию.

Эпикур уходит от действительности независимо от ее характера, уходит от нее, какова бы она ни была. Если счастье человека нужно искать в самом человеке, то его следует добиваться независимо от внешних условий жизни; индивид, предоставленный самому себе, должен искать и найти пути и способы к своему индивидуальному спасению вне общества и независимо от него. Об этом говорят знаменитые изречения Эпикура: «живи незаметно», «самой настоящей бывает безопасность благодаря тихой жизни и удалению от толпы» [18], «надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности» [19].

В основу понимания природы государства Эпикур кладет общественный договор (συνήκη); по этому договору индивиды входят друг с другом в такие отношения, которые должны принести им пользу, и исходят при этом из принципа «не вредить друг другу и не терпеть вреда». На этом принципе у Эпикура базируется представление о справедливости, которая есть не что иное, как «договор о полезном». Общественный договор, по мнению Эпикура, призван ограждать интересы личности; государство должно иметь своей целью обеспечение спокойной жизни индивида, а последний в собственных интересах обязан подчиняться государственным законам. Индивид не должен нарушать законы только потому, что «несправедливость не есть зло само по себе, но это зло заключается в страхе от подозрения, что человек не останется скрытым от тех, которые поставлены карателями за такие действия» [20]. Отсюда явствует, что Эпикур преследует единственную цель — обеспечение безмятежности души, личного блаженства индивида.

То же самое можно сказать и относительно эпикурейского толкования дружбы. По Эпикуру, дружба возникает из сознания пользы; она охраняет интересы индивида и внушает ему уверенность: «Кто лучше всего умеет справляться со своей боязнью перед внешними обстоятельствами (т. е. умеет обезопасить себя от людей), тот делает, кого может, друзьями себе, а кого не может, делает по крайней мере не врагами, а со всеми теми, с кем он не может даже и этого сделать, он прекращает общение и удаляет от себя всех тех, кому полезно делать это (т. е. быть его врагом)» [21]. Дружба в глазах Эпикура основывается на том же принципе, что и общественный договор, различие только в масштабах.

Итак, этика Эпикура крайне индивидуалистична, она выражает настроение людей, не попавших в число сильных мира сего и оставшихся на низших ступенях иерархической лестницы эллинистического рабовладельческого общества.

Если философия есть искусство, обучающее тому, как нужно жить, то она должна исследовать также окружение человека — все то, что имеет отношение к нему. Отсюда возникает для Эпикура необходимость изучать природу и пути ее познания. Так как безмятежность — вершина счастья — больше всего терпит от страха, а страх питается неведением относительно управляющих природой законов, то только постижение этих законов, согласно учению Эпикура, есть истинный путь к счастью. Эпикур говорит: «Если бы нас нисколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы» [22]. Знание делает человека независимым, освобождает его от суеверия и мифов, избавляет от страха перед смертью. Не удивительно поэтому, что Эпикур дает материалистическое объяснение законам и явлениям природы.

Предшественником Эпикура в изучении природы был Демокрит, однако в натурфилософии этих двух мыслителей имеется существенная разница: они преследовали

различные цели, соответствовавшие различным условиям социально-политического бытия.

Детерминизм Демокрита носил абсолютный характер, он полностью отрицал случайность. Возникновение всего сущего являлось, по его мнению, фатальным, неизбежным, предопределенным актом. Эпикур же занимает противоположную позицию: он с сарказмом заявляет, что «лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков (естествоиспытателей); миф дает намек на надежду умилостивления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость» [23].

Эти слова направлены против демокритовского детерминизма, исключающего самостоятельность человека, лишающего людей способности самостоятельно творить свою судьбу и объявляющего их рабами этой судьбы. Эпикур же во имя освобождения человека не только отстаивает свободу его воли, он и делает эту волю источником счастья — более того, он с той же целью делает свободу воли всеобщим законом бытия. Известно, что в отличие от Демокрита Эпикур наделяет атомы определенной индивидуальностью, способностью произвольно отклоняться от прямолинейного движения. Эта идея свидетельствует не только о дальнейшем развитии материалистического естествознания у Эпикура, но также о проникновении в натурфилософию древности принципа индивидуализма.

Эпикур открыто нападал на античную религию, ибо, как уже говорилось, он стремился освободить человека от гнетущего страха перед богами, обеспечить ему внутренний покой и независимость. Боги, по Эпикуру, безусловно, существуют, но они совсем не такие, какими их представляют себе люди,— боги совершенно свободны от каких-либо тягостных обязанностей и живут в межмировом пространстве, абсолютно не интересуясь ни материальным миром, ни человеческими делами. «Высказывания толпы о богах,— говорит Эпикур,— являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим пользу» [24]. И так как боги не вмешиваются в дела людей, не принося им ни пользы, ни вреда, то и люди со своей стороны совершенно не зависят от богов.

Боги бессмертны, но и человек не имеет никакого отношения к смерти, ибо, «когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» [25]. Сознание этого, по Эпикуру, также должно способствовать безмятежности души человека, поскольку он избавлялся таким путем от страха перед смертью.

Философия Эпикура приносит человеку атараксию ἀταραξία) — душевную безмятежность, полное спокойствие в общественной и естественной среде, избавляет индивида от страха перед богами и перед смертью, учит его жить в обществе обособленно и независимо.

Софисты, а вслед за ними и Сократ поставили вопрос об освобождении человека; Платон перенес человека в потусторонний мир; Эпикур связал человека с его земным бытием, предлагая философию не мифического, а реального освобождения. Эта философия, правда, была направлена на спасение индивидов, однако содержавшаяся в ней концепция дружбы, прославленная в «Саду Эпикура», указывала людям путь к своеобразному объединению и взаимообщению. Следовательно, задача эпикурейской философии заключалась в конечном счете в освобождении всего человеческого рода.

Эпикурейское учение не только опиралось на материал предшествовавших ему теорий, но и представляло собой новую систему взглядов. Философия Эпикура — вершина эллинистической философии. После этого в философии эллинистической Греции начинают все более явственно проступать черты упадка.

В большом эллинистическом мире представители Академии, Лицея, Стои, «Сада Эпикура», древней восточной мудрости с ее различными учениями искали философскую истину и каждый философ по-своему отстаивал разработанную им доктрину. Существовало много философских учений, претендовавших на абсолютную, раз и навсегда данную истину. Однако множество противоречивых культов истины не могло не порождать сомнений в самом этом культе. То же сомнение подвергло критике достоверность предлагавшихся во множестве истин. Подобного рода критика, явившаяся реакцией на догматизм, породила целое мировоззренческое направление — философию скептицизма [26].

Если искать истоки преемственности в скептической философии, следует вспомнить положение Горгия, софиста старшего поколения, о том, что «сущее не мыслится и не познается»; известные высказывания Кратила об отно-

сительности истин, об изменчивости и вечной текучести сущего; его положение о том, что «все чувственные вещи находятся в постоянном течении и знания об этих вещах не существует»[27]. Все эти идеи послужили основным источником философии скептиков, выступавших против догматических систем, источником так называемых тропов, доказывавших невозможность составления какого-либо истинного суждения.

Следует, кроме того, вспомнить об унаследованном у Гераклита Эфесского идейном материале, касающемся реальности противоречивых сторон в сущем. Надо, однако, учитывать, что диалектика Гераклита получила в скептической философии искаженное истолкование. Противоречие в суждении, отражающее противоречие в самом сущем, было использовано скептиками для доказательства невозможности постижения бытия. Скептики рекомендовали вообще воздерживаться от суждения. Борьба против абсолютного характера утверждения превратилась, таким образом, в отрицание утверждения.

Положительное в скептической философии заключается в том, что она выступает против абсолютных понятий, догматических истин прежней философии. В борьбе против такого рода философии, которая нечто определенное утверждает в качестве абсолютного, имеются зачатки диалектического образа мышления. Скептицизм наносит удар по метафизическому образу мышления догматически настроенных философов, вскрывая противоречия и антиномии в философских понятиях. С этой точки зрения скептицизм периода эллинизма в истории философии сыграл определенную прогрессивную роль.

В дальнейшем вместе с деградацией рабовладельческой системы общественных отношений эллинистическая философия все более и более приходила в упадок. То было время, когда эллинистические страны переживали глубокий социальный и политический кризис, вызванный начавшимся распадом производства, сокращением торгового и денежного обращения, застоем и упадком всей экономической и политической жизни, когда жестокое подавление даже малейшей попытки изменения хода вещей приводило в конечном счете к тому всеобщему убеждению, что из этого положения нет выхода. Положение осложнялось также тем, что появились новые завоеватели — римляне. Рим покорил важнейшие страны эллинизма, установил в

них режим беспощадной эксплуатации. Это вызвало сильное сопротивление со стороны эллинистических народов, но подавление и разгром освободительного движения на восточных окраинах империи в свою очередь лишь усилили и обострили общий кризис в этих странах. Упадок культуры и философии позднего периода эллинизма сопровождался появлением множества эклектических и реакционных религиозно-философских воззрений: учения неопифагорейцев, иудейско-александрийской эклектики Филона, а вслед за ними синкретической философии неоплатонизма.

Эклектики из Стои — Боэт из Сидона, Панеций с Родоса, Посидоний из Апамен — во II—I вв. до н. э. пытались примирить Стою с Аристотелем или Стою с Платоном. Эклектики из Академии — Филон из Лариссы в Фессалии, Антиох из Аскалона — в начале I в. до н. э. сделали попытку приспособить старую и новую Академии к стоическому мировоззрению. Эту эклектическую смесь Антиох «обогатил» к тому же идеями Аристотеля и перипатетиков. Под его влиянием александрийцы Евдор, Дидим и Потамон впали в еще больший эклектизм (последний из упомянутых александрийских философов даже гордился своим эклектизмом). То же самое можно сказать и об эклектиках из числа позднейших перипатетиков: об Адронике с Родоса, Ксенархе и других. Небезынтересно отметить, что у поздних перипатетиков появились типично эклектические сочинения, приписываемые Аристотелю[28]. Это было не чем иным, как попыткой оправдать эклектизм ссылками на авторитет Стагирита.

Как видим, эклектизм также осуществляет преемственность в развитии философии; но это преемственность особого рода. Восприятие идей и воззрений из наследия прошлого здесь не ведет к возникновению нового качества, не создает ничего целостного и нового.

Все это, однако, нельзя отнести к философии неоплатонизма. Мы считаем неправильным отождествлять ее с эклектикой. Ибо эклектики строят систему воззрений непоследовательно и противоречиво, на основе беспринципного заимствования идей у различных, зачастую противоположных философских школ и направлений. Синкретические же системы создаются путем объединения частей различных мировоззренческих направлений, невзирая на внутренние их расхождения и противоречия, но притом на

единой принципиальной базе, последовательно и непротиворечиво, внутренне цельно. Обобщая унаследованные идеи, создатели синкретических учений придавали заимствованным теориям и принципам новое звучание.

Синкретизм неоплатонической философии представляет собою «сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля» [29]. В синкретической структуре философии неоплатонизма важнейшее место занимает философия Платона, особенно его учение о бессмертии души, а также его учение о мире идей и чувственных вещей. Именно платоновский дуализм с его выведением произведенного из производящего, чувственного из божественного и возвращением к последнему всего сущего приводил к динамическому пантеизму в философии неоплатонизма. Из аристотелевского же наследия неоплатоники позаимствовали ряд идей по теории познания и логике — разумеется, в своеобразной трактовке.

В философию неоплатонизма вошли также отдельные элементы этики Эпикура и скептиков. Кроме того, в системе неоплатонизма нашли себе место идеи и воззрения Востока. Так, неоплатоническое учение об эманации бога, аллегория света и тьмы, представление об экстазе как пути к постижению единого сущего и ряд других положений, безусловно, имеют восточное происхождение, да и сами творцы и носители этой философии большей частью были выходцами с Востока. Укажем, например, на учение Филона Александрийского, представлявшее собою смесь еврейского монотеизма и идеализма Платона — учение, которое послужило «мыслительным материалом» для философии неоплатонизма.

Для синкретической идеологии в эллинистическом мире существовала очень широкая социально-экономическая и политическая база. Мы имеем в виду скрещение двух миров — Востока и Запада. Выше было показано, что слияние и сближение этих миров происходило на Востоке, прежде всего в таких городах, как Пергам, Антиохия, Эдесса, Вавилон и, конечно, Александрия. Александрия являлась центром постоянной связи и общения на экономической, политической и идеологической почве различных народов Востока и Запада: египтян, евреев, персов, греков, финикийцев, италиков, арабов и многих других. Именно в Александрии совершалось самое тесное взаимодействие идей и верований этих народов. Отсюда понятно, почему именно здесь возникли синкретические религиозные и философские системы, философия неоплатоников и христианская религия.

Неоплатонизм, как идеология высших образованных кругов рабовладельческого общества, в своей борьбе с враждебными идеологическими течениями, в первую очередь с христианством, воспринял из предшествующей философии все те идеи, которые он мог использовать в этой борьбе. Вместе с тем неоплатонизм представляет собою качественно новое явление в истории философии: он был последней целостной системой воззрений в эллинистической философии, оказавшей большое влияние на развитие идеологической жизни последующих веков вплоть до философии нового времени.

Из александрийской школы Аммония Саккаса, этого грузчика-философа, вышел в середине III в. Плотин из Ликополя в Египте, фактический основатель философии неоплатонизма. Творчество Плотина и его верного ученика Порфирия (Малха) из Тира представляет первый этап развития неоплатонизма. В дальнейшем неоплатонизм эволюционировал в разных направлениях. Все они: сирийская школа Ямблиха (IV в.— вторая стадия), афинская школа Прокла (V в.— третья стадия) и одновременно действовавшие малоазиатская, позднеалександрийская и армянская школы — весьма существенно отличались друг от друга.

Если в период расцвета эллинизма философия ставила перед собой задачу с помощью чувств и разума постичь реальную действительность, познать человека, помочь людям обрести свое счастье и с этой целью разработать для них такие нормы поведения, которые дали бы им свободу и независимость, то в период упадка эллинизма философия в лице неоплатоников делала упор на божественное откровение как на принцип познания, настаивала на «потустороннем» освобождении человека. Именно с этой целью была выдвинута умозрительная система отпадения и возвышения, гибели и спасения человеческой души. Согласно этой философии, единое первоначало — τὸ ἕν или τὸ πρῶτον — в силу самоизлучения, в результате эманации переходит от высшего к низшему, от более совершенного к менее совершенному. Отпадение души от единого приводит ее к материи — первому злу (πρῶτον κακός), от ко-

торого она стремится как можно скорее освободиться, вновь слиться с первоначальным единым. Это единое есть абсолютно совершенное первосущество, иначе говоря — бог как трансцендентная сущность.

Эта концепция была разработана дальше в школе Ямблиха, где признание множества богов совмещалось с монистическим характером теологии. У Ямблиха политеизм выводится из монотеизма: на основе причинной связи низшие ступени отпадающего духа обусловливаются высшими, а все ступени как единая непрерывная цепь определяются в конечном счете единым сущим. На этом основании сирийская школа неоплатоников сделала попытку реформировать языческую религию. Ямблих и его приверженцы при поддержке императора Юлиана Отступника пытались по-новому истолковать и систематизировать мифологию античного мира, с тем чтобы создать новую религию на базе умирающего язычества. Но из этого ничего не вышло. Ямблих и его единомышленники лишь прибавили к существующей мифологии еще больше мистики и спиритуализма.

Что касается афинского направления, школы Прокла, то философия неоплатоников здесь подверглась дальнейшей разработке. Прокл систематизировал неоплатонизм, или, иначе говоря, придал неоплатонической философии структурную цельность. Центральное место в философии Прокла занимает идея единого во множестве и множества в едином, пребывания произведенного в производящем. Выход произведенного из производящего и возвращение первого ко второму есть не что иное, как формально-диалектическое выражение идей Платона, его учения об отпадении и возвышении души.

В то время как сирийская, пергамская и афинская школы неоплатонизма резко противопоставляли себя христианству и в конце концов были разгромлены, позднеалександрийская школа неоплатонизма, потерявшая в борьбе с христианством одного из своих адептов — Ипатию, примирилась с фактом существования новой религии и даже сама проделала некоторую эволюцию, не только проявив терпимость к этой религии, но и оказавшись в известной мере вовлеченной в сферу интересов философии христианства. Дело в том, что христианство, ставшее государственной религией, превратилось в опору государственной власти и выступало в защиту интересов класса рабовладельцев. Это привело к тому, что позднее в Александрии, как в Палестине и Сирии, на смену существовавшим враждебным отношениям между неоплатонизмом и христианством пришло их примирение и даже в некоторой степени слияние: образовалось новое течение — христианский неоплатонизм. Христианство перенимает философию неоплатонизма, ее идеализм и мистику, а неоплатонизм, потерпев полное поражение в попытке создания своей религии, смыкается с христианством, усваивает его теологию и постепенно сливается с ним.

Крупнейшим представителем отмеченного христианского направления в неоплатонизме является Дионисий Ареопагит, точнее, неизвестный автор ряда сочинений, скрывающийся под этим именем.

Относительно дальнейшей судьбы неоплатонизма (в средние века на Востоке и на Западе, а также в период Возрождения), относительно той роли, которую играла эта философия в передаче эллинской и эллинистической философии последующим поколениям, мы будем говорить во второй части настоящей работы.

В аспекте нашей темы подчеркнем, что философия неоплатонизма со свойственной ей синкретической системой воззрений воплощала в себе преемственные связи в философии Запада и Востока. Благодаря неоплатоникам эллинская и греческая эллинистическая философия еще глубже была воспринята на Востоке.

Неоплатонизм — последний аккорд античной философии, конец философии рабовладельческой формации.

В результате гибели рабовладельческого общества и его культуры возникли новые общественные отношения и вместе с ними новые духовные запросы. Внешним поводом, положившим конец эллинистической философии, как уже говорилось, послужили эдикт императора Юстиниана о закрытии Академии и языческих школ и конфискация их имущества в 529 г. Греческая философия, предмет гордости человеческого духа, началась, по преданию, с деятельности семи мудрецов и кончилась изгнанием из Афин семи философов. Философы, изгнанные из Афин,— Симплиций, Присциан, Дамасций, Гермес, Диоген, Эвлалис и Исидор из Газы — до 532 г. находили приют в Персии у Хосрова I Ануширвана. Только благодаря вмешательству последнего им удалось вернуться на родину, но возобновить свою философскую деятельность они уже не имели возможности. Еще до этого, в 489 г., императором Зеноном

была закрыта Эдесская академия в Сирии. Что касается александрийской школы, то она хотя еще и продолжала свое существование, была сильно изменена и приспособлена к политическим и идеологическим требованиям теократической Византии.

Итак, космополитизм, индивидуализм и синкретизм были характерными особенностями идеологии эллинизма. Эти особенности нашли отражение в соответствующих философских системах: стоицизме, эпикуреизме и неоплатонизме. Разумеется, в эллинистическую пору наряду с представителями основных философских систем продолжали свою деятельность платоники, перипатетики, а также скептики и эклектики. Все они непосредственно или опосредствованно отражали в своих трудах современную им эпоху.

В период эллинизма центры культуры, как было сказано, также переместились с Запада на Восток. Александрия, Антиохия, Эдесса, Пергам стали крупнейшими очагами новой цивилизации. Что касается Афин и других городов Эллады, то они навсегда потеряли свое былое значение. Народы Востока стали теперь главными носителями мировой культуры. Если некогда Восток — Вавилон, Персия, Египет — имел превосходство над Элладой, а затем стал источником качественно новой эллинской культуры, то теперь, в период эллинизма, тот же Восток, обогащенный достижениями эллинского мира, его классической культурой, снова занял ведущее положение в формировании всеобщей культуры.

Мы проследили линию преемственности в развитии философии, ведущую от Запада к Востоку, показали связь философии эллинизма с предшествовавшим ей греческим мировоззрением. Можно утверждать, что на базе творческих усилий многих передовых стран и народов, составлявших эллинистический мир, складывалась всеобщая философия эллинизма. Именно всеобщая, ибо она стала достоянием всего культурного мира, отразив тенденцию развития данной исторической эпохи. Вместе с тем она послужила мыслительным материалом для последующих поколений, источником идей будущего.

Ниже мы проследим линию преемственных связей в развитии философии, идущую от Востока к Западу, от эллинской и эллинистической философии к философии Рима.

* * *

В то время как эллинистический мир с созданной им духовной культурой начал клониться к упадку, на Западе на всемирно-историческую арену вступила новая держава — Рим.

В осуществлении экспансионистских замыслов Рим добился огромных успехов, завоевав все страны Средиземноморья и прилегающие к нему территории на Востоке. Рим составлял как бы голову гигантского спрута, щупальца которого простирались на западе до Геркулесовых столпов и Каледоны, а на востоке до Кавказа и Красного моря. Римское общество пришло на смену рабовладельческим обществам Эллады и эллинистических государств как последняя ступень в развитии рабовладельческой формации. Рим сохранил производственную базу старого общества, не внеся изменений в основы прежних общественных отношений. В римском обществе произошло лишь перемещение центра и весь процесс повторился на высшей ступени. Этот процесс сопровождался здесь обострением внутренних социальных противоречий, которые в свою очередь обусловили появление некоторых особенностей в политической и идеологической жизни Рима.

Укажем прежде всего на своеобразие развития земельных отношений в римском обществе, поскольку именно эти отношения определили борьбу плебеев с патрициями, мелких и средних землевладельцев с магнатами, владельцами обширных латифундий, взаимоотношения между Римом и провинциями в целом, внешнюю и внутреннюю политику Рима, его взлеты и падения.

В экономической жизни Италии центральной фигурой оказался не владелец мелкого участка земли, а крупный земельный собственник, имеющий рабов. В деревне число рабов умножалось за счет италиков; рабы вытесняли свободных крестьян с их земельных участков. Процесс пролетаризации свободного римского крестьянина, разорение мелкого и среднего производителя повлек за собой образование не только крупной поземельной собственности, но также и крупных денежных капиталов. Появился откупщик, возник ростовщический капитал, изменился экономический облик страны, стал разрушаться старый патриархальный уклад жизни.

Экономика римского общества нашла свое отражение в классовых отношениях страны. Класс рабовладельцев,

представленный нобилями и всадниками, выступал как основная руководящая сила в государственной и политической жизни. Именно его представители занимали места в сенате, управляли Римом, его провинциями, армией и администрацией, внешней и внутренней политикой. Однако в период империи произошло много изменений: императорская власть в какой-то мере оторвалась от класса рабовладельцев, представленных в сенате. Это была власть, опиравшаяся на наемную армию с ее резко выраженными чертами деклассированности. Этим и объясняется почти никогда не прекращавшаяся вражда между императором и сенатом, вражда, которая в свою очередь обнаруживала немощь и ничтожество сената. Последнее обстоятельство имело своим следствием упадок духа и апатию господствующего класса.

После победы над Ганнибалом вследствие притока большого числа рабов из Африки и других завоеванных стран, а также ввиду того, что рабы были свободны от военных обязанностей, применение рабского труда в латифундиях Италии экономически себя оправдало. Так было в начале крупных завоеваний. Позднее экономика Рима испытала на себе сильное влияние фактора, присущего всему рабовладельческому способу производства и тормозящего социальное и экономическое развитие соответствующих стран: раб не был заинтересован в повышении производительности труда. Рабский труд, связанный с экстенсивным ведением хозяйства, сделал это последнее крайне нерентабельным, в силу чего наметился всеобщий кризис в экономике, упадок в рабовладельческом способе производства. В Риме так и случилось, причем упадок производства на плантациях и разложение хозяйства свободных крестьян здесь сопровождались гигантским ростом паразитических слоев городского населения.

Для Рима имел роковое значение, в частности, тот факт, что производство не удовлетворяло потребностей общества.

Из этого положения Рим нашел выход: он стал жить за счет провинций на Востоке, опираясь на свое военно-политическое превосходство, и таким образом попал в экономическую зависимость от этих провинций. Об этом свидетельствует Тацит: «Если богатство провинций не будет приходить на помощь господам, рабам и полям нашим, то, конечно, наши рощи и наши виллы нас не прокормят» [30].

Именно провинции — Египет, Сирия, Малая Азия и другие — кормили Рим, его господствующие классы, армию, городскую чернь. При этом нужно заметить, что и культура производства, его техника, в провинциях Востока была развита значительно лучше, чем в самой Италии. Все это означало, что Италия теряла свое экономическое значение, а провинции, наоборот, начинали играть главную роль в жизни империи. Об этом говорит и характер римской торговли: сам Рим на протяжении всей истории империи оставался непроизводящим городом, пребывая вне сферы мирового обмена. Будучи преимущественно потребляющим центром, Рим жил за счет ограбления провинций. В этом одна из особенностей римского рабовладельческого общества, которая наложила отпечаток на характер римской идеологии.

Было бы ошибочно полагать, будто народы провинций покорно переносили все тяготы предназначенной им Римом судьбы. Рим вынужден был всеми силами и средствами постоянно подавлять освободительные выступления окраинных народов. В Пергаме восставшие рабы и неимущие граждане этого «солнечного государства» (heliopolitani) под предводительством Аристоника в течение пяти лет (133—129 гг. до н. э.) отстаивали свободу своей страны. Восстали иудеи в Палестине. С большим трудом Веспасиану и Титу удалось спасти положение. Упомянутое восстание в Иудее, известное под названием восстания Бар-Кохбы, вспыхнуло в 132—135 гг. В 175 г. поднялись «буколи» (пастухи) в Египте. Отчаянно сопротивлялись римскому нашествию Понт и Армения.

Выступали против Рима и народы на Западе. Во второй половине III в. против римского владычества поднялись багауды — неимущие крестьяне Галлии. Восставали народы Испании, Британии, Паннонии и ряда других провинций Рима. Весьма интересно, что во многих случаях народно-освободительная борьба в провинциях, угнетенных Римом, сочеталась с классовой борьбой трудового народа, направленной против иноземных и местных поработителей.

Основные производящие классы римского общества: рабы, принуждаемые трудиться в пользу рабовладельца; колоны, закрепленные на арендованных ими земельных участках, предшественники средневековых крепостных; свободные крестьяне и ремесленники, основные резервы

античного пролетариата,— все они не были способны перестроить общество. Ни один социальный слой не боролся, да и не мог бороться за новую систему общественных отношений. Однако не прошли бесследно ни борьба между плебеями и патрициями (в особенности в эпоху гражданских войн, когда Тиберий Гракх и Гай Гракх, выступив против нобилитета и оптиматов, возглавляли массовое движение за аграрную реформу в интересах плебса), ни борьба между рабами и рабовладельцами, которая временами перерастала в массовые вооруженные восстания рабов, как это было на юге Италии (восстание Спартака), в Сицилии и других местах.

Борьба рабов и неимущих свободных граждан, с одной стороны, нашествие варваров с севера и выступления угнетенных народов на окраинах империи — с другой, способствовали гибели рабовладельческого общества и созданию таких исторических условий, благодаря которым стало возможным возникновение нового, более развитого способа производства — возникновение феодальной формации.

Римская культура развивалась на базе древней романской культуры. Это была самобытно-патриархальная культура с зачатками форм культуры рабовладельческой. Но когда были разрушены патриархальные формы общественной жизни и Рим-завоеватель вышел за пределы Апеннинского полуострова, кончилось господство самобытной романской культуры.

Римская культура вступила в новую фазу развития. Произошло это в результате встречи и борьбы двух миров: восточного мира с его культурным превосходством и римского мира с его военно-политическим могуществом.

Если, несмотря на упорное сопротивление, народы Востока подчинились Риму, то их культура, несомненно, одержала победу над культурой Рима; эллинистическое начало стало в последней доминирующим. Основанием для заимствования Римом эллинистической культуры явились рабовладельческий строй и внешнее социально-экономическое и военно-политическое общение его со странами восточного побережья Средиземного моря.

В Элладе и в эллинистических странах уже была выработана рабовладельческая идеология, определенная система идей, годная и для процветавшего рабовладельческого Рима. Римское общество не могло не воспринять этих отвечавших его запросам идей, не могло не воспользоваться необходимыми для него готовыми идеями Эллады и Востока.

В Рим проникли не только идеи эллинского и эллинистического мира, ему достались также культурные ценности; рукописи, предметы искусства — все, что было возможно, перевозилось с побежденного Востока. Римляне зачастую довольствовались тем, что копировали, заимствовали мысли и идеи Востока, подражали творчеству великих мастеров Эллады и эллинизма. Однако это не означает, что римская культура не имела ничего оригинального. Отнюдь нет. Особенности римской действительности не могли не сказаться на своеобразии созданной римлянами культуры.

Проникновение эллинизма в Рим совершалось немирным путем; в Риме были приверженцы эллинизма и сторонники самобытной романской традиции. Именно на этой почве возникли расхождения между Сципионом Старшим — представителем эллинистического, по существу прогрессивного направления — и Катоном — представителем традиционного романского, по существу консервативного направления в римской культуре середины II в. до н. э.

В Риме временами торжествовало эллинистическое направление (его приверженцами были Сулла, Юлий Цезарь, Адриан), временами же брало верх романское направление (что отразилось, например, в победе Августа над Антонием). Все же эллинистическое начало возобладало над романским: влияние эллинистическое начало постоянно чувствовалось и в западной части Римской империи, тогда как романское начало почти ни в чем не проявлялось в восточных областях империи. Культура Востока, где безраздельно господствовало эллинистическое начало, романизации не подвергалась.

В последний период существования империи в западной ее части победило романское направление — обстоятельство, которое не могло не повлечь за собой обострения противоречий между Востоком и Западом. Позже, когда восточная половина империи отделилась от западной и эта последняя пала под ударами германских племен, пути развития Востока и Запада окончательно разошлись.

Эллинизм проявился в римской литературе с самого начала ее возникновения — более того, римская литера-

тура по своему характеру возникала именно как эллинистическая литература. И это не только потому, что памятники римской литературы и по форме и по содержанию имитировали творения мастеров эпохи эллинизма, но и потому, что сами творцы римской литературы в начальный период ее развития являлись или выходцами из эллинистического мира (например, поэт Ливий Андроник), или большими знатоками и приверженцами этого мира (Квинт Энний и др.). Позднее римская литература приобретает присущие одной ей характерные черты, но все же в важнейших своих проявлениях она несет на себе следы влияния литературы эллинистического мира. Это влияние распространялось преимущественно через Александрию, Пергам, Родос и Афины и находило свое проявление в важнейшем признаке эллинистической идеологии — в индивидуализме, в культе обособленной личности.

Отметим, что культ индивида далеко не был чужд римскому обществу, и именно поэтому оно ощущало потребность в такой литературе, которая возвеличивала бы личность. Поскольку же на Востоке литература подобного рода уже была создана, то понятно, почему она должна была найти у римлян своих восторженных поклонников. Рим заимствовал у Востока также патетический стиль, изящность литературных форм, идиллию безмятежной уединенной жизни.

Такова была литература последних веков республики и первых веков империи. Но в поздний период империи все больше и больше усиливалась борьба против эллинизма, и на Западе, как мы уже говорили, в конечном счете победило романское направление. Однако римская литература и римская культура в целом в этот последний период империи переживали глубочайший упадок. В силу социально-политических условий литература лишилась своей былой глубины, грандиозности и совершенства — на смену пришел христианский примитивизм.

Аналогичные процессы наблюдались и в римском искусстве. Принципы искусства Эллады и эллинизма — величественность, совершенство форм, пышность внешней отделки — были перенесены в римское искусство и здесь приобрели новое звучание. В период принципата и империи эллинистическое сочеталось с италийским, появились новые оригинальные римские черты искусства —

например, сочетание реалистической индивидуализации портрета со стилизацией. Появилась необходимость придавать Риму, как носителю императорской власти, силу и величие, в гигантских сооружениях подчеркивать его могущество.

В поздний период империи возникло христианство. Оно принесло с собой свое, рожденное эллинизмом искусство, в котором по-новому отразилась идеология Востока. Деградирующее языческое искусство Рима столкнулось с искусством христианства. Однако и вырождавшееся искусство античного мира, и зарождавшееся в Риме христианское искусство погибли вместе с гибелью западной половины великой Римской империи [31].

Римская строительная техника, военное искусство, юриспруденция имеют множество оригинальных черт, но и тут сказывается влияние Востока: администрация эллинизма являлась прототипом римской администрации; естественное право стоической философии служило основанием римского писаного права. Именно на принципах эллинистического естественного права базировалась римская юриспруденция как наука о божеских и человеческих вещах; в явном противоречии с фактом существования института рабства здесь утверждались равные и общие нормы для всех.

Эллинизм оказывал свое влияние и на римскую религию. Кроме того, в Риме получили широкое распространение культы Востока — египетский культ Исиды, сирийский культ бога-солнца, персидский культ Митры и, наконец, культ затмившего их Христа. В вопросах религии римские властелины руководствовались политическими соображениями; об этом говорит их долгая борьба против религии «черни» — христианства, учреждение культа императора во всех римских владениях. Этот культ также был заимствован с эллинистического Востока.

Когда речь идет об эллинизации Рима, имеется в виду преимущественно его ориентализация. Рим завоевал Восток военно-политически, но сам вынужден был в известной мере подчиняться ему культурно. В целом можно утверждать, что о романизации культуры на Востоке не может быть и речи, тогда как ориентализация Запада (Рима) является фактом.

Следует вспомнить также, что философскую культуру прививали Риму именно выходцы с Востока. Приток на

Запад из Александрии, Сирии, Греции людей с философским образованием вызвал здесь интерес к философии и к философскому осмыслению действительности. Этому способствовало также то, что римляне сами знакомились широко с философией в культурных центрах эллинистического мира, главным образом в Афинах, Александрии и некоторых других городах.

В культурной жизни Рима большим событием было отправление в 156 г. до н. э. посольства из Афин в Рим в составе трех философов — стоика Диогена Вавилонянина из Селевкии (на реке Тигре), представителя Академии Карнеада и перипатетика Критолая. Это посольство познакомило римлян с эллинской и эллинистической философией. Однако, как известно, консерватор Катон Старший выступил против философской проповеди участников посольства, утверждая, что прибывшие с Востока философы развращают молодежь, расшатывают устои традиционно римских понятий о добродетели, справедливости и т. д. В том же духе были выдержаны и выступления в сенате. Так, Гай Ацилий предложил изгнать из Рима всех философов, в том числе и послов из Афин. Но эти защитники самобытной римской культуры не смогли ничего противопоставить хлынувшему в Рим с Востока потоку идей и традиций. Позднее, когда эллинистическая философия стала здесь жизненной потребностью, решением Юлия Цезаря всем представителям этой философии было пожаловано право римского гражданства, и, таким образом, проникновение эллинизма в философию Рима было узаконено.

Однако были периоды, когда эллинистическая философия оказывалась в оппозиции по отношению к политике империи. В этих случаях сторонники романских традиций выступали носителями идеи безраздельного господства Рима. Так, например, произошло при династии Флавиев, когда была упразднена автономия греческих городов и в связи с этим представители эллинистической философии продемонстрировали свою враждебность к власти Флавиев, высказав идеи, не совместимые с существовавшими порядками. В связи с этим Веспасиан в 71 г. и его сын Домициан в 90 г. закрыли философские школы и выслали из страны всех философов.

Для философии Рима характерны те же черты, что и для философии эллинистических стран: космополитизм, индивидуализм и синкретизм, ибо породившие их социально-политические условия существовали и в Риме. Так, гигантская по охвату стран и народов Римская держава не могла не стать подлинной базой космополитических идей; «космический» охват мира неизбежно должен был привести к поиску адекватных ему мыслей. Падение политической активности, безразличие людей к общественным и государственным интересам в период принципата Августа и империи привели к обособлению личности, что и нашло свое отражение в индивидуализме — важнейшей черте идеологии Рима.

Многообразие культурных традиций, идей и воззрений народов, входивших в Римскую державу, не могло не создать благоприятной почвы для возникновения здесь различных философских учений синкретического характера.

Таким образом, сама общественно-политическая структура Римской империи служила основой космополитической, индивидуалистической и синкретической философии. Если учесть, что на Востоке такая философия уже была выработана, то становится понятным, почему взоры римлян оказались обращенными к эллинистическому миру.

Римляне заимствовали стоическую, эпикурейскую и неоплатоническую философию, а также эклектизм и скептицизм. Если упадок философии обусловливал появление эклектизма, то неверие в достоверность чувственного и рационального познания, неверие в интеллект привело к скептицизму. Разумеется, все это для философии того времени было далеко не ново; новым здесь было то, что римляне в заимствованную ими эллинистическую философию внесли дух практицизма, восприняв ее более реалистично и утилитарно.

Рассмотрение преемственности в развитии философии от эллинистической культуры к Риму начнем с анализа римского стоицизма.

Еще до возникновения римского стоицизма, примерно с середины II в. до н. э., эллинистический стоицизм получил на Западе широкое распространение, став одной из ведущих философских систем Рима. Первые стоики в Риме являлись, как мы сказали, выходцами с Востока: это уже упомянутый последователь великого киликийца Хризиппа Диоген Вавилонянин, Посидоний из Апамеи в Сирии, Хе-

ремон из Египта, учитель Сенеки Аттал и др. Стоики из родосской школы — Панеций и другие — в распространении стоической философии в Риме сыграли также важную роль. Они познакомили римлян с основными принципами своей философии, приобщили к стоической философии таких крупных исторических деятелей, как Помпей, Цицерон, Сципион Африканский, Марк Брут и другие. Отметим, что стоицизм в Риме в период установления империи являлся только отголоском эллинистического стоицизма; позже, когда появились видные деятели римского стоицизма — Сенека, Музоний, Руф, Эпиктет и Марк Аврелий, стоическая философия приобрела уже подлинно римские черты.

Римские стоики сосредоточили свое внимание исключительно на разработке этических вопросов, почти не затрагивая онтологических, гносеологических и тем более естественнонаучных проблем. В этических вопросах римские стоики развивали дальше идеалистические положения этики эллинистического стоицизма.

Основное положение эллинистического стоицизма — жить сообразно с природой и повиноваться природе, этому единому мировому разуму. Стоики на Востоке учили, что правильная жизнь есть жизнь разумная, жизнь, ведущая людей к высшей цели — добродетели, в которой заключается все человеческое счастье. Добродетель — высшее благо, выражающееся в благоразумии, умеренности, справедливости и мужестве.

Эта же самая концепция явилась исходным началом и для римского стоицизма. Последний также утверждал принцип нравственного равенства людей, повиновения их единому и всеобщему разуму. Однако римские стоики выступали еще с проповедью повиновения устоям римского государственного права, подчинения социальному порядку римского общества. В этом и проявляется эволюция социального содержания стоицизма: если на Востоке философия стоицизма представляла интересы демократических слоев общества, то в Риме она стала мировоззрением рабовладельцев. Более того, римский стоицизм оказался послушным орудием в руках государства.

Восточный стоицизм учил, что человеку присущи неумеренные страсти, аффекты, которые делают его рабом. Отсюда и призывы стоиков к подавлению страстей. Апатия как средство освобождения себя от страстей становится

для стоиков идеалом; этим обусловливается их безразличие к окружающему миру со всеми его невзгодами. Стоики Рима восприняли все эти мысли восточных стоиков. Их проповеди были направлены на то, чтобы приучить людей выдерживать все мучения жизни, подчиняться закону неумолимой судьбы. Такое понимание нравственного долга обусловливалось неустойчивостью политической и экономической жизни Рима, шаткостью положения класса рабовладельцев. Мораль стоиков определялась настроениями представителей господствующего класса в условиях деградации общества, их стремлением сохранить себя, поддержать простые старинные устои жизни.

Луций Анней Сенека — первый главный представитель римского стоицизма. Его философия была порождением римского общества в период безграничного произвола императорской власти, снижения роли сената и представленных в нем слоев общества. То было время неустойчивого политического и экономического положения рабовладельческого класса, время проскрипции Калигулы — Нерона. У ворот дома самого Сенеки дважды появлялся воин с проскрипцией императорской власти; мыслитель погиб по воле своего воспитанника — Нерона.

Сенека через своего учителя Аттала познакомился со стоической философией; он восхищался учением Зенона, считая его «великим вождем, создателем высокомужественной и святой секты». Приверженец этой стоической «секты», он в своих произведениях выступает как философ-моралист, однако у него имеется также немало высказываний и по метафизике, свидетельствующих об идейном родстве с эллинистическим стоицизмом.

Бог у восточных стоиков есть не нечто трансцендентное, не потусторонняя производящая природа. Стоический бог, будучи активным и материальным, воплощен в вещественном мире. Бог как «сперматический логос» — начало всего сущего и во всем сущем исходное начало. Этот «логос» порождает природу во всем ее многообразии, но, порождая природу, он сам включается в ее состав, обожествляет ее. Бог в природе и сама природа образуют живое, разумное, материальное бытие — такова суть пантеизма стоиков на Востоке.

Подобная точка зрения не была чужда стоицизму Сенеки, который бога и материю представлял в единстве. У Сенеки бог — всеобщий разум, «первая и самая общая причи-

на». Если бог, согласно Сенеке, есть первопричина, то все зависит от него, он, как «причина всех причин», обусловливает многообразие мира. Человек, по выражению Сенеки, не ошибется, если назовет бога природой, ибо бог включает в себя все сущее и сам есть нечто целое, всеобъемлющее. Итак, бог — это всеобщий разум, бог — это природа; он присутствует во всех проявлениях материального мира, он — судьба, управляющая этим миром.

Ясно, что у Сенеки во всем этом проявляется пантеизм эллинистической Стои. Однако у него имеются и такие рассуждения, в которых заметно известное отклонение от философии восточной Стои: он находит, что если материя одухотворена, то дух материи, иначе говоря, бог должен быть ее «вождем и повелителем». Такому соотношению духа и материи подчиняется и человек. Сенека пишет: «То, что для всего мира бог,— для человека душа. То, что для всего мира материя,— для человека тело. Итак, пусть менее совершенное служит высшему» [32]. Материя подчиняется богу, тело — духу, человек в целом — законам всеобщего разума.

Все это приводит к детерминизму, поскольку разумная природа проявляется в необходимом действии. Бог, или мировой разум, выступает как универсальная причина связи всего существующего, и он, таким образом, включается в единую причинную связь. Отсюда предопределенность всего сущего, детерминированность природы, конечных вещей, их движения и изменения, предопределенность и неизбежность человеческих поступков. В закономерности разумного мирового процесса проявляется неумолимый рок, фатум, или бог. Сенека пишет, что все сущее предопределяется богом, «получая от него разумный смысл и объяснения», и потому бог выступает как судьба. «Захочешь ли,— говорит Сенека,— назвать бога судьбой? Не ошибешься».

У Сенеки точно повторяется основное положение стоической философии на Востоке: «Человек есть существо разумное. А потому он достигает высшего блага, если выполняет свое прямое назначение, для которого родился. Чего же требует от него разум? Самой легкой вещи — жить сообразно с природой» [33]. Природа, тождественная единому мировому разуму, одинакова для всех — это, по выражению Сенеки, «respublica maior», родина всех людей. Вслед за этим Сенека, как и стоики Востока, утверждает, что «мир — единство» и «мы члены единого тела», что «отечество людей — весь мир» и «все люди равны, с ними равны и рабы». Таким образом, космополитизм Сенеки, подобно космополитизму стоиков Востока, выводит равенство людей из единого и равного для всех мирового порядка.

У Сенеки принцип равенства людей имел прежде всего социальное значение. Если у всех людей имеется равная и одинаковая природа, то, разумеется, все они равны: и римский всадник, и вольноотпущенник, и раб. «Раб одного с тобой происхождения,— говорит Сенека,— ходит под тем же небом, дышит тем же воздухом, равен тебе в жизни и смерти». Ссылаясь на Платона, Сенека утверждает, что «нет царя, у которого бы не было предком раба, и нет раба, не имеющего в числе предков царя. Все эти общественные различия перемешались в длинном ряде годов и много раз изменялись судьбою» [34].

Следовательно, не природа, не происхождение, а случай делает одного рабом, другого господином, поэтому нельзя «презирать обиженного судьбой человека, в положение которого ты сам можешь легко попасть». Рабы заслуживают человеческого обращения, так как и они способны совершать добро, совершенствоваться в добродетели. И если назначение человека заключается в том, чтобы совершать добро, то в силу равенства людей следует «приносить пользу всем людям, все равно, рабы они или свободные, свободнорожденные или вольноотпущенные».

Равенство людей Сенека рассматривал лишь в отвлеченно-теоретическом плане; он предавался размышлениям над этим вопросом в часы досуга для успокоения собственной совести — совести человека, который был самым богатым рабовладельцем, обладателем политической власти и могущества. Но Сенека не всегда был у кормила власти; превратности судьбы и неустойчивость положения не только Сенеки, но и того класса, представителем которого он являлся, определили его безразличие к социально-политической и государственной жизни. Это настроение Сенеки сказалось на всех его рассуждениях, в частности на рассуждениях о бедности и богатстве.

Апатия Сенеки была вызвана его стремлением жить безмятежно, потому-то он утешает бедного и богатого. «Кто хорошо уживается с бедностью,— рассуждает Сенека,— тот в сущности богат. Не тот беден, у кого мало, а тот, кто хо-

чет большего... Условий богатства, по-моему, два: во-первых, иметь необходимое и, во-вторых, довольствоваться им»[35]. Относительно богатства Сенека в назидание своему другу Луцилию говорит: «Я не возбраняю тебе владеть имуществом, я хочу только, чтобы ты владел им бестрепетно. А этого можно достичь только одним способом, а именно убедив себя, что и без него будешь счастлив, и смотря на него как на нечто преходящее»[36]. Итак, бедный, дабы жить счастливо, должен примириться со своей бедностью, а богатый — презирать опасность потерять богатство, «не любить богатство, но предпочитать его бедности».

В конечном счете Сенека приходит к выводу, что ни бедность, ни богатство не несут желанного покоя; счастье приносят не внешние условия, а внутренняя свобода человека, его духовная независимость от реальных материальных благ. Быть свободным, по Сенеке, означает «не быть рабом никакой вещи, не зависеть ни от какой случайности, ни от какой необходимости»[37]. Быть свободным значит быть счастливым. Свобода и счастье являются внутренним достоянием человека. Однако это прирожденное достояние души человека постоянно развивается и совершенствуется. Высшее наслаждение человека заключается в том удовольствии, которое он получает «в самосознании ума, свободного от всяких слабостей и блещущего чистотою».

Разум, не обремененный страстями,— истинное благо; совершенный разум возвышает человека, делает его подобным богу в силу того, что он познает все божественное и человеческое. Без разума нет счастья; счастье же есть не что иное, как внутренняя независимость, которая сознательно приобретается человеком и которая составляет его добродетель. Сенека отмечает, что истинное благо — добродетель, «единственное бессмертное, доступное смертным». Но человек от природы не бывает добродетельным, он этому должен научиться. Наиболее важные добродетели суть воздержанность, справедливость, чувство долга, целомудрие и скромность. Сенека особо подчеркивает борьбу со страстями, он призывает к разумной сдержанности, самовоспитанию. «Когда мы,— говорит Сенека,— предаемся страстям, мы опускаемся; ведя трудовую и суровую жизнь, поднимаемся. Итак, в первом случае будем обуздывать себя, во втором — поощрять»[38].

В нравственном учении Сенеки самое важное место занимает вопрос о разумном возвышении над превратностями судьбы, о преодолении страха перед смертью. Если все исходит от бога и предопределяется им, то человеку ничего не остается, как подчиняться року. Последнее обстоятельство не должно вводить человека в уныние, ибо несчастным он становится именно тогда, когда, действуя вопреки своей воле, попадает в положение раба. Поэтому, чтобы быть счастливым, человек должен «желать всего того, чего требуют обстоятельства»[39], не роптать, а по своей доброй воле покоряться судьбе, какова бы она ни была. Отсюда явствует, что для Сенеки подчинение року является не фатальной необходимостью, а добровольным примирением с обстоятельствами. Если существует общий закон, равный для всех, если существует одинаковый для всех мировой порядок, то для индивидов становится неизбежным действовать в согласии с мировым целым, а не вопреки этому целому. Человек, по Сенеке, способен разумно подняться над случайностями, над невзгодами и превратностями судьбы.

Аналогичным образом Сенека рассуждает относительно смерти: «Смерть — это небытие; после меня будет то же, что было раньше меня». Не следует ни избегать смерти, ни бояться ее; надо «равнодушно покидать здешний мир, когда наступит неотвратимый час смерти»[40]. Такая покорность судьбе обусловливается не только упадком духа, нежеланием «жить в печальных условиях» римской действительности, но и той общефилософской концепцией, согласно которой «ничто не гибнет, но все возвращается в лоно природы, из которого вышло, затем, чтобы возродиться. Все кончается, ничто не исчезает. И смерть, которой мы так боимся и ненавидим, только видоизменяет жизнь, а не отнимает ее»[41]. В этих словах Сенеки можно найти отзвуки положений эллинистической Стои, учения Зенона о мировом пожаре.

Другой видный представитель римского стоицизма, Эпиктет, также был идейно связан с эллинистическим стоицизмом, также отражал преемственную связь между восточным и западным стоицизмом. Эпиктет, фригиец, родом из Малой Азии, был рабом, а затем учителем философии в Риме. В 94 г. именно за то, что он был учителем философии, Домициан выслал Эпиктета из Рима. Философию Эпиктета изложил его верный ученик Арриан. Истинное назначение философии Эпиктет видел не в

теоретическом ее выражении, а в «применении ее поучений в жизни», ибо философия должна учить не знанию, а надлежащему поведению, учить, как нужно жить.

Рассматривая вопрос об изучении природы, Эпиктет ставит своей целью не нахождение путей к покорению природы человеком, а подчинение человека природе. Такая трактовка вопроса взаимоотношений между природой и человеком вытекала из онтологии общестоической философии, а именно из того ее положения, что существует разумный, для всех одинаковый закон природы и человеку следует повиноваться этому мировому закону, жить согласно природе. По Эпиктету, человек должен стремиться к тому, «чтобы совершающееся совершалось так, как оно совершается»; это означает, что человек должен «во всем повиноваться богу, не роптать на него, оставаться довольным всяким его деянием, охотно делать и терпеть все, что пошлет судьба» [42].

Философии Эпиктета свойственна общая для всех стоиков черта — космополитизм. Эпиктет точно так же, как его предшественники, наличие одинаковых для всех законов природы делает основанием для утверждения идеи всестороннего, особенно социального, равенства людей; для Эпиктета, как и для других стоиков, человек есть гражданин мира. Но в то время как на Востоке стоицизм проповедовал равенство людей вообще, на Западе это правило трактовалось стоиками, в частности Эпиктетом, в связи с учением о «внутренней» свободе человека, о такой его свободе, которой он достигает в своем внутреннем, духовном мире. «Кто свободен телом,— пишет Эпиктет,— и не свободен душою, тот раб, и, в свою очередь, кто связан телесно, но свободен духовно,— свободен» [43].

Эпиктет разделяет «существующие вещи» на «вещи, находящиеся в нашей власти», и «вещи, не находящиеся в нашей власти». По Эпиктету, во власти человека находится только его воля к действию, а все остальное — его тело, материальные блага, положение в обществе — управляется внешними силами и ему не подчиняется. Все, что в нашей власти, от природы свободно, не знает препятствий и стеснений; поэтому у человека свободной может быть только его воля, и именно на этом основывается его блаженство. Но подобная свобода выражается в действиях, сообразующихся с природой, со всеобщим мировым разумом. Отсюда понятно, почему Эпиктет подчинение необходимости считает сущим благом, истинной свободой; понятно, почему он призывает: «укрепляй в себе чувство довольства своей судьбою», «если от тебя отнимут твоих детей, лишат родины или жизни, перенеси все это с веселым сердцем».

Все эти призывы выражают не что иное, как бессилие, подавленность тех слоев общества, которые в борьбе с господствовавшим в Римской империи социальным порядком потерпели поражение. В этом своеобразие философии Эпиктета. Идеи эллинистического стоицизма, воспринятые на Западе Эпиктетом, в римской действительности получали новую трактовку и стали римской философией. Так была установлена преемственная связь между восточным стоицизмом и стоицизмом Запада.

Последний из знаменитых римских стоиков — Марк Аврелий, автор изданного под названием «Наедине с собой» собрания философских афоризмов (афоризмы в виде дневника императора написаны во второй половине II в., в период обострения кризиса римского общества).

Марк Аврелий находится на последней стадии эволюции стоицизма. В общефилософских вопросах он, так же как Эпиктет, придерживается исходных положений стоицизма на Востоке: о существовании единого разумного мира, всеобщего закона, универсального порядка и о необходимости для человека жить сообразно с природой. Есть общее для всех духовное начало, говорит Марк Аврелий, общий для всех разум, общий повелевающий и определяющий разум; «если так, то и закон общий, если так, то мы граждане и мы причастны какому-нибудь гражданскому устройству, а мир подобен Граду» [44].

По Марку Аврелию, существует единый для всех мир, единый разум и закон, и так как «единая гармония проникает во всё», то человек, частица единого мира и разума, воплощает в себе ту же гармонию и подчиняется ей. Марк Аврелий утверждает, что «без соображения с божественным не сделаешь хорошо ничего человеческого и наоборот» [45]. На этом и построен тезис о необходимости для человека приспосабливаться к обстоятельствам, выпавшим на его долю. «Наибольшим позором,— пишет Марк Аврелий,— покрывает себя душа человеческая, когда возмущается против мира, становясь как бы болезненным наростом на нем. Ибо ропот по поводу чего-либо

происходящего есть возмущение против природы целого, объемлющей в своей части все другие существа». Стало быть, «целью разумных существ является повиновение разуму и закону древнейшего Града и устройства» [46].

Во всех этих рассуждениях — проповедь рабской покорности судьбе, рабовладельческим порядкам Римской империи. Но специфическая черта философии Марка Аврелия не только в этом. Другую особенность его мировоззрения составляет пессимизм: «все блага, ценимые в жизни, суетны, бренны, ничтожны»; все, относящееся к телу, подобно потоку, а к душе — сновидению и дыму; «жизнь — борьба и странствие по чужбине; посмертная слава — забвение» [47]. Все ведет к смерти, а смерть равняет всех — Александра Македонского и погонщика его мулов. Устами самодержца великой империи говорят беспомощные господствующие классы Рима, охваченные чувством безнадежности.

Итак, философия стоицизма, возникшая на эллинистическом Востоке, проникла в Рим, где была воспринята по-своему. Классический эллинистический стоицизм получил специфическую на Западе трактовку, соответствовавшую римской социально-политической действительности. Если сходство социальной обстановки на эллинистическом Востоке и на римском Западе обусловило вообще распространение стоицизма на Западе, то различия в этой обстановке предопределили появление специфических черт в философии римских представителей стоицизма. Именно этим можно объяснить своеобразие римского стоицизма.

С другой стороны, римское общество, определенные слои его нуждались в индивидуалистической идеологии. Это было обусловлено тем, что римская держава в силу исторических условий оказалась, как было отмечено, в состоянии кризиса. То, что господствующая олигархия еще имела силы и средства, чтобы покончить с какой бы то ни было попыткой изменить существующее положение вещей, еще сильнее обостряло этот кризис, приводило большинство людей к убеждению, что из создавшегося положения нет никакого выхода. Не могли не сказаться на римской идеологии также последствия долгой гражданской войны, ненависть к политическим интригам, ставшим обычными в высших военных и политических сферах. Все это объясняет падение политической активности римлян, их безразличие к общественной и государственной

жизни, их стремление в период принципата и империи жить обособленно, в стороне от общественных и государственных дел. Основное эпикурейское положение о том, что следует отказываться от участия в общественно-политической жизни, быть равнодушным ко всему окружающему и стремиться создать «счастье в своем уголке», всецело соответствовало запросам самых широких кругов римского общества. Вот почему эпикуреизм получил большое распространение на Западе.

С философией эпикурейцев впервые познакомили римлян выходцы из эллинистических стран: Амафиний в середине II в. до н. э., затем Федр, который около 90 г. до н. э. обучал философии Марка Цицерона, наконец, Филодем из Гадары, греческий поэт и философ, деятельность которого протекала в Риме и на юге Италии. Наряду с Римом центром эпикуреизма стала Кампания. Здесь, недалеко от Неаполя, в середине I в. до н. э. школу эпикурейской философии возглавлял Скирон (Сирон), учитель Вергилия. При раскопках Геркуланума археологами была обнаружена обширная библиотека, в которой имелось немало книг по эпикурейской философии (их тексты до конца еще не расшифрованы). Эта находка подтвердила сообщение Цицерона о том, что «вся Италия была заполнена эпикурейцами». Но, несмотря на столь широкое распространение в Италии эпикуреизма, сохранившееся его литературное наследие невелико. Оно представлено преимущественно философской поэмой Лукреция «О природе вещей».

Тит Лукреций Кар, очевидец наиболее значительных исторических событий в жизни Рима, был свидетелем кровавой гражданской войны, проскрипции диктатуры Суллы, восстания Спартака. Творчество его как поэта-мыслителя приходится на период первого триумвирата.

Мы уже говорили о той общности социальных условий в пору эллинизма на Востоке и в Риме, которая породила индивидуалистическое мировоззрение в том и другом мире. Однако общность условий не исключала их своеобразия. И как раз по творчеству Лукреция можно судить об этом своеобразии. Так, если у Эпикура обособление индивида было выражением его неспособности найти себе место среди сильных мира сего, то у Лукреция, также, несомненно, индивидуалиста, это обособление выражало отвращение индивида к существующим социально-политическим порядкам. У Эпикура налицо политическое безразличие, у Лукре-

ция — политическая неудовлетворенность. Эпикур уходит в свой внутренний мир и строит там свое счастье, Лукреций же не может «в трудные родины дни... уклониться от общего дела» и ищет «мира для римлян», «чтобы жестокие распри и войны на земле и в морях повсюду замолкли и стихли» [48]. Лукреций мечтает о возврате к старым добрым временам патриархального Рима, и именно неосуществимость такого возврата повергает его в глубокий пессимизм.

Лукреций воспринял индивидуалистическую философию Эпикура, но воспринял ее через призму римской действительности, которая и нашла отражение в его умонастроении. Как бы старая школа ни пыталась оградить свое ортодоксальное учение, как бы само это учение ни стремилось обратиться в мертвую догму, все равно такая школа и ее учение, попадая в новую общественно-историческую среду, изменяются. Философия Эпикура преобразуется в творениях Лукреция, римского эпикурейца. В Риме старая эллинистическая философия обретает новые, уже чисто римские черты.

Небезынтересно показать, как относился сам Лукреций к Эпикуру и его философии:

О украшение Греции! Ты, что из мрака впервые
Светоч познанья извлек, объясняя нам радости жизни!
Вслед за тобой я иду и шаги свои сообразую
С теми следами, что раньше стопы твои напечатлели.

Не состязаться с тобой я хочу, но тебе с восхищением
Следовать только дерзаю. Возможно ли ласточке спорить
С лебедем? Можно ль дрожащему телом козлу состязаться
С силою той, что являет в ристалищах конь быстроногий?
Ты наш отец, открывающий тайны вещей, ты ученье
Преподаешь нам отечески. В славных твоих сочиненьях
Черпаем все мы, подобные пчелам, что лучшие соки
Пьют из цветов. Все мы жаждем твоих золотых изречений.
Да! Золотых и достойных бессмертья всегда и вовеки [49].

Итак, Лукреций сделал Эпикура своим кумиром, шел по его стопам, считая его учение светочем мудрости и источником познания. Слова Лукреция подтверждаются содержанием его творения, ведущие идеи которого заимствованы у Эпикура.

Какие же задачи ставит перед собой Лукреций, какова его цель? Следующая строфа из поэмы Лукреция может служить ответом на этот вопрос:

Ибо, во-первых, учу я великому знанью, стараясь
Дух человека извлечь из тесных тенет суеверий,
А, во-вторых, излагаю туманный предмет совершенно
Ясным стихом, усладив его Муз обаянием всюду [50].

Лукреций стремится освободить человека от власти суеверий, ради этого он просвещает человека, объясняя ему сущность окружающего мира, и этим самым пытается сделать человека независимым, защищенным от земных и небесных невзгод. Но этот чистый эпикуреизм Лукреций облекает, подражая поэту Эннию, в традиционную римскую форму.

Ведущая идея философии Эпикура, идея удовольствия и безмятежности души, также нашла отражение в системе воззрений Лукреция. Последний в духе Эпикура отвергает гедоническое, чувственное удовольствие, «пышное убранство пиров», «благовонья» и «гирлянды», ибо «из глубин наслаждений исходит при этом горькое что-то, что их среди самих цветов донимает» [51].

Вслед за Эпикуром Лукреций учит избегать страданий и сохранять безмятежность души.

...Неужели не видно,
Что об одном лишь природа вопит и что требует только,
Чтобы не ведало тело страданий, а мысль наслаждалась
Чувством приятным вдали от сознанья заботы и страха [52].

Стремление Лукреция быть свободным от «забот и страха» вызывало в нем, так же как и в Эпикуре, жажду изучать законы природы. Лукреций утверждает, что при объяснении природных явлений совершенно излишне прибегать к вмешательству богов, ибо только «в полном незнании причин вынуждаются люди ко власти вышних богов прибегать, уступая им царствие над миром» [53]. Причины явлений природы, причины существования самой природы Лукреций ищет в природе же, в ее материальном бытии.

Вслед за Эпикуром Лукреций строит свою натурфилософию на базе атомистики. Будучи последовательным — в пределах возможностей античного общества — материали-

стом, за основу он берет положение о том, что «из ничего не творится ничто по божественной воле» [54], что «из материи собственной все возрастает и питается на свете» [55]. Таким образом, не бог, а материальное бытие обусловливает возникновение всего сущего; причину своего существования, причину многообразия всех своих проявлений материальный мир содержит в самом себе. Наряду с этим у Лукреция имеется еще другое положение: «ничему невозможно в ничто обратиться» [56], «в ничто ничего не приводит» [57]. Это означает, что в великом круговороте материи уничтожение и возникновение вечно чередуются и обусловливают друг друга, ибо «природа всегда возрождает одно из другого и ничему не дает без смерти другого родиться» [58]. В силу этого «весь мир обновляется вечно... и поколенья живущих сменяются в краткое время, в руки из рук отдавая, как в беге, светильники жизни» [59].

Лукреций, подобно своему предшественнику, говорит о реальности природы в двух ее проявлениях. Природа — это «начальное тело», или неделимая и не поддающаяся чувственному восприятию частица материального бытия; природа также — пустое пространство, где пребывают эти тела и где они могут двигаться. Именно «начальные тела», или атомы, «сомкнутым строем сплотясь, образуют телесную сущность», образуют многообразие мира вещей и явлений. Сцепление атомов у Лукреция, так же как у Эпикура, происходит в силу отклонения атомов от прямолинейного движения. Лукреций пишет: «...уносясь в пустоте в направлении книзу отвесном, собственным весом тела изначальные в некое время в месте, неведомом нам, начинают слегка отклоняться» [60].

Отсюда понятно, почему происходит сцепление атомов, почему им присуще свободное движение. Что касается пустого пространства, то оно, по Лукрецию, является «вместилищем тел», «не будь пустоты... лежала б всегда материя стиснутой всюду». Следовательно, пустота является необходимым условием для движения тел. Лукреций утверждает, что там, где пребывает тело (атом), нет пустого пространства, а там, где есть пустое пространство, не может быть тела (атома). Отсюда следует, что «начальные плотны тела и нет пустоты в них».

Таким образом, натурфилософия Лукреция в главных своих чертах повторяет натурфилософию Эпикура. При этом нужно отметить, что в систему воззрений Лукреция

вошли не только основные положения, но и детали учения Эпикура. Однако Лукреций пошел дальше Эпикура.

Излагая свое учение о душе, он пишет:

Я полагаю, теперь своевременно будет природу
Духа, а также души осветить мне стихами своими
И, ниспровергнув, изгнать совершенно боязнь Ахеронта,
Что угнетает людей и, глубоко их жизнь возмущая,
Тьмою кромешною все омрачает и смертною мглою
И не дает наслаждаться нам радостью светлой и чистой [61].

Отсюда явствует, что Лукреций стремился освободить человека от страха перед богами. Чтобы достигнуть этой цели, чтобы дать человеку возможность наслаждаться душевной безмятежностью, он раскрывает природу души, ее сущность, говорит о ее рождении и гибели.

Согласно Лукрецию, дух (или ум) есть лишь отдельная часть человека; дух не может иметь самобытного, «отдельного от мышц и от крови» существования. Лукреций утверждает, что дух и душа состоят меж собой в тесной связи и образуют «единую сущность». Эта материальная «единая сущность», которая «в середине груди расположена и там пребывает», есть не что иное, как соединение и сцепление гладких и круглых атомов. Такие атомы души «крайне подвижны», они, находясь в тесной связи с телом, «приучаются к жизни движеньям». Лукреций учит, что душа человека не только рождается одновременно с телом, но и вместе с телом растет, стареет и погибает. Душа не бессмертна, она умирает вместе с телом.

Общеизвестно высказывание К. Маркса о том, что от Эпикура «ведет свое начало атеизм римлян, поскольку последний у них существовал. Поэтому Лукреций и прославлял Эпикура как героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию...» [62]. Так, Лукреций, говоря о мифах, относящихся к загробной жизни (о Тантале, Сизифе, Цербере и т. д.), утверждает, что это вымысел, что всего «этого нет нигде, да и быть, безусловно, не может». Для Лукреция миф о загробных муках человека является источником его страданий в реальной жизни. Атеизм его упраздняет религию, чтобы освободить человека от страданий, и прежде всего от страха перед смертью.

Лукреций убежден, что если душа человека смертна и погибает вместе с телом, то жизнь человеческая может быть только временным явлением: «в собственность жизнь

никому не дается». Смерть — естественный конец жизни, и для нас «смерть — ничто и ничуть не имеет значения, ежели смертной должна непременно быть духа природа» [63]. Человек не должен бояться смерти не только потому, что она неизбежна и естественна, но и потому, «что никаких ощущений со смертью не будет». Лукреций пишет:

Но ведь никто о себе и о жизни своей не жалеет,
Если и тело и ум погружаются в сон безмятежный,
Ибо охотно идем мы на то, чтобы сон этот вечно
Длился, и мы никогда о себе не тоскуем при этом [64].

Итак, смерть избавляет человека от страданий, дает ему покой и вечный безмятежный сон.

Нетрудно заметить, что в своих высказываниях о смерти Лукреций повторяет Эпикура. Но о смерти Лукреций говорит и нечто большее: смерть — удел не только всякого живого существа, но и самой жизни, вселенной в целом; море, земля, небо — все когда-нибудь исчезнет; рушится мир, и вместе с ним гибнет жизнь; народ, который «в древности жизнь проводил беззаботно... все дряхлеет и малопомалу, жизни далеким путем истомленный, сходит в могилу» [65]. Эпикуру были чужды такие пессимистические мотивы; появление же их у Лукреция объясняется тем социальным и политическим кризисом, который переживало современное ему римское общество.

Лукреций, безусловно, развивает дальше материализм Эпикура. Материалистическое мировоззрение его, в частности его натурфилософия,— знаменательная веха в развитии философской мысли античного общества. Лукреций не только высказывал отдельные оригинальные идеи, но и выдвигал догадки, предвосхищавшие на многие столетия открытия в естественнонаучной области. Такова была, например, догадка, высказанная, правда, еще в наивной форме, об историческом процессе развития человека и общества. Все же Лукреций остался в пределах философии Эпикура, он — несомненный эпикуреец; его философия — расцвет эпикуреизма, но расцвет на римской почве.

Наряду с двумя основными направлениями в римской философии — стоицизмом и эпикуреизмом — на Западе нашли себе место еще учения скептиков, а также академиков и перипатетиков. Смешение всех этих философских

теорий привело к созданию эклектических концепций. Эклектика, выступая как самостоятельное направление, заняла важнейшее место в римской философии. Это объясняется тем, что нисходящий класс рабовладельцев уже не был в состоянии выдвинуть новые оригинальные идеи и системы воззрений.

Появились признаки оскудения теоретической мысли, неспособности ставить и решать новые философские проблемы. Кроме того, шло преодоление догматизма скептицизмом, а скептицизма — римским практицизмом, точнее, утилитарным началом в философии. Скептицизм уничтожал незыблемость догматики, приводил к мысли о недостоверности существующих философских истин, к сомнению в правильности систем воззрений различных школ.

И все же разрушение скептицизмом догматики еще не снимало необходимости создания всеобщих философских систем. Но в условиях деградации общества неспособность к оригинальному творчеству неизбежно вела к появлению эклектики, той философской продукции, которую Гегель характеризовал как «нечто, похожее на платье, сшитое из разноцветных кусков материи». В выборе же «кусков материи» сказался римский практицизм. Созданная здесь эклектическая философия отвечала потребностям римской практики. В процессе общения Рима с Востоком из различных эллинистических учений были заимствованы отдельные мысли и идеи, смешение и соединение которых создавало представление о целостном учении.

Римская эклектика нашла отражение в сочинениях Марка Цицерона (106—43 гг. до н. э.). Цицерон побывал на Востоке — в Малой Азии, на Родосе, в Греции, изучал там философию, риторику, эклектически усвоил эллинистическую философию, с основными идеями которой он и познакомил римское общество. В этом его заслуга. В вопросах онтологии и этики Цицерон следовал за стоиками: говорил о материальном единстве природы, о разумном ее содержании, проповедовал добродетель и считал «главным свойством мужа уметь презирать смерть и презирать боль».

В гносеологии Цицерон был последователем Академии, вслед за Карнеадом он говорил о вероятности как критерии истинности («я ищу только то, что кажется вероятным»). Наконец, в вопросах теологии Цицерон примыкал то к перипатетикам, то к платоникам, признавал

существование бога и божественного провидения, бессмертие души и свободу воли.

Таким же эклектиком Цицерон был в политике: он отличался непоследовательностью и нерешительностью. Его политические взгляды не были цельными и оригинальными, он постоянно колебался и шел на компромиссы. Цицерон, будучи приверженцем рабовладельческой республики, сторонником старинной римской конституции, пытался примирить нобилитет с всадничеством, стоял на стороне то Цезаря, то Брута.

Таким же был Марк Теренций Варрон, современник Цицерона. Он тоже изучал эллинистическую философию, восприняв ее эклектически; почитал Панеция с Родоса, но пошел по стопам эклектика Антиоха из Аскалона [66]. Кроме Цицерона и Варрона римская философия знала и некоторых иных, менее знаменитых представителей эклектизма.

Другой основной признак эллинистической философии — синкретизм, будучи представлен в творчестве неоплатоников, также не был чужд философии Рима. На Западе, как и на Востоке, существовали такие социально-политические условия, которые должны были способствовать распространению неоплатонических идей. Мы имеем в виду опять-таки те упадочнические настроения, которыми были охвачены образованные круги высшего общества в период кризиса и деградации экономической и политической жизни империи.

Философия неоплатонизма, как уже отмечалось, была разработана впервые александрийцем Аммонием Саккасом, основные идеи которого изложил его ученик Плотин.

Неоплатоническая философия вскоре самими же неоплатониками была перенесена с Востока на Запад. Плотин, переехав из Александрии в Рим, основал там собственную школу, из которой впоследствии вышел видный философ-неоплатоник Порфирий [67]. На рубеже V—VI вв. римский неоплатонизм был представлен Боэцием.

Боэций долго жил в Греции, где изучал философию, математику и естествознание. Он комментировал и переводил на латинский язык логические работы Аристотеля и Порфирия, а также произведения Никомаха, Архимеда, Евклида и Птолемея. В тюрьме перед казнью он написал свое знаменитое «Утешение философское». В этом сочинении нашла отражение не столько личная судьба автора,

сколько судьба его класса, судьба гибнувшего римского общества в целом. Автор, в философском экстазе утешая себя, утешает свой класс. В экстатическом трансе он представляет себе «исцелительницу» философию в образе чувственно воспринимаемой богини. Именно эта воплощенная в облике женщины философия возвращает ему утраченное счастье.

Счастье Боэцию представляется не в земных благах, «которые ничего в себе не содержат привлекательного», потому что «в самом естестве земных благ кроется источник сует и многомятежия; оные или не все достаются нам в руки, или не долговременно наслаждаемся ими» [68]. Счастье в понимании Боэция исключает «суету» и «многомятежие», связанные с земной жизнью. Блаженство для него — это такое благо, которое имеет вечный, непреходящий характер; счастье следует искать не в окружении человека, не в его отношении к вещам и людям, а внутри самого человека. Бог — блаженство, совершенное благо, он правитель вселенной, «из него, яко из источника, истекают все блага» [69]. Из этого же источника проистекает благо внутри человека, сознание которого и составляет его счастье. Если ко всему этому добавить, что Боэций в духе учения Плотина об эманации говорит о раздроблении верховного существа, или совершенного блага, то станет вполне понятным неоплатонический характер его философии, имеющий целью утешить человека перед его неизбежной гибелью, гибелью всего земного.

«Последний римлянин» Боэций вписал заключительную главу в историю философии античной рабовладельческой формации. Упадок и гибель римского общества нашли свое яркое выражение в созданной им философии утешения. Вспомним, как на заре Рима был убит римским воином Архимед и как на закате его «последний римлянин» Боэций пал от руки варвара-остгота. Эти два факта символизируют ход развития истории: восхождение Рима и его варварство в отношении представителя греческой культуры, нисхождение Рима и варварство остготов в отношении представителя римской культуры. Но как варварство римлян не могло задержать восприятия наследия той культуры, представителем которой был Архимед, так и варварство остготов не могло задержать восприятия наследия той культуры, представителем которой был Боэций.

Подытожим сказанное. Соответственно трем ступеням

развития античной рабовладельческой формации — эллинской, эллинистической и римской — мы рассмотрели преемственность в развитии рабовладельческого общества в целом и в развитии его культуры и философии в частности. Однако преемственность в философии мы не сводили к одному только усвоению заимствованных идей и воззрений. Мы показали, что эта преемственность заключала в себе одновременно и усвоение старого и создание нового, того нового, необходимость которого обусловливалась конкретной исторической действительностью. Именно в таком аспекте мы стремились проследить преемственную линию в развитии философии, идущую от Древнего Востока к Западу (Элладе), от Эллады к эллинизму (единому миру Эллады и Востока) и от эллинизма к Риму (Западу).

Часть вторая

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ФЕОДАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Благодаря внутреннему развитию и под воздействием нашествия германских племен античное рабовладельческое общество на огромной территории Римской империи перерастало в феодальное общество. Однако становление нового общества в восточной и в западной частях империи совершалось не одновременно и в разных политических условиях. Так, когда племена вестготов под водительством Алариха I завоевали и опустошили западную половину Римской империи, восточные территории державы остались нетронутыми. Восток еще долго сохранял прежний уровень своего общественного и культурного развития — более того, на базе эллинистического наследия выросла новая культура Востока, которая соответствовала возникшему недавно феодальному способу производства и стала позднее одним из главных источников, питавших культуру возрождающегося Запада. Это произошло тогда, когда Запад через много веков благодаря исторически сложившимся социально-экономическим условиям оказался подготовленным к восприятию материальной и духовной культуры Востока, к переходу на новый этап в развитии всеобщей культуры.

Говоря об источниках культуры феодального Запада, нельзя не сказать также о римской культуре. Культура Рима в значительной своей части оказалась похороненной под обломками рабовладельческого общества, но позднее была возрождена и стала одним из источников культуры западного мира.

Тем временем на Востоке положение вещей изменилось. Из отдаленных мест Центральной Азии пришли турки-сельджуки, «бросившиеся на умиравшие культуры Византии и халифата, уничтожали, грабили, разрушали, умерщвляли все, что только могло подвергнуться уничтожению, умерщвлению, разрушению»[1]. В результате ту-

рецкого нашествия народы Востока значительно отстали в своем развитии от народов Запада. Центр всеобщей культуры переместился с Востока на Запад.

Различные районы Востока, точнее, Ближнего Востока, Восточной Римской империи, включенные в общую систему феодальных отношений, отличались в средние века своими социально-экономическими особенностями, уровнем своей материальной и духовной культуры.

Помимо этого, отдельные культурные традиции народов Востока имели и свои национальные особенности. Наконец, отдельные части Востока отличались по религиозным признакам: феодальный Восток представлял как христианский, так и мусульманский мир. Но страны и народы Востока в какой-то мере объединяли и общие черты.

Еще в недавнем прошлом у нас возник вопрос: следует ли придерживаться старых понятий «христианский Восток» и «мусульманский Восток», правильно ли говорить о византийской цивилизации, растворяя в ней культуру всех народов, обитавших в сопредельных с Византией странах Востока, или об арабской цивилизации, растворяя в ней культуру всех стран, расположенных на юге Востока? [2] Мы считаем, что говорить так значило бы отстаивать устаревшие позиции в науке. Необходимо признать, что культуры отдельных народов Востока самобытны и оригинальны, а культурная общность Востока складывалась на основе творчества именно этих отдельных народов. Отсюда ясно, что нельзя приписывать достижения культуры отдельных народов творческим усилиям арабов или византийцев.

Итак, наука должна различать страны и народы, включенные в сферу политического господства арабского халифата в южной части Ближнего Востока и на южном побережье Средиземного моря, и страны и народы, находившиеся в сфере византийско-кавказского культурного мира на Востоке. При этом под византийской цивилизацией нужно понимать не только творчество одних лишь византийцев, но и творчество других народов, вошедших в сферу этой цивилизации. То же самое можно сказать относительно ирано-арабской цивилизации, в создании которой участвовали не только иранские народы и арабы. Именно под этим углом зрения следует рассматривать преемственные связи в философии, идущие от античного к феодальному обществу на Востоке и от Востока — кавказско-византийского, с одной стороны, и ирано-арабского мира — с другой — к Западу.

Рассмотрим преемственность в развитии философии на этих этапах всеобщей истории и культуры феодального мира.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ВИЗАНТИЙСКОГО ВОСТОКА

После падения Рима так называемая Восточная Римская империя вступила в новый этап своего исторического развития. Здесь, на Востоке, начиная с IV в. мало-помалу стала складываться Византийская империя — своеобразного типа государство, которое оформилось при императоре Юстиниане. В Византийской империи установилась абсолютная монархия, установился деспотизм теократической власти. Это была строго централизованная империя, в которой, как говорил Рамбо, православие заменяло собой национальность.

Византийская империя просуществовала до середины XV в. В ходе военных столкновений с соседними странами она то побеждала и расширяла свои пределы, то терпела поражения и теряла ту или иную часть своих восточных и западных земель. Византия отразила нашествие печенегов, половцев, турок — сельджуков и османов, норманнов, завоевателей из латинских стран, болгар. Она задержала на много веков продвижение турок на Запад, но, невзирая на это, организаторы крестовых походов в начале XIII в. разгромили эту державу и образовали на ее месте Латинскую империю. В различных районах Ближнего Востока тогда же возникло множество крупных и мелких княжеств.

В начале 60-х годов того же столетия Византийская империя в какой-то мере была восстановлена, но вскоре над ней нависла угроза турок-османов, которые в XIV в. захватили почти все ее владения в Малой Азии. Агония Византии продолжалась до 1453 г., когда Константинополь был взят и разгромлен турками. Внутренние причины, прежде всего упадок экономики, и внешние обстоятельства привели ее к окончательной гибели.

Византийская империя представляла собой комплекс стран, занимавших значительные территории на Востоке. Ее население было представлено различными этническими группами, что сказывалось во всех областях ее жизни,

на всех этапах ее истории. Отдельные народы и этнические группы, жители Востока и Восточной Европы в той или иной мере являлись творцами политической истории и культуры Византии. В византийском обществе национальная принадлежность не являлась определяющим моментом в продвижении человека на том или ином поприще. В военно-политической, торгово-экономической, научной, художественной и иных областях деятельности с большим успехом наряду с греками трудились армяне, семиты, славяне, грузины и представители других народов.

На Востоке развивались города и городское хозяйство, расцветала городская жизнь во всех ее сферах. В странах византийской цивилизации были города мировой значимости, такие, как Александрия в Египте, Антиохия в Сирии, Эфес в Малой Азии, Ани в Армении, Фессалоники в Греции и, наконец, Константинополь, о котором современники говорили, что там сосредоточено две трети всего благосостояния мира. Константинополь служил огромным мировым рынком, «золотым мостом между Востоком и Западом». Благодаря своему географическому, экономическому и политическому положению Константинополь занимал ведущее место в мировой торговле.

Византия стараниями предприимчивых деятелей из числа греков, сирийцев, армян, евреев установила торговые отношения с отдаленными странами Востока на Кавказе, Каспии, в Средней Азии, Сирии, Египте и другими — вплоть до Индии и Китая. Она была связана с придунайскими и причерноморскими странами, с Южной Русью. На Западе Византия имела коммерческие связи с приморскими городами Италии и через них — с Центральной и Западной Европой. Товары восточного производства поставлялись через Византию в страны Запада. То же самое можно сказать о торговле большого транзитного и местного характера между странами Юга и Севера.

В Византии торговля являлась занятием определенной прослойки общества, однако характерно, что в нее вовлекались и представители других имущих классов; случалось даже, что императорский двор и сама императрица снаряжали собственный торговый флот.

Интенсивность и масштабы византийской торговли не всегда были одинаковы. Так, она была значительно сокращена в ранний период арабских завоеваний, но начиная с IX в. в ней снова наступила пора расцвета. Этому новому подъему на сей раз помешал четвертый крестовый поход, в результате которого вся торговля между Востоком и Западом оказалась под контролем венецианских и генуэзских купцов. После восстановления Византийской империи во второй половине XIII и в XIV в. торговля здесь вновь ожила, но последующий упадок Византии привел ее к окончательной гибели.

В торговле Византии важную роль играли и товары ее собственного производства. Константинополь в отличие от Рима жил своей экономической жизнью. В городах Византии имелись различные промышленные предприятия, крупные мастерские, продукция которых шла как на внутренние, так и на внешние, международные, рынки. На этих предприятиях специализация труда достигла довольно высокого уровня.

В Византии существовали торговая и ростовщическая буржуазия, функционировали специальные конторы менял и банки, денежное обращение имело крупные масштабы. Здесь появлялись элементы более высоких производственных отношений, подготовлявших капиталистический способ производства. Если ко всему этому добавить, что в византийской деревне шел процесс отделения производителя от средств производства, когда крестьяне, превратившиеся в бедняков, были вынуждены покидать свои места и пополнять ряды плебейских масс города, то станет вполне понятным утверждение, что феодализм пришел в упадок и в его недрах начали зарождаться новые, капиталистические, отношения.

В результате всех этих процессов византийское общество раскололось на две группы: тех, кто все больше и больше накапливал богатства, концентрировал в своих руках политическую и экономическую власть, и тех, кто влачил нищенское существование.

Последнее обстоятельство, в свою очередь, углубляло классовые антагонизмы. Крестьянские восстания, выступления городской бедноты были симптомами начавшегося разложения феодального строя. Среди стран византийско-кавказского мира выделялась Армения, где в период с X по XI в. борьба между имущими и неимущими слоями общества достигла особой остроты. Классовые конфликты вылились в вооруженное восстание тондракийцев (Армения), позднее — в восстание против архонтов (Адрианополь), в революцию зилотов (Фессалоники) и др.

Общность и единство феодального мира стран Востока и Запада, входивших в Средиземноморский бассейн, выражались в том, что достижения материальной и духовной культуры каждой его части становились в своей основе достоянием всего этого мира. Между странами, его образовавшими, установились тесные торгово-экономические, военно-политические и религиозно-культурные связи.

В аспекте преемственности наиболее значительным историческим событием явились крестовые походы — тесное общение Запада с Востоком — и на этой основе восприятие Западом достижений Востока. Благодаря взаимообщению народов Востока и Запада их совместным достоянием стали технические новинки ремесленного производства, в особенности производства шелка, новшества в области мореплавания. Запад заимствовал у Востока меняльное дело, банковые и кредитные операции; Восток оказал воздействие и на социально-политическую жизнь Запада: под влиянием Востока здесь изменились в какой-то мере гражданские и военные организации, расширилась свобода городов, обострилась борьба против абсолютизма католической церкви, укрепилась светская государственная власть. Однако Запад не просто воспринял достижения Востока, он воспринял их творчески. Запад совершил переход от натурального к товарному производству и позднее сам оказал благотворное воздействие на развитие стран Востока.

В духовном мире Византии господствовала догматика православной религии, с непримиримостью относившаяся к свободе разума, утверждавшая диктатуру теологии и сводившая всякую теоретическую деятельность к комментированию ортодоксальных текстов.

Теократия Византии, этого «государства божьего», представляла свои догматы в качестве политических норм всеобщей значимости; установления христианского вероучения здесь превращались в мировоззренческую основу любого члена общества, становились единственным источником его духовного творчества.

Христианство, порожденное эллинизмом, само же исполнило роль его могильщика: став государственной религией, оно уничтожало все, что было связано с язычеством, в том числе музеи, академии, памятники культуры, храмы древних богов и, конечно, самих приверженцев старого мира — его жрецов, ученых и философов; оно разгромило музей и библиотеку в Александрии, храм Сераписа, закрыло академии в Эдессе, Афинах и Александрии, предало смерти Ипатию и многих, многих других.

Однако христианство не только подавляло, но и усваивало идеи уходящего мира. Само христианство, его система воззрений, как было уже отмечено, носили синкретический характер. Христианское вероучение выросло на иудейском единобожии и мессианизме, на распространенной по всему Востоку и Западу египетской эсхатологии. В христианской религии отразилась также философия Платона, его идея добра, ставшая источником возникновения идеи трансцендентного христианского бога; можно указать еще на платоновский дуализм тела и души, на учение Платона о бессмертии души, породившее соответствующие представления в системе воззрений христианства. Укажем затем на учение стоиков, на их понятие «логоса» как на прототип христианского «логоса», на созданную ими концепцию добродетели, которая легла в основу христианской морали.

Таким образом, христианское вероучение при своем возникновении базировалось не только на идеологии народов Востока — египтян, евреев, вавилонян, но также на идеологии народов Запада — греков и римлян.

В начальную пору своего существования в I в. н. э. христианство являлось лишь одной из иудейских сект, распространенных в Палестине, Египте, Малой Азии и в других местах на Востоке. Позже, во II—III вв., оно настолько расширило сферу своего влияния, что выросло в конечном счете в мировую религию. Христианство стало государственной религией сначала в Армении (конец III в.), а затем в Восточной Римской империи (конец первой четверти IV в.).

Несмотря на синкретический характер выработанной им догматики, христианство явилось качественно новой религией, и важнейшей ее приобретенной особенностью стал универсализм. Для этой религии не существовало ни этнического, ни социального различия между людьми, ибо, как она учила, перед богом все равны: эллин и иудей, раб и свободный. Универсальный охват всех племен и народов в единой религиозной общине сделал христианство подлинно мировой религией, провозгласившей для всех одну общую цель: центром, или венцом, божественного творчества является человек, и все делается для него, для его спасения, вечного его блаженства. Но такое спасение мыслилось не

в земной, преходящей, а в потусторонней, вечной жизни. Однако, перенося спасение человека в небесный мир, христианство создавало противоречие между небесной и земной жизнью, между выдвинутым им идеалом и человеческой природой.

Вначале христианство являлось идеологией низших, угнетенных слоев; в своей борьбе против религии рабовладельческого общества оно играло известную прогрессивную роль. Об этом свидетельствуют провозглашенный им принцип равенства людей, проповедь грядущего избавления от рабства и нищеты, его интернациональный характер и упование на социальное переустройство. Все это переносилось в потусторонний мир и тем не менее не могло не иметь посюстороннего, земного значения. Эволюция христианства, как мы говорили, привела к тому, что оно превратилось в религию эксплуататорских классов и в конечном счете, став феодальной идеологией, срослось с государством.

Позднее христианство на Западе еще больше отчуждалось от народных масс, превращаясь в идеологию крайне реакционной прослойки феодального общества. Дело в том, что в средние века представители римско-католической церкви не только являлись феодальными землевладельцами, между которыми устанавливались отношения, соответствовавшие феодальной иерархической системе организации, но и обладали огромной политической силой. Католическая церковь на Западе держала под своей властью множество стран и народов. В то время как на Востоке патриарх православной церкви в политической жизни не играл почти никакой роли и, более того, подчинялся императору даже в вопросах веры, на Западе папа обладал безграничной властью, в том числе и в государственно-политической сфере. Папа Иннокентий III говорил, что короли помазываются священниками, а не священники королями. Тот же, кто помазывается, меньше того, кто помазывает. В связи с этим все больше и больше усиливалась монархическая власть римских пап и все больше подчинялось ей светское государство. Роль этого последнего с точки зрения римской церкви сводилась лишь к защите истинной веры, истреблению еретиков и прочих врагов святой церкви.

Итак, в средние века утвердилась теократическая власть, подобно тому как это было в Древнем Египте и Иудее.

На Востоке период начала становления Византийской империи до ее окончательного образования при императоре Юстиниане (527—565 гг.) можно считать периодом, когда эллинистическая цивилизация уступила место цивилизации византийской. Как раз примерно со второй половины VI в. начинает складываться оригинальная византийская культура, оформление которой завершается при исаврийских императорах (VIII—IX вв.). Период же армянской (македонской) династии (IX—X вв.) является периодом расцвета как могущества империи, так и ее культуры. В самом начале VIII в. четвертым походом крестоносцев был нанесен страшный удар Византии и византийской культуре. Однако византийская культура в XIV—XV вв. пережила новый этап расцвета.

Поскольку в мировоззрении господствовала догматика христианской религии, то соответственно этому складывалось отношение людей к природе, обществу и самому человеку. Религиозный образ мышления доминировал во всех формах общественного сознания, препятствуя адекватному отражению в сознании людей закономерностей бытия, свойств или сущности явлений реальной действительности, искажая картину природы, мистифицируя математику, обезличивая человека. Церковь, разумеется, нуждалась не только в теоретическом обосновании и защите религии, ее догматов и всего того, что было сделано патристикой, она нуждалась также в развитии отвечающего ее потребностям искусства. Церковь поэтому возводила храмы с фресковыми росписями, скульптурными и мозаическими изображениями, для проповеди своей идеологии она использовала жития святых, духовные гимны и другие средства эстетического воздействия. Ей необходима была также историография, ибо она заботилась о прославлении своей истории, была заинтересована в изложении истории человеческого рода под углом зрения собственной идеологии.

Господствующее положение христианской религии все же не смогло заглушить в человеке чувство земного, реального. Отсюда, как было сказано, проистекают противоречия средневековья: с одной стороны, идеальный потусторонний мир, а с другой — земная природа человека, посюсторонний реальный мир. Это противоречие в разной мере проявлялось во всех областях культуры, где наряду с памятниками церковного творчества рождались также творения светской культуры. Более того, противоречия между

религиозным и светским направлениями в культуре переросли в открытую борьбу, которая нарастала все больше и больше и завершилась под конец — уже в новых исторических условиях — победой светского направления. Однако светское начало в культуре феодального общества само по себе еще не характеризует социальной сущности его носителей. Последние могли быть представлены и борцами против феодальных порядков, и апологетами феодализма. И если мы говорим об антифеодальном направлении в светской культуре, то под этим подразумеваем направление, представляющее прогрессивные слои феодального общества.

Самобытная культура Византии являлась связующим звеном между культурами Востока и Запада. Она олицетворяла собой преемственность материальной и духовной культуры, восприятие чужого и унаследование культурных начал, идей и воззрений, передачу чужим своего собственного, своих начал, идей и воззрений.

Прежде всего Византия, как уже говорилось, была этнически неоднородным государством; она служила ареной деятельности как греков, так и представителей многих других народов. Кроме того, в ней шла борьба между отдельными национальными группами за господствующее положение в стране. И нет ничего удивительного, что в создании византийской культуры участвовали многие народы Востока и Восточной Европы. Этим и была обусловлена преемственная связь культуры народов Востока с культурой Византии — культурой, формировавшейся в ходе постоянного общения, взаимодействия и взаимного влияния народов рассматриваемого региона. Разумеется, у них было много общего во всех областях культуры, но это не означает, что самобытная и оригинальная культура каждого из этих народов растворялась в византийской. Более того, сама византийская культура в своем развитии во многом была обязана культурному воздействию именно восточных народов.

Такие эллинизированные регионы, как Египет, Сирия, Малая Азия, очень много дали культуре Константинополя; культура Александрии, Эдессы, Пергама также служила источником формирования культуры Византии. Что касается античной греческой культуры, то она в Византии никогда не угасала, составляя всегда важнейший элемент образованности представителей высшего общества. Даже при

религиозных спорах в христианской среде, как правило, ссылались на различные концепции классической философии Эллады. В формировании культуры Византии сыграло роль также манихейство. Эта персидская религия послужила источником идей армянского павликианства с его иконоборчеством, которое затем так широко распространилось в Византии.

Армянские меценаты в Византии, кесари Вард (IX в.) и Константин Багрянородный (X в.), основанная и покровительствуемая ими высшая школа в Константинополе, во главе которой стоял византийский армянин математик Лев Мудрый, возрождали эллинский и эллинистический духовный мир. В Византии усердно изучали древнегреческую культуру, философию, труды по истории, мифологию, собирали древние рукописи, составляли сборники высказываний различных авторов об античных произведениях, как, например, «Мириобиблон» Фотия.

Преемственность в развитии искусства Византии сказалась в восприятии, с одной стороны, искусства восточного эллинизма, а с другой — искусства греческой античности. Однако византийское искусство не было какой-то смесью этих двух искусств; оно было качественно новым искусством, самобытным как по стилю и технике, так и по своим мировоззренческим основам.

Известно, что материальная и духовная культура Византии и стран Ближнего Востока до XIV в. по уровню развития превосходила современную ей западную культуру. Так обстояло дело с философией, с естественнонаучной и общественно-политической мыслью, с историографией, искусством и художественной литературой [1]. Вот почему Запад, который находился в самом тесном экономическом, политическом и культурном общении со странами Востока, стремился воспринять культуру Востока и Византии.

На юге Италии и в Сицилии с давних времен обосновались выходцы из Византии. В силу ряда политических обстоятельств эта этническая группа, объединенная общностью языка, веры и культурных традиций, росла все больше и больше. Запад воспринял культуру Византии через византийцев, живых носителей и творцов этой культуры, а также через доставленные на Запад литературные и другие письменные памятники этой страны.

Известно, что папа Иннокентий III отправлял ученых из Парижского университета в Константинополь для

приобретения рукописей. Своих эмиссаров посылали на Восток за рукописями также видные политические деятели, меценаты, покровительствовавшие наукам и искусствам. В итальянские города доставлялось большое количество рукописей и книг философского, теологического, художественного, естественнонаучного и историографического содержания эллинских, эллинистических и византийских авторов, в том числе сочинения Платона, Аристотеля, Диогена Лаэртского, Плутарха, Софокла, Эсхила, Геродота, Фукидида, Птолемея и, конечно, Гомера. Многие из этих сочинений были переведены на латинский язык, благодаря чему они стали достоянием широких кругов деятелей западной культуры. Папа Николай V, известный своими гуманистическими взглядами, проявлявший особый интерес к переводам, развернул переводческую деятельность на Западе. Деятели итальянской культуры начали изучать греческий язык, чему в немалой степени содействовал Мануил Мосхопул, воспользовавшийся знаменитой книгой Дионисия Фракийского «Искусство грамматики» («Τέχνη γραμματική») для создания учебной грамматики греческого языка.

На Востоке, в частности в Византии, бывали и сами деятели западной культуры. Ознакомившись с высокой культурой народов Византийской империи, они перенесли ее на Запад, использовали ее для создания собственной культуры на качественно новой основе. Нельзя обойти молчанием и иные, не столь мирные способы приобщения жителей Запада к материальной и духовной культуре Византии. Речь идет о крестовых походах, о взятии крестоносцами Константинополя и о связанном с ними массовом вывозе на Запад награбленных завоевателями художественных и культурных ценностей.

Если Равенна стала средоточием византийского искусства, то платоновская Академия во Флоренции, основанная в 1459 г. Козимо Медичи, стала центром изучения греческой античности. Именно здесь гуманисты Запада ознакомились с классической литературой, с крупнейшими представителями античной культуры, здесь же развернул свою деятельность известный византийский мыслитель Гемист Плифон (Плетон).

Запад унаследовал богословскую литературу Византии — сочинения Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Георгия Схолария, Виссариона Никейского и многих других, достижения Византии в области математики —

«квадривиум» Михаила Пселла, математику Николая Артавазда, получил знаменитый свод гражданских законов («corpus juris civilis»), воспринял купол над квадратом и множество других архитектурных форм из Армении. Еще в начале нашего века шел спор относительно того, какого — восточного или римского — происхождения позднеантичное и раннехристианское искусство. В то время как римская клерикальная школа искусствоведения [2] высказывалась в пользу римского происхождения раннехристианского искусства, И. Стржиговский, наоборот, высказывался в пользу Востока — Египта, Сирии, Палестины [3]. Если правильно, что христианство первоначально возникло на Востоке и лишь позже продвинулось на Запад, если правильно, что эллинизм распространялся также с Востока на Запад, то ясно, что культурные начала в общем были восприняты Западом у Востока.

Отметим, что в период крестовых походов и позже, в полосу расцвета феодализма на Западе, последний оказал в свою очередь воздействие на восточный мир. Однако влияние идей, нравов и обычаев Запада было в данном случае настолько неглубоким, что дальше высших слоев византийского общества оно не пошло. Широкие массы Востока оказались вне этого влияния.

Итак, несмотря на турецкое нашествие, памятники византийской литературы были спасены. Рукописи важнейших авторов эллинской и эллинистической культуры стали достоянием стран Запада, что сыграло важную роль в создании качественно новой культуры Запада.

* * *

Основой философии стран кавказско-византийской цивилизации следует считать наследие античного рабовладельческого общества. Афинская и в особенности александрийская школы неоплатоников стали проводниками эллинских и эллинистических систем воззрений, идей и мыслей в философии кавказско-византийских стран.

Другим источником философии христианских народов на Востоке служила ранняя патристика, которая, как известно, сама зародилась под влиянием неоплатонизма (из школы Аммония Саккаса вышли и Плотин, представитель неоплатонической философии, и Ориген, представитель ранней патристики). Следовательно, патристика также

способствовала распространению идей неоплатонизма в философии христианского мира на Востоке.

Ранний период в истории философии кавказско-византийских стран совпадает с периодом регресса античной культуры в передовых странах того времени — регресса, который благоприятствовал возникновению философии новой религии — христианства. В начальный период византийской истории, в IV—VI вв., когда языческая философия подвергалась преследованиям, приходила в упадок и гибла, на ее развалинах возникла христианская философия, которая, как было сказано, широко использовала многие принципы и идеи, заимствованные из предшествовавших ей философских систем.

Чтобы проследить преемственную связь в развитии философии, ведущую от Востока, из стран византийского культурного мира, к Западу, постараемся изложить главные проблемы, разрабатывавшиеся в философии господствующих классов Востока и Запада на трех исторических этапах: в ранний период становления феодализма, в период сложившихся феодальных отношений и в пору расцвета феодализма.

Кроме того, мы рассмотрим философские концепции, лежавшие в основе идеологии эксплуатируемого народа Востока и Запада.

Мы уже говорили, что христианство есть продукт эллинизма и что эллинистическая философия является одним из источников философии христианства. Христианство из прежней эллинской и эллинистической философии постоянно черпало все, что было пригодно для его синкретического миропонимания. Важно указать, что неоплатонизм в конце концов слился с христианством, в результате чего появился христианский неоплатонизм. Именно этот вид неоплатонизма в лице так называемого псевдо-Дионисия Ареопагита оказывал свое влияние на философскую мысль Запада.

Неизвестный восточнохристианский мыслитель, носивший псевдоним Дионисия Ареопагита, был автором ряда сочинений, появившихся на Востоке в первой половине VI в. Монофизиты, представители христианства на Востоке, в борьбе с диофизитами в 533 г. на Константинопольском соборе, использовав имя и высокий авторитет мученика I в. Дионисия Ареопагита, приписали ему сочинения одного из их современников. Кто был носителем этого псевдонима, до сих пор наука с точностью установить не

может. На этот счет существует множество предположений [4].

С сочинениями псевдо-Дионисия Ареопагита Запад познакомился очень рано. Еще папа Григорий Великий указал на его работу «О небесной иерархии» («περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρκίας»). Дионисий Ареопагит стал более известен западному миру, когда византийский император Михаил II в 824 г. преподнес его сочинения в дар императору Людвигу Благочестивому. Наконец, по поручению Карла Лысого Иоанн Скот Эриугена перевел книгу «О небесной иерархии» с греческого языка на латинский. С тех пор Дионисий Ареопагит стал на Западе популярным автором. Его труды знали и крупнейшие представители схоластики, например Пьер Абеляр, Альберт Великий, Фома Аквинский, и представители Ренессанса — Николай Кузанский, Джордано Бруно, Эразм Роттердамский и другие. На Востоке, как и на Западе, возникали споры относительно тех или иных положений Дионисия Ареопагита, составлялись парафразы и комментарии к его сочинениям, его концепции использовались в идеологической борьбе.

Социальная сущность учения Дионисия Ареопагита, особенно те идеи, которые содержатся в его главной работе «О небесной иерархии», заключается в богословском обосновании феодального строя. Небесная и церковная иерархия используется им как исходное начало для доказательства правомерности существования земной иерархии. Псевдо-Дионисий Ареопагит пишет: «Слово божие все небесные существа для ясности обозначает девятью именами. Наш божественный руководитель разделяет их на три тройственные степени. Находящиеся в первой степени всегда предстоят богу теснее и без посредства прочих с ним соединены: ибо святейшие Престолы, многоочие и многокрылые чины, называемые на языке евреев херувимами и серафимами, по изъяснению св. писания, находятся в большей и непосредственнейшей пред другими близости к богу. Это — первая иерархия. Вторая степень содержит в себе власти, господства и силы; третья, и последняя, в небесной иерархии содержит чин ангелов, архангелов и начал» [5].

Небесная иерархия рассматривается автором в качестве прообраза земной иерархии. Вначале псевдо-Дионисий устанавливает церковный порядок подчинения, который должен быть, по его мнению, «образован по подобию премир-

ных небесных чинов, и невещественные чины представлены в различных вещественных образах и уподобительных изображениях с тою целию, чтобы мы по мере сил наших от священнейших изображений восходили к тому, что ими означается,— к простому и не имеющему никакого чувственного образа. Ибо ум наш не иначе может восходить к близости и созерцанию небесных чинов, как при посредстве свойственного ему вещественного руководства: т. е. признавая видимые украшения отпечатками невидимого благолепия» [6]. Итак, земной порядок вещей является «отпечатком» небесной иерархии.

Псевдо-Дионисий в духе неоплатонизма объясняет «закон физического порядка» на примере солнечного луча: солнечный луч беспрепятственно проходит через первое прозрачное вещество, а когда падает на вещество более плотное, то происходящий от него свет становится слабее из-за неспособности освещаемых тел к проведению света и, таким образом, мало-помалу делается почти совершенно «несообщимым» [7]. Подобно этому, совершается подражание богу, когда «для каждого низшего существа высшее существо есть начало освещения, поколику чрез высшее низшему передаются лучи света божественного» [8].

Такое представление небесного и земного порядка не могло не импонировать идеологам возникающего феодального строя как на Востоке, так и на Западе. Отсюда понятно, почему сочинения псевдо-Дионисия нашли широкий отклик у духовенства и феодалов Запада, почему богословское учение Дионисия было воспринято западным миром.

Для выяснения вопроса о преемственных связях в развитии философии, идущих от Востока к Западу, в сочинениях псевдо-Дионисия представляют значительный интерес идеи пантеизма. Пантеизм — это такое направление в философии, согласно которому бог, как идеальное начало, и природа, как материальное начало, составляют тождество. В то время как идеалистическая философия отрицает материальность природы, пантеизм, наоборот, утверждает, что это материальная реальность. В то время как материалистическая философия отрицает объективную реальность бога, пантеизм, наоборот, утверждает его реальность и объективность. Субстанциальным началом бытия, по учению пантеистов, является бог-природа в тождестве, что находит свое выражение в формулах: «все в боге», «все — бог», «природа в боге» и «бог в природе».

Понятие «природа в боге» и «бог в природе» не ведут к отрицанию наличия бога или природы в качестве одной стороны субстанциального начала в общей системе философии пантеизма, ибо в понятии «природа в боге» природа продолжает существовать, как в понятии «бог в природе» продолжает существовать бог. В пантеизме эти два начала сливаются в единой субстанции, сохраняя свои божественные и природные качества. Пантеизм в онтологии базируется на принципе: «бог есть природа и природа есть бог». При такой постановке вопроса исключается проблема первичности бога или природы: обусловливается ли природа богом, или же, наоборот, бог обусловливается природой. Самобытность этой единой субстанции в пантеизме не подлежит никакому сомнению; причину своего бытия субстанция пантеизма — бог-природа — имеет в самой себе, она существует сама по себе и представляется сама через себя. Отсюда понятно, почему пантеизм противопоставляется креационизму: он отрицает личного, антропоморфического бога и не признает произведенности природы.

Пантеизм именно в таком его понимании, но далеко не в последовательной форме мы находим в произведениях псевдо-Дионисия Ареопагита. Пантеизм лежит в основе онтологического учения и всего мировоззрения псевдо-Дионисия; мистика же псевдо-Дионисия, связанная с его учением о созерцании как внутреннем процессе непосредственного постижения сущего, относится к области его гносеологии. И пантеизм псевдо-Дионисия, и его мистицизм основываются на неоплатонизме, главным образом на философии Прокла (мы имеем в виду учение Прокла об эманации, об истечении от единого и возврате к единому и о мистическом созерцании божественных сущностей).

Псевдо-Дионисий, ссылаясь на Священное писание [9], пишет о боге, что «все из него и к нему» [10]. Исходя из этого основополагающего принципа, псевдо-Дионисий утверждает, что бог существует как единое и целостное сущее. Бог — вся полнота бытия, со всем его многообразием и противоположностями. Псевдо-Дионисий рисует следующую картину мира: «Все управляется промыслом высочайшего виновника всяческих. Ибо иначе и не существовало бы, если бы не было причастно сущности и начала всего существующего. Посему-то и все неодушевленные вещи по своему бытию причастны сей сущности, потому

что бытие всего заключается в бытии божества; существа одушевленные причастны животворной и превышающей всякую жизнь силе божества; словесные же и духовные существа причастны самосовершенной и пресовершенной мудрости его, превосходящей всякое слово и понятие»[11].

Здесь псевдо-Дионисий также не обошелся без иерархии, хотя все сущее — неодушевленные предметы, одушевленные и «словесные» существа — имеет бытие в бытии божества. «Мир сей,— пишет псевдо-Дионисий,— получив бытие из истинной красоты, в устройстве всех своих частей отражает следы духовной красоты, которые могут возводить нас к невещественным первообразам»[12]. Имеется, таким образом, не только нисхождение от бога к людям, животным и неодушевленным предметам, но и восхождение всего сущего к богу, подразумевающее возможность соединения человека с богом, уподобления его божеству.

Именно учение псевдо-Дионисия об иерархической лестнице нисхождения всего сущего от бога и возвращения его к богу, утверждающее в конечном счете идею тождества бога и природы, стало краеугольным камнем философии Иоанна Скота Эриугены (IX в.)

Эриугена представляет единое реальное сущее в процессе его нисхождения от бога и восхождения к нему. Первая ступень бытия единого реального сущего — это когда бог, как природа непроизведенная и производящая, утверждает самого себя и порождает произведенное сущее, в котором и открывает самого себя, свою сущность. Вторая ступень бытия единого реального сущего представляется Эриугене как становление того же единого сущего в качестве произведенной и производящей природы. Это единое сущее во множестве, мир идей, первообразы всех вещей. Третьей ступени соответствует природа, произведенная и непроизводящая. Субстанциальное единое, существующее в качестве видов и индивидов, становится на этой ступени миром чувственных вещей и явлений, порождая многообразие материального бытия. Наконец, четвертая ступень соответствует непроизведенной и непроизводящей природе, в которой происходит восхождение чувственных вещей и явлений к первоединому сущему, к богу. Это есть осуществление цели, конец всего процесса движения от единого ко множеству и от множества к единому, от бога к природе — миру вещей —

и от природы к богу, когда в боге представляется природа и в природе бог.

Принцип пантеизма, содержавшийся в христианском неоплатонизме псевдо-Дионисия Ареопагита, в философии Эриугены поднялся на новую ступень и стал противопоставляться христианскому вероучению[13]. Таким образом, христианский неоплатонизм псевдо-Дионисия Ареопагита, проникнув в западную философию, стал источником учения Иоанна Скота Эриугены.

Пантеизм Дионисия Ареопагита после Эриугены продолжает развивать Николай Кузанский, который сам был на Востоке, изучал в оригинале труды древних мыслителей: Иоанна Дамаскина, Прокла, Платона, а также псевдо-Дионисия Ареопагита. Центральное место в учении Николая Кузанского, как известно, занимает идея максимума, под которым подразумевается «нечто такое, больше чего ничего не может быть». Максимум есть единство субстанциального бытия, вне которого нет ничего существующего, ибо «это — все, в нем все есть, потому что он — высший предел. Так как ничто ему не противостоит, то с ним в то же время совпадает минимум, и максимум тем самым находится во всем»[14]. Единое всеобщее как максимум и есть конкретно-единичное, точнее, оно находится в нем как в минимальном.

Пантеизм Николая Кузанского наиболее четко выражается в следующих словах: «Несмотря на то что в своем универсальном единстве этот максимум охватывает всякую вещь таким образом, что все, что исходит от абсолюта, находится в нем и он во всем, он не мог бы, однако, существовать вне множественности, в которой пребывает, потому что не существует без ограничения и не может от него освободиться»[15]. Эту же мысль вслед за Николаем Кузанским высказывает Джордано Бруно: «Животные и растения суть живые произведения природы, а сама природа есть не что иное, как бог в вещах (deus in rebus)»[16]. У Джордано Бруно, как и у Николая Кузанского, минимум и максимум совпадают.

Пантеизм Ареопагита — Эриугены являлся источником также философии Амальриха (Амори из Бена, умер в 1206 г. в Париже). В духе своих предшественников он утверждал, что «бог есть всё», бог наличествует в природе так же, как природа наличествует в боге. Более последовательно и уже в антицерковном духе тот же пантеистиче-

ский принцип утверждался в философии амальрикацев — приверженцев учения Амальриха — таких, как Давид из Динана и другие.

Таким образом, пантеизм, который определился у псевдо-Дионисия Ареопагита на Востоке, приобретает качественно новый характер у Эриугены, позже — у Амальриха и Давида, а затем переходит в учение Николая Кузанского и получает свое завершение в философии бесконечности, развитой Джордано Бруно.

* * *

Линия преемственности в развитии философии, ведшая от византийско-кавказских стран к Западу в период, когда феодализм утверждался, развиваясь вглубь и вширь, прослеживается особенно наглядно.

Интерес к античной философии и логике в странах византийской цивилизации пробуждается в первой половине XI в. Это интеллектуальное движение начинается в Армении с деятельности Григора Магистра, в Византии — Михаила Пселла и Иоанна Итала, в Грузии — Иоанна Петрициа. Все они «не только деятели одной эпохи, но и одного поля пахари»[17]. Григор из Армении, крупнейший деятель армянского Возрождения, магистр императора Константина Мономаха (1042—1055 гг.), был, как свидетельствует его современник, «мужем любомудрым, одаренным в философской и риторической науках... удивительным в спорах с учеными римлянами на кафедре св. Софии»[18]. Михаил Пселл из Константинополя, профессор философии тамошнего университета, основанного Константином Мономахом, так же как и Григор, являлся государственным деятелем крупного масштаба. Иоанн Итал, носивший титул «ипата» философов, после удаления из университета Михаила Пселла занимал его место. Наконец, Иоанн Петриций, один из наиболее видных представителей философии грузинского Возрождения, находился с Иоанном Италом в самых дружеских отношениях. Все они были выразителями возрождающейся эллинской и эллинистической философии в представляемых ими странах византийско-кавказского культурного мира.

Мы должны отметить, что представители философской культуры восточных стран изучали, популяризировали и комментировали сочинения Платона и Аристотеля, равно

как и труды эллинистических мыслителей, проявляя огромный интерес к античной культуре именно потому, что во всем этом они искали и находили решение проблем собственной эпохи. Можно утверждать, что за небольшим исключением во всех странах византийско-кавказского культурного мира существовала одна общая линия развития философии, которая привела к возрождению античной науки и философии в этих странах задолго до того, как подобное возрождение произошло в странах Запада.

В период расцвета феодализма в Армении появляется новый, всевозрастающий интерес к эллинской, эллинистической, а также древнеармянской культурам, к сочинениям по философии и логике, математике и естествознанию, истории и грамматике.

В тот период в Армении пишутся комментарии ко многим сочинениям эллинских, эллинистических и древнеармянских мыслителей. Так, Иоанн Софист и Григор Татеваци комментируют сочинения Давида Непобедимого, Иоанн Воротнеци — сочинения Аристотеля, Порфирия, Олимпиодора и других античных авторов, Григор Магистр и Иоанн Ерзыккаци — «Грамматику» Дионисия Фракийского.

То же самое можно сказать о философии Грузии, где также переводили и комментировали памятники древнегреческой философии. Иоанн Петриций, например, изучал сочинения Платона и неоплатоников, в частности Прокла Диадоха, переводил «Топику» и «Об истолковании» из «Органона» Аристотеля. Здесь были известны произведения Порфирия и Ямблиха и широко распространено в переводе на грузинский язык знаменитое в средние века сочинение Прокла «Liber de causis».

Еще шире обращались к философии античности в Византии. Следует, однако, отметить, что здесь по-разному воспринимали философское наследие античности: одни отдавали предпочтение Платону, другие — Аристотелю. Вначале, когда создавался катехизис христианской церкви, всеобъемлющим было влияние учения Платона: дуализм неба и земли, свойственный его онтологии, лег в основу определения земной и небесной природы Христа. Но когда в философии вопросы метафизики в какой-то мере уступили место вопросам логики и гносеологии, на первый план были выдвинуты сочинения Аристотеля, в частности его «Органон». После VI в. теоретическая мысль Византии

сосредоточивается на философии Стагирита. Не угасает интерес к наследию Аристотеля у Иоанна Филопона, Иоанна Дамаскина и представителей школы Фотия. В XI—XII вв. наряду с философией Аристотеля высоко оценивается учение Платона и неоплатоников, в первую очередь Прокла. Большой интерес к античному философскому наследию проявляли, в частности, Михаил Пселл, Иоанн Итал, а позднее, в XIII в., Никифор Влеммид.

Споры между различными представителями византийской философии вокруг наследия Платона и Аристотеля не прекращались и в последующие времена. Так, если Феодор Метохит (XIV в.), Георгий Гемист Плифон (Плетон) и его последователи опирались на философию Платона, то Бернарт Варлаам (XIV в.) отталкивался от учения Аристотеля.

Взаимовлияние в развитии философии имело место и внутри византийско-кавказского мира. Армянские и грузинские мыслители воспринимали отдельные идеи византийской философии и сами оказывали определенное влияние на философию Византии, например представитель позднего армянского эллинизма Давид Непобедимый (конец V — начало VI в.) и византийский философ Никифор Влеммид (1197—1272 гг.).

Сочинения Давида Непобедимого дошли до нас на армянском и греческом языках. В «Определениях философии» Давид отмечает, что Аристотель делит «теорию» на естествознание, математику и теологию. Он тут же добавляет от себя, что «все сущее имеет тройственное бытие: оно имеет или материальное бытие по предмету и по мышлению о нем, как дерево, камень и все остальное... или сущее нематериально и по предмету, и по мысли, как бог, ангел, разум, душа... Сущее, наконец, имеет материальное бытие по предмету и нематериальное по мышлению, как формы» [19]. Дальше Давид объясняет, что «естествознание ставится на первое место как родственное и близкое нам и как целиком материальное. А математика ставится на среднее место, т. е. между естествознанием и теологией, как сообщающаяся с обоими, ибо она материальна, как естествознание, и нематериальна, как теология. Теология же, разумеется, занимает последнее место, так как невозможно после естествознания [сразу] подняться к теологии, ибо нельзя перейти от целиком материального к полностью нематериальному» [20].

Аналогичным образом трактуется этот вопрос Никифором Влеммидом. «Умозрительная философия, — пишет он,— делится на философию о естестве (φυσιολοικόν), математику и богословие. Наука естественная занимается исключительно вещественным, богословие — исключительно невещественным, математика — предметами, имеющими вещественную и невещественную сторону» [21]. Когда Никифор Влеммид пишет, что «философия делится на умозрительную (θεωρητικόν) и практическую (πρακτικόν), умозрительная познает сущее, практическая улучшает нравы, цель умозрительной — правда, цель практической — благо» [22], когда он рассуждает об определении и разделении логических категорий, об опытном познании, о различии между искусством и знанием и о способностях души, когда он выдвигает шесть определений философии, почерпнутых из философии Пифагора, Платона и Аристотеля, мы чувствуем, что все это заимствовано у Давида Непобедимого [23].

Таким образом, труд армянского мыслителя оказался известен в Византии, и если учесть, что цитированное сочинение Никифора Влеммида в XV—XVI вв. пользовалось большой популярностью на Западе, то станет ясно, что идеи Давида Непобедимого так или иначе стали достоянием и западной философии [24].

Преемственная линия в развитии философии, как мы сказали, вела не только от Востока к Западу, но также от Запада к Востоку. Известно, например, что сочинения Фомы Аквинского в ту пору читали в Армении на армянском языке, а Иоанн Итал, виднейшая фигура в философии Византии, происходил из Италии.

Возрастающий интерес к эллинской и эллинистической философии, к учению Платона, Аристотеля и неоплатоников вступал в противоречие с господствующей христианской идеологией. В качестве примера можно указать на воззрения того же Иоанна Итала, этого приверженца античной философии, образ мышления которого не соответствовал догматам ортодоксальной церкви. Иоанна Итала обвиняли в том, что он разграничивает области богословия и философии, отдавая предпочтение последней, и в том, что, будучи сторонником теории переселения душ и отрицая воскресение, суд и воздаяние, он допускал, кроме существования идей, наличие некоего «безначального и вечного вещества».

Несомненно, сам факт появления идей, направленных против церковной догматики, указывает на наличие противоречий в духовной жизни Византии, на существование различных партий в философии. В то время как прогрессивные мыслители, увлеченные эллинским и эллинистическим наследием, пытались сообщить философии известную независимость по отношению к теологии, реакционеры, наоборот, бдительно охраняли незыблемость христианского учения, оберегали господствующее положение феодальной идеологии.

Увлечение античной философией не могло не идти вразрез с христианской идеологией, не могло не подрывать исключительного положения религиозного мировоззрения. Возрождение древней философии должно было привести к выработке новых идей, нового понимания бытия. Интерес к древней философии составлял важнейший элемент идеологии Востока — того самого Востока, который был тесно связан с Западом, являясь важнейшим источником западного мировоззрения.

Влияние византийских философов на теоретическую мысль Запада особенно заметно в области логики. Линия преемственности в развитии логики, ведущая от Востока к Западу, наблюдается прежде всего в распространении логики Михаила Пселла в странах Запада.

Логика на Востоке имеет древнюю историю. Она развивалась на базе науки эллинистической эпохи. Полученное от этой эпохи богатое научное наследство стало основой византийской логики XI в., в частности логики Михаила Пселла. Следует, однако, отметить, что представители византийско-кавказского культурного мира и до Михаила Пселла, и после него весьма интенсивно занимались разработкой этой науки.

Еще до появления арабов в Египте и даже до закрытия Юстинианом языческих школ в Александрии здесь усердно комментировали логические труды Аристотеля и «Введение» Порфирия к его «Категориям». Сирийская школа также успешно занималась толкованием аристотелевского «Органона». Даже после закрытия императором Зеноном Академии в Эдессе сирийские перипатетики не прекратили своей деятельности, продолжавшейся и при владычестве арабов. Следует упомянуть о том большом вкладе, который внесли в изучение логики представители армянской школы неоплатонизма во главе с Давидом Непобедимым. Интерес к логике не ослабевал в Армении на протяжении всего средневековья. Среди грузинских исследователей логики выделяется Иоанн Петриций, который оставил после себя, как уже говорилось, перевод «Топики» и «Об истолковании» из «Органона» Аристотеля.

В Византии до Михаила Пселла логикой занимались Иоанн Дамаскин, а после него — Иоанн Итал, Никифор Влеммид и другие. Особенно важную роль в истории разработки вопросов логики в Западной Европе сыграл Михаил Пселл.

Известно, что после крушения Рима на Западе до IX в. не существовало ни философии, ни логики, был забыт даже древнеримский эпигон Боэций с принадлежавшими ему переводами логических сочинений Аристотеля и комментариями к ним. И только начиная с IX в. наука логики делает здесь свои первые шаги. Можно утверждать, что начальный период приходится на XI—XII вв., потому что именно в это время логики пытаются разрешить поставленную Порфирием задачу: «Существуют ли они (роды и виды) самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и опираясь на них?» [25]

Если античный мыслитель Порфирий ставит эту проблему не с тем, чтобы ее разрешить, «ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования» [26], то представители логики и философии средних веков задаются целью разрешить эту преемственно воспринятую от античности задачу, выяснить, обладает ли общее реальным бытием или же оно существует только в мыслях. Нужно сказать, что логика Запада в начальный период своего развития, вплоть до конца XII в., этой задачей и ограничивалась.

В целом Запад в X и XI вв. знал только Порфирия и Боэция, с Аристотелем же здесь были знакомы лишь через этих двух интерпретаторов. Положение вещей стало изменяться по мере того, как Западная Европа все более и более испытывала влияние культуры Востока. На Западе до середины XIII в. на греческом языке, как правило, не читали; научные и философские произведения восточных мыслителей здесь были доступны лишь на латинском языке. Поставщиками литературы являлись испанские евреи,

которые культуру Арабского Востока передали на латинском языке западному миру. С другой стороны, Запад все шире начал общаться с византийским миром. В силу этого Запад непосредственно познакомился с оригинальными текстами сочинений византийских, а также эллинских и эллинистических авторов. Известно, что в Западной Европе только с XII в. приступили к переводу сочинений Аристотеля на латинский язык. «Органон» в его полном виде Запад получил лишь к концу первой четверти XIII в. С Симплицием, Аммонием и другими комментаторами Аристотеля Запад познакомился уже во второй половине XIII в.

Таким образом, преемственная связь между логикой античного мира и логикой феодального Запада осуществлялась по двум линиям: одна из них вела от римского наследия через Боэция и Марциала Капелла, а также через арабов и арабскую интерпретацию, другая — от эллинской и эллинистической логики византийско-кавказских стран через Михаила Пселла, Иоанна Итала, Никифора Влеммида и других.

На Западе в XIII в. в истории логической науки произошел перелом, в котором важнейшую роль сыграло логическое сочинение Михаила Пселла «Синопсис», или «Общий обзор логики Аристотеля» («Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους Λογικὴν ἐπιστήμην»). Достаточно сказать, что это сочинение, переведенное на латинский язык, распространялось на Западе в огромном количестве списков, а позднее, с изобретением книгопечатания, по подсчету Прантля, в течение 50 лет выдержало 48 изданий. Книга Михаила Пселла в переводе Петра Испанского под названием «Summulae» служила на Западе основным, если не единственным, пособием по логике вплоть до XVI в. Столь широкое распространение «Синопсиса» Михаила Пселла можно объяснить двумя причинами: во-первых, эта книга появилась на Западе как сочинение Петра Испанского — папы Иоанна XXI, авторитет которого не мог не способствовать росту ее популярности; во-вторых, содержание самой книги соответствовало духу времени.

В «Синопсисе» Михаил Пселл впервые объединил и систематизировал отдельные части логики Аристотеля. Его логика состоит из пяти книг, изложение которых отражает содержание «Об истолковании» («Περὶ ἑρμηνείας») из второй части «Органона»; затем следует «О пяти высказываниях» («Περὶ τῶν πέντε φωνῶν») Порфирия и далее — изложение «Категорий» из первой части «Органона»; потом идет «Аналитика I»; наконец, излагается «Топика» — последняя часть «Органона». Михаил Пселл придерживается системы логики Аристотеля. Это сказывается и на изложении учения о понятии, о суждении, и на трактовке вопроса о силлогизме. Он отстаивает дедуктивное доказательство в качестве единственного метода постижения истины. Следует отметить, что проблему универсалий, поставленную Порфирием, Михаил Пселл решает в духе реализма. Он вслед за Порфирием излагает пять обозначений: род, вид, различающий, собственный и случайный признаки.

Логика Михаила Пселла придавала правилам мыслительного процесса самостоятельное значение, давала аристотелевскому учению формально-логическое толкование, связывая логические категории Аристотеля с речевыми обозначениями, с грамматикой. На этой почве логика Пселла углубила логико-грамматический анализ, выявила новые стороны и особенности отдельных проблем.

Таким образом, становление западной логической мысли проходило фактически под влиянием византийской логики. Последняя накладывала на логику Запада свой отпечаток, систематизировала ее и придавала ей формально-грамматический характер.

Мы уже отмечали, что «Синопсис» Михаила Пселла был известен на Западе как сочинение Петра Испанского. Петр Испанский перевел дословно книгу Михаила Пселла на латинский язык и обнародовал ее с некоторыми дополнениями. Но научный мир долго сомневался в подлинности автора «Summulae», и только Прантлю удалось на основании рукописных материалов доказать принадлежность этого сочинения византийцу Михаилу Пселлу[27]. Прантль сумел также доказать, что византийская логика оказала влияние на западную мысль задолго до Петра Испанского, что сочинение Михаила Пселла еще ранее переработали на латинском языке Уильям Шервуд (Шерезвуд) и Ламберт Оксеррский. Прантль утверждает, что и после Петра Испанского такие крупные мыслители Запада, как Фома Аквинский, Дунс Скот и Раймунд Луллий, в своих логических учениях находились в зависимости от византийского материала.

* * *

Преемственная связь между философией Византии и философией стран Запада сказывалась также в период упадка феодализма, когда в его недрах зрели предпосылки для перехода на более высокую ступень исторического развития. В XIV—XV вв. представители прогрессивной прослойки господствующих классов Византии создали философию, которая была воспринята западным миром.

В XIV в. на философской арене здесь появляются Варлаам и его приверженцы. Варлаамиты, представители отдельного направления в политической и идеологической жизни Византии, выступали поборниками политического и культурного сближения своей страны с западным миром. Сказалась их роль в установлении преемственной связи между философией Византии и философией Италии. Проявляя большой интерес к эллинской и эллинистической философии, они решительно опирались на логику Аристотеля и признавали достоверными только логически доказанные истины. Рационалистический образ мышления варлаамитов приводил их к беспощадной критике мистики и традиционной теологии.

Варлаам утверждал принципиальную возможность познания мира, познания реально существующих вещей. Мышление человека воспринимает внешний мир; содержание мышления адекватно миру вещей. Человек постигает истину бытия, а так как бог имеет истинное бытие, то и он является постижимым сущим. Варлаам, таким образом, отстаивал логическое доказательство бытия бога. Он считал, что единственный путь к познанию истины — это изучение эллинской и эллинистической мудрости. То, что открыли древние мудрецы, то, как они объясняли различные явления природы, движение небесных тел,— все это, по мнению Варлаама, приводило к постижению истины [28].

По поручению императора Андроника II Палеолога Варлаам в 1338 г. выехал в Италию с целью добиться политического и религиозного объединения Византии с Западом и организовать совместный крестовый поход против наступающих турок. В Италии Варлаам проповедовал свои философские воззрения, общался со многими выдающимися представителями западного гуманизма, в том числе с Петраркой и Боккаччо, став, как об этом свидетельствует сам Петрарка, их непосредственным учителем не только в области изучения греческого языка, но и философии Эллады и эллинизма. Такую же роль играли ученики Варлаама: Перуджино, Леонтий Пилат, византийский посол в Венеции Мануил Хрисолор и другие.

Из других представителей философии Византии можно указать на Феодора Метохита — крупного деятеля византийского гуманизма XIV в., подготовившего почву для зарождения интереса к учению Платона, для становления той философии, которая была перенесена на Запад и оказала значительное воздействие на идеологию итальянского Ренессанса.

То, что Метохит ставит и открыто обсуждает вопрос о причинах, делающих человека счастливым или несчастным, вопрос о том, что лучше — светская радость или мрачный монастырь, вопрос о практической полезности естествознания делает его одним из предшественников западноевропейского гуманизма. В пользу этого говорит и отход Метохита от религиозного мышления, его обращение к древним мыслителям, увлечение естествознанием, астрономией и математикой. Его астрономические сочинения и составленные им комментарии к «Альмагесту» Птолемея были широко известны западному миру. Метохит проявил себя также оригинальным исследователем в области языкознания, литературы и искусства.

У Метохита изучение вопросов морали ведет к определенным политическим выводам, к рассмотрению всевозможных форм государственного управления, к разбору различий между демократическими, аристократическими и монархическими принципами. В государственном управлении он придает большое значение исправной финансовой системе, которая является, по его мнению, условием мирной жизни и процветания. Метохит скорбит по поводу того, что Византия не достигла и не сможет уже достичь расцвета, что страна идет к неизбежной гибели. И это понятно: прозорливые люди в ту пору не могли не видеть смертельной опасности, надвигавшейся с Востока,— опасности вторжения турок.

Метохит — поклонник эллинской и эллинистической философии; его особенно интересовали Платон и Аристотель. Им были написаны парафразы и комментарии к работам Аристотеля, в частности к его «Физике» и к сочинению «О душе». Местами он полемизирует с Аристоте-

лем и более склоняется к учению Платона. Можно сказать, что Метохит явился идейным предшественником знаменитого византийского платоника Плетона, влияние которого на Флорентийскую академию Козимо Медичи было огромным.

На Западе благодаря усилиям представителей схоластики в философии утверждался культ Аристотеля, но не подлинного Аристотеля, а Аристотеля, приспособленного к нуждам и потребностям идеологии христианской церкви Запада. Извращение учения Аристотеля обусловливалось еще и тем, что его взгляды до этого искажались многочисленными переводчиками. Напомним, что на Востоке сочинения Стагирита переводились с греческого языка на сирийский, а с сирийского на арабский. На Западе его труды, уже до этого достаточно переистолкованные, переводились с арабского языка на латинский. Характерно, что, когда отвращение к схоластической философии стало овладевать широкими кругами деятелей культуры, это привело к упадку влияния философии Аристотеля. Когда на Западе появились благоприятные условия для развития производительных сил, для расцвета городов и городской культуры, когда борьба с феодализмом вступила в решающую фазу своего развития, борьба со схоластикой и схоластизированной философией Аристотеля приняла самый острый характер.

Взоры были обращены на Восток. Запад получил от Византии философию, отвечающую потребностям новой исторической действительности. Большая заслуга в распространении этой философии на Западе принадлежит двум выдающимся византийским мыслителям — уже упоминавшемуся Плетону и Виссариону Никийскому.

Плетон находился долгое время в Италии, принимал участие вместе с Мануилом и Феодором Палеологами во Флорентийском соборе 1439 г., посвященном заключению унии между Византией и Западом против турецкой опасности. Еще до возвращения в родной Константинополь он развернул во Флоренции деятельность, имевшую важное значение для развития западной философии,— деятельность, связанную с основанием по его замыслу Флорентийской академии.

Аналогичной была историческая роль Виссариона Никийского, который выступал вначале в Константинополе как вождь латинофилов, но впоследствии, когда его планы объединения с Западом потерпели неудачу, покинул Византию и обосновался навсегда в Италии. Папа Николай V создал в Риме центр науки, искусства и философии, где активно проявил себя кружок Виссариона. Вокруг Виссариона группировались деятели культуры из восточных, а также латинских стран, многие из которых впоследствии стали выдающимися представителями западного гуманизма. Общение было взаимным. До и после падения Константинополя из Византии в Италию приезжали греческие эмигранты, среди которых были Мануил Хрисолор, Теодор из Газы, Георгий Трапезундский и другие деятели культуры, сыгравшие значительную роль в духовной жизни Италии того времени. Одновременно с этим Византию посещали итальянские деятели культуры, такие, как Гуарино, Авриспа, Филельфо и другие. Итальянцы приобщались к культуре византийского общества, в том числе и к его философии.

Творчество Плетона для философии западного мира имело большое значение. Прежде всего отметим, что именно благодаря Плетону на Запад проникла философия Платона, которую здесь доселе не знали в сколько-нибудь целостном изложении — ни в подлиннике, ни в переводе на латинский язык. Учение Платона было известно на Западе только как нечто противоположное философии Аристотеля и чуждое идеологии церкви. Но Плетон и его последователи представили философию Платона западному миру не такой, какой она была в действительности. Философия эта была изложена в интерпретации неоплатоников, в частности Прокла, приверженцем которого был сам Плетон. Такое соединение Платона с Проклом привело к распространению во Флорентийской академии нового варианта неоплатонизма.

Общеизвестно, какую большую роль играла Флорентийская академия в распространении философии Платона в Италии и в других странах Западной Европы. Во Флорентийской академии переводили и комментировали завезенные с Востока сочинения Платона, Аристотеля и неоплатоников поздних времен; под воздействием Плетона здесь делали попытки синтезировать учение неоплатоников и философию Платона, а в период, когда академией руководил Марсилио Фичино,— примирить Аристотеля с Платоном. Здесь стремились также найти точки соприкосновения не только между идеями Платона и Аристо-

теля, но и между этими идеями, с одной стороны, и философией христианства — с другой. В этом деле особенно активен был Виссарион Никийский, переводчик «Метафизики» Аристотеля с греческого языка на латинский, благодаря которому Запад наряду с сочинениями Платона получил труды Стагирита в их подлинном виде.

И все же Академия Козимо Медичи во Флоренции являлась центром платонизма на Западе. Плетон читал там лекции по философии Платона, комментировал его, выступал в защиту его учения, переводил некоторые его сочинения на латинский язык, наконец, издал ряд философских произведений, выдержанных в духе учения Платона и неоплатонизма. Во Флоренции Плетон написал работу о различии между Аристотелем и Платоном (Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλατωνὰ διαφέρεται»), направленную против Аристотеля. В этом труде он яростно защищал философию Платона, вызвав тем самым полемику как на Востоке, так и на Западе. Против Плетона выступил Георгий Схоларий (позднее патриарх Геннадий), который пытался доказать, что учение христианской церкви опирается не на философию Платона, а на философию Аристотеля и что поэтому следует отвергнуть книгу Плетона. На Западе против Плетона выступили Теодор из Газы и Георгий Трапезундский — оба выходцы с Востока. Они взяли под защиту Аристотеля и развенчали учение Платона.

В разгоревшейся полемике принимал участие и Виссарион Никийский, который, как уже говорилось, старался примирить Аристотеля с Платоном.

Значение этого спора станет понятным, если вспомнить, что, в то время как церковь и ее апологеты защищали аристотелевскую схоластику, представители Возрождения отстаивали философию Платона. Именно философия Платона противопоставлялась тогда средневековой схоластике и философии Аристотеля как ее теоретической основе [29]. Таким образом, борьба Плетона против перипатетиков и Аристотеля означала не что иное, как борьбу против церкви и схоластики [30].

Однако Плетон не довольствовался этим. На Западе и у себя, в Пелопоннесе, он сочинял книги, в которых отрицал существовавшие вероучения и пытался создать новую религию, которая смогла бы объединить всех людей — христиан, мусульман и язычников. Эта универсальная

религия, в представлении Плетона, должна была основываться на принципах философии Платона и преследовала одну-единственную цель — дать всем жить «по возможности правильно и счастливо».

От религиозно-этических вопросов Плетон переходит к рассмотрению социально-экономических проблем. Определяющим моментом в общественных взглядах мыслителя было отрицание частной собственности на средства производства. «Вся земля,— пишет Плетон,— как это дано природой, должна быть общей для всех на ней живущих, и никто не должен превращать ее в личную собственность. Каждый может, где он пожелает, на ней выращивать плоды, строить жилища и возделывать почву. Каждый должен считаться хозяином возделываемого им участка до тех пор, пока он не оставляет работы на нем; он никому не должен ничего платить, и никто не может вредить ему или препятствовать, кроме того только, кто раньше его получил этот участок для обработки,— как устанавливается законом в отношении общей, а не частной собственности» [31]. Плетон считает, что «в каждом государстве первым, самым необходимым и наиболее многочисленным классом являются трудящиеся, т. е. земледельцы, животноводы и все те, которые собственными трудами добывают плоды земли» [32].

Плетон говорит и о других социальных группах: о ремесленниках, о торговцах и о тех, которые, чтобы жить, «продают свою рабочую силу то здесь, то там». В обществе, по Плетону, разумеется, существует еще «класс правителей» во главе с монархом, существуют те, кто «обеспечивает его безопасность». Плетон заключает: «В первую очередь должны быть налицо производящие работы, так же обязательно иметь средства для этих работ и охраняющих, если желать пользы от всей работы» [33]. Добавим к сказанному, что Плетон предлагал упразднить частную торговлю по всей стране, а заботы по распределению продуктов производства среди членов общества возложить на государство.

Нетрудно заметить во всех этих вопросах влияние Платона. Однако социальная утопия, выдвинутая Плетоном, была обусловлена огромной опасностью наступающих на Византию турок, остановить которых, по Плетону, могло только социально-экономическое переустройство страны.

Идеи Плетона, не способные сами по себе спасти Ви-

зантию, проникли, однако, в страны Запада и стали служить итальянскому Ренессансу.

Такова линия преемственности в развитии философии господствующих классов феодального общества, идущая от византийско-кавказских стран в страны Запада.

* * *

Преемственность в развитии философии трудового народа этих же стран находила свое выражение в развитии еретических учений, направленных против церковной ортодоксии Востока и Запада.

У Ф. Энгельса имеется следующее высказывание относительно проявления революционной оппозиции против феодализма: «Если эта классовая борьба протекала тогда под знаком религии, если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени... Ясно, что при этих условиях все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости».

Ф. Энгельс далее пишет: «Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» [34].

Именно под этим углом зрения и нужно рассматривать вопрос о так называемой павликианской ереси на Востоке, которая оказала огромное влияние на философскую мысль Западной Европы.

Родиной павликианской ереси была Армения. Различные ереси существовали здесь с очень давних времен, почти с самого появления христианства, знаменовавшего собой эпоху «чудовищного брожения умов», когда, как грибы после дождя, появлялись всевозможные религиозно-философские гностические учения, различные ереси и секты. Процветавшая патристическая литература, апологетика официального христианства не удовлетворяли

запросов жизни; отсюда — появление крайне пестрых, зачастую противоположных и противоречащих друг другу мировоззренческих учений. В Армении, особенно в период ее бурного развития в X—XI вв., обострение борьбы между антагонистическими социальными группами и классами находит свое отражение в области идеологии, прежде всего в возникновении открытой религиозной ереси.

Господствующие классы страны явно не могли справиться с ересью, которая сумела распространиться и на соседние провинции Византийской империи. Византийские правители несколько раз организовывали кровавые походы против еретиков-павликиан — при императоре Константине V Исавре и особенно при императоре Иоанне Цимисхии. Во второй половине X в. их большими группами и даже целыми областями высылали из родных краев на Балканы, преимущественно в район города Филиппополя. Еще раньше, при императоре Константине VI, в 794 г., большая партия павликиан была переселена в Сицилию, а при императоре Василии I, в 885 г., такая же большая их группа была переправлена в Италию.

На основе византийских источников (свидетельства Петра Сицилийского, Георгия Кедрина, Анны Комниной и др.), а также армянских (свидетельства Иоанна Одзунского, Григора Магистра, Аристакеса Ластивертци и др.) в науке утвердилось положение о том, что примерно в середине VIII в. Константин V «переселил их (армянских павликиан.— *В. Ч.*) с берегов Евфрата в Константинополь и во Фракию, а благодаря этому переселению их учение проникло в Европу и стало в ней распространяться... Учение павликиан пустило самые глубокие корни в южных провинциях Франции, в отечестве альбигойцев, и те же самые сцены мученических страданий и мщения, которые разыгрывались вблизи от Евфрата, повторялись в XIII в. на берегах Роны... Огонь и меч прекратили публичные сборища павликиан или альбигойцев. Тем не менее искра того непреодолимого мужества, которое было возбуждено этой сектой, не угасла на Западе. И в государстве, и в церкви, и даже в монастырских стенах втайне поддерживалось преемничество последователей св. Павла, протестовавших против тирании Сима, считавших Библию за руководство для религиозных верований и очистивших свою религию от всех призраков гностической теологии. Усилия Виклефа в Англии и Гуса в Богемии

были и преждевременны и безуспешны, но имена Цвингли, Лютера и Кальвина произносятся с признательностью, как имена освободителей народов» [35].

Говоря о павликианской ереси в Армении (660—666 гг.), проникшей во Фракию и на юг Франции (VII—XII вв.), и ереси богомилов (X—XI вв.), академик Н. П. Кондаков пишет: «Современная литература указывает, что к концу X в. население Южной Европы, сделавшейся христианскою к этому времени, было насыщено манихейскими элементами, и потому становится понятным быстрое распространение так называемой новоманихейской ереси, вышедшей с Балканского полуострова, где она сложилась под несомненным влиянием павликианских учений» [36].

Влияние павликианской ереси на идеологию Запада не подлежит никакому сомнению. Павликианство распространяется в славянских странах — в Болгарии [37] и России [38], а также в западном мире, в странах Южной и Центральной Европы. У славян оно называлось ересью богомилов, в Италии носителей ереси именовали катарами, во Франции по названию местности — альбигойцами. Еще в XVII в. знаменитый французский мыслитель Пьер Бейль сообщает о «манихейской секте», которая «угрожающе распространилась в Армении в IX в. и появилась во Франции во времена альбигойцев». Он добавляет, что «неверно, будто альбигойцы были манихейцами». Альбигойцы скорее примыкали к павликианам. «Павликиане,— так называли манихейцев в Армении,— пишет П. Бейль,— когда некий Павел стал их вождем в VII в.» [39].

«Катаризм,— пишет Л. Карсавин,—занесен в Италию, но он кажется древом ее земли. Семена, заброшенные ветром Востока, пали на плодородную землю, умерли в ней и ожили, вскормленные соками итальянских полей — второй их родины» [40]. Приведем еще высказывание академика Н. Я. Марра: «Часть этих идеалистов жизни (речь идет об армянских павликианах.— *В. Ч.*) в несколько приемов была выселена в Болгарию, где они, если не бросили семя, уродившееся в богомилство и далее — в альбигойство, то вызвали новое брожение и потоками своей крови оплодотворили почву для более счастливых европейских реформистских движений» [41]. Н. Я. Марр совершенно прав: истоки идей западной Реформации нужно искать на Востоке.

Философия трудового народа — таково мировоззрение павликианства на Востоке как движения низших слоев общества, поднявшихся против феодальных порядков.

Идейным источником павликианской ереси было учение Мани. Это учение происходит из Месопотамии — страны, где постоянно сталкивались христианские монистические и зороастрийские дуалистические воззрения. Манихейство составляло некий синтез этих двух религий: из христианства оно заимствовало мессианскую концепцию («откровение через меня, Мани, посланника истинного бога»), а из учения Зороастра — принцип двух изначально существующих, субстанциальных начал бытия. Дуалистическое учение о самосущих первоначалах добра и зла стало стержнем мировоззрения Мани. Это учение, окончательно оформившееся в начале второй половины III в., быстро распространилось в соседних странах. Однако манихейство, точнее, его левое, более радикальное направление, призывавшее к активной борьбе со злом в мире, потерпев поражение в единоборстве с христианством, переросло в еретическое учение в рамках самого христианства. Это учение претерпело различные метаморфозы прежде, чем стало источником мировоззрения павликианского движения.

Дуализм армянских павликиан настолько был близок своему источнику — манихейскому дуализму, что в ту пору часто их отождествляли. Так, современник павликиан Феофан пишет: «Для манихеев, ныне именуемых павликианами... благочестивый император Михаил установил смертную казнь» [42]. То же самое утверждает Петр Сицилиец: «...согласно их (павликиан.— *В. Ч.*) воззрениям, признаются два начала — бог зла и бог добра. Один является создателем этого мира и властителем его, другой — будущего мира» [43].

Таким образом, павликиане точно так же, как манихейцы, признавали две субстанции: доброго бога как владыки неба и злого бога как демиурга материи. Душа человека и все возвышенное, доброе — от доброго бога, а все злое — от демиурга материи. Между этими началами идет вечная борьба за овладение человеком; в силу этого человек становится центром борьбы двух противоположных начал; этим определяется и его поведение, а именно: он должен своими действиями способствовать победе того доброго бога, который заботится о спасении человека и

его души. Одним из важных моментов философии павликиан является их неприязнь ко всему земному, к тому, что создано демиургом материи. В этом, по представлению павликиан, сказывается не только враждебное отношение человека к злому началу, но также его стремление к совершенствованию своего духа.

Философия дуализма павликианской ереси по сравнению с идеалистическим монизмом христианства была значительным шагом вперед. Как бы понятие материи у павликиан ни вуалировалось религиозным покровом, все же материя признавалась ими наравне с богом в качестве самобытной субстанции. В этом ценность философской концепции павликиан. Однако философия павликиан, как можно судить по тем источникам, которыми мы располагаем, не есть целостное, последовательное мировоззрение. Отдельные разрозненные ее части, возникшие на протяжении двух-трех веков, по-разному выражают те или иные стороны этой философии. Когда у павликиан речь идет не о противоположных извечно существующих субстанциальных началах — боге и материи, о двух богах (один — творец добра, другой — зла), когда материя рассматривается не как извечная, а произведенная природа, тогда дуализм павликианской ереси по сравнению с христианским монизмом не имеет никакого прогрессивного значения.

Основные достоинства павликианского учения, его прогрессивно-революционный характер заключаются в признании равенства людей, в утверждении необходимости борьбы против «наивысшего обобщения и санкции» социального неравенства, против теории и практики христианской церкви. В людях, так приблизительно рассуждали павликиане, нет разницы по происхождению, и женщины равны мужчинам; правда, Ветхий завет выступает против нас, но ветхозаветные пророки сами противны святому духу. Значит, все люди равны: между ними нет никаких социальных или сословных различий, а так как церковь защищает привилегированное положение одной части общества, санкционирует общественное неравенство, то ей и объявляется война от имени «святого духа». В тех условиях это было подлинной революцией в мировоззрении, отрицанием старого и вместе с тем провозглашением нового принципа человеческого бытия.

Современник павликианского движения Петр Сицилиец

пишет: «Павликиане вечную деву [Богородицу] исключают из числа почитаемых добрыми людьми... Образ, воздействие и сила чтимого и животворящего креста ими не признается, и они подвергают его всяческим поруганиям. Они не признают книги Ветхого завета, называя пророков безумцами и обманщиками, [и, наконец], ими отвергаются священнослужители церкви» [44]. Добавим к этому свидетельство Иоанна Одзнеци о том, что «павликиане отрицали человеческую природу Христа, считая плотские его страдания лишь продуктом воображения, лишенным предметного основания» [45].

Не признавая Богородицы, характеризуя книги Ветхого завета как направленные на обман народа, отрекаясь от самих обманщиков-церковнослужителей, павликиане не могли не прийти к отрицанию главных положений догматики церкви — к отрицанию права на существование всей духовной корпорации.

Павликиане пытались упразднить религиозный культ и его отправление; они боролись всеми средствами против ухищрений и догматических тонкостей официального христианства. В этом деле они пошли очень далеко — отрицали необходимость пышных религиозных обрядов, поклонение кресту, крещение и т. д. Особое значение имело их иконоборчество, которое возникло в Армении, как об этом свидетельствует Иоанн Одзнеци, задолго до начала борьбы против иконопочитания в Византии [46]. Павликиане приравнивали иконопочитание к идолопоклонству; это также служило их основной идее — отрицанию церкви и церковной клики.

Теоретическое обоснование иконоборчества павликиан таково: «Нечестивое учреждение лжеименных икон не имеет для себя основания ни в христовом, ни в апостольском, ни в отеческом предании; нет также и священной молитвы, освящающей их, чтобы сделать их из обыкновенных предметов святыми; но постоянно остаются они вещами обыкновенными, не имеющими никакого особенного значения, кроме того, какое сообщил им живописец» [47]. Отсюда понятно, почему павликиане считали иконопочитание идолопоклонством (а обвинение в идолопоклонстве для правоверного христианина было самым страшным обвинением). Поскольку здесь раскрывалась тайна фетишизации творчества человека, поскольку с икон снимался покров святости, это не могло не определить нового

отношения к самой церкви. Ведь павликиане понимали, что церковь, точно так же как иконы, есть творение человека, что в церкви нет никакой мистической силы, ибо она создана обыкновенными смертными людьми. Вот почему правоверные отцы церкви сетовали, что павликиане «священные сосуды и святые храмы оскверняли, досточтимые монастыри обращали в гнусные мирские сборища... Вместо священных гимнов и радостного голоса в них раздаются сатанинские звуки, а вместо непрестанных коленопреклонений в них происходят танцы и кривляния» [48].

Вопрос об иконоборчестве имеет еще другую сторону. Иконоборчество павликиан стимулировало развитие рационалистического образа мышления, ибо оно не сводилось у них к церковно-догматическому спору в узком смысле этого слова. Вопрос заключался не в том, что одни были за иконы, а другие — против. Борьба шла между двумя концепциями постижения бога. В то время как иконопочитатели не отрицали возможности познать бога через чувственное его изображение, приверженцы рационалистического восприятия бога, наоборот, требовали логического оправдания божественного существования, его оправдания перед разумом. Если же такого оправдания нет, рушится вся система догматов, становится неизбежным отрицательное отношение к церкви как к посреднице между человеком и богом.

Позднее более радикально настроенные еретики в Армении — тондракийцы — пошли еще дальше: они отказались от дуализма павликианства. Это привело к соответствующему изменению представлений о добре и зле. Вместо учения о двух субстанциальных началах тондракийцы выдвинули концепцию добра и зла как акциденций единой субстанции. Эти радикальные павликиане отрицали загробную жизнь, бессмертие души, страшный суд и возмездие.

Идеология павликианства в Византии была тождественна идеологии павликианства в Армении: тот же дуализм субстанциальных начал — бога и демиурга, добра и зла, то же отрицание Ветхого завета и законов пророков, то же непризнание Богородицы, то же отрицание таинств и чудодейственного креста. Однако главное в единстве мировоззрения армянских и византийских павликиан заключалось в том, что идеология отражала борьбу трудового народа города и деревни против феодальных порядков.

Такая же преемственность усматривается при анализе воззрений павликиан и богомилов Болгарии. Большой знаток средневековой истории болгарский ученый Д. Ангелов пишет: «Учение павликиан было создано в Армении в конце VII в.» [49] От павликианства богомилы восприняли «дуализм, который выражал раздвоение, происшедшее в сознании народа, его разочарование в видимом, земном мире... и ту враждебность, с которой павликиане относились к церковности, а также большое уважение к Новому завету как к единственному источнику христианской религии» [50].

Богомилы восприняли у павликиан не только их космогонию (учение о происхождении Вселенной и человека) и эсхатологию (учение о борьбе за человека, о победе добра над злом), но также их призывы к национальному и социальному раскрепощению людей. Известно, что павликиане боролись за освобождение Армении от византийского ига; богомилы также боролись против Византии, за освобождение Болгарии, боролись за равенство людей, за свободный коллективный труд, за совместную обработку общинных земель, за организацию равного распределения продуктов производства на началах потребительского коммунизма.

Вслед за павликианами пошли также катары и альбигойцы. В литературе по каноническим текстам ересь богомилов совершенно отождествляется с альбигойством, а это последнее — с учением катаров. Все они являются в своих онтологических основах дуалистическими концепциями. Катары и альбигойцы вслед за павликианами и богомилами утверждали не только дуализм видимого и невидимого мира, но также необходимость борьбы против церковной иерархии, ее догматики; они отвергали Ветхий завет, находя, что бог его — иной, злой и несправедливый; наконец, они являлись поборниками равенства и справедливости в обществе. Все эти идеологические движения имели один и тот же антифеодальный, антицерковный характер. Основные идеи катаризма и альбигойства, как мы сказали, были занесены на Запад с Востока; они имели корни в одной и той же идеологии, в идеологии павликианства, которая, подвергшись различным метаморфозам, получила широкое распространение в странах Запада и стала здесь одним из основных факторов, приблизивших эпоху Реформации — эпоху решительных битв с феодализмом.

* * *

Мы можем подвести некоторые итоги. Преемственность в развитии философии Востока и Запада выражалась поразному на различных этапах. В раннюю пору феодализма преемственность заметна в философии христианства: на Востоке давали идеологическое обоснование новому феодальному способу производства, годному и для исторических условий Запада. Однако в недрах философии христианства стали появляться идеи, которые со временем вступили в борьбу с господствующим строем и самим христианством как его идеологической надстройкой. Таковы идеи пантеизма, возникшие на Востоке и воспринятые и развитые дальше Западом.

В эпоху расцвета феодализма на Востоке передовые восточные мыслители, возрождая эллинскую и эллинистическую философию, дали ей свою интерпретацию и в таком виде познакомили с ней представителей западного мира. Так осуществилась преемственная связь между философией античности и философией средневекового Востока, с одной стороны, и между философией Востока и философией Запада — с другой. Преемственность в философии имела место и тогда, когда турецкие завоеватели разгромили на Востоке всякую цивилизацию. Но погибла она не бесследно, ибо «в спасенных при падении Византии рукописях... перед изумленным Западом предстал новый мир — греческая древность; перед ее светлыми образами исчезли призраки средневековья...» [51].

На Западе в пору расцвета феодализма для борьбы трудового народа против эксплуататорских классов огромную роль сыграло восприятие идей «революционной оппозиции», тех еретических идей Востока, которые подготовили Реформацию на Западе. Именно такая преемственность привела впоследствии к прогрессу в философии, к обострению идеологической борьбы с феодальным строем, ознаменовав собой восхождение к новым ступеням по пути утверждения человечности в человеке.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ИРАНО-АРАБСКОГО ВОСТОКА

Философские связи византийского Востока со странами Запада составляют одну линию преемственности в развитии философии. Наряду с этой была еще другая линия, связывавшая философию ирано-арабского культурного мира с философией стран Запада.

В пору политического господства арабов страны ирано-арабского культурного мира восприняли античную, эллинско-эллинистическую философию, а также древневосточную идеологию, развивая их дальше адекватно исторической действительности. Именно ирано-арабская философия в свое время оказала огромное влияние на философию Западной Европы.

Философия ирано-арабского мира явилась результатом усилий многих народов: персов, таджиков, арабов, сирийцев, евреев и других. Каждый из этих народов создал свою культуру, но на базе относительной общности их исторических судеб, одинаковых в какой-то мере путей социально-экономического, политического и духовного развития возникли философские, естественнонаучные и общественно-политические концепции, между которыми оказалось много общего.

В течение первой половины VII в. происходило объединение арабских племен, вслед за которым последовала невероятно быстрая их экспансия на север Африки, на обширные территории Ирана, Средней Азии и Закавказья, включая и Армению. На Западе арабские владения простирались по африканскому побережью Средиземного моря вплоть до Пиренейского полуострова, завоевание большей части которого было завершено в середине второго десятилетия VIII в. Последствием этого, естественно, должно было быть самое интенсивное общение народов, взаимодействие их культур, установление преемственных связей между ними в различных сферах творческой деятельности.

Арабы-завоеватели восприняли у покоренных ими персов и у населения бывших владений Византии, оказавшихся в пределах халифата (Египет и Сирия), начала государственного управления и административного устройства, общественной и политической жизни, материальной и духовной культуры. Так, у сасанидского Ирана арабы переняли элементы феодального способа производ-

ства, что, впрочем, не мешало им одновременно заимствовать у персов принцип централизованного управления и вводить у себя государственные и политические учреждения персидского образца. Установление тесных контактов между различными народами и странами, расцвет в халифате экономической жизни и на этой основе развитие торговых связей Запада и Востока привели к тому, что цивилизация Востока оказалась более высокой, чем цивилизация феодально замкнутого и разобщенного в своих частях Запада.

Культура ирано-арабского мира в целом была продуктом феодального способа производства, той социально-экономической формации, которая восприняла пригодные для нее достижения предыдущей рабовладельческой формации. Речь идет прежде всего о производительных силах и торгово-экономических связях между различными странами и народами античного мира. Однако наследие прошлого было не только воспринято. В новых условиях появилось множество новых изобретений в металлургии, в текстильной промышленности, в технологии производства бумаги, керамических и стекольных изделий, развились горнодобывающая и обрабатывающая промышленность. То же самое произошло и в сельском хозяйстве — в области, где арабы усовершенствовали производство в наибольшей мере: в халифате была создана целая система ирригационных и гидротехнических сооружений, строились плотины, шлюзы, каналы и водохранилища, поднималась культура земледелия, садоводства, выращивания технических сортов растений.

Изменились также социальные отношения. На обширной территории халифата в IX—XI вв. совершалось отделение ремесла от сельского хозяйства, получило широкое распространение производство на рынок, внешний и внутренний. На этой почве небывалого расцвета достиг товарный обмен.

Византийские провинции — Египет и Сирия — встретили появление арабов восторженно, ибо египтяне и сирийцы подвергались в империи преследованиям, страдали от двойной эксплуатации, а также от частых опустошительных войн. Арабы со своей стороны относились вначале к этим народам весьма благожелательно и даже привлекали их, особенно сирийцев, к управлению государством. Так обстояли дела в халифате Омейядов с центром в Дамаске до середины VIII в. Положение вещей совершенно изменилось при Аббасидах, в эпоху Багдадского халифата, когда на смену сирийскому влиянию в государстве пришло влияние представителей иранской культуры. Возникновение шиизма в исламе явилось не чем иным, как проявлением в арабской по происхождению религии староперсидских традиций, торжеством персидского национализма.

Отметим, что мусульманская религия, основанная на Коране, представляет собою, подобно христианству, синкретическое смешение различных положений, почерпнутых из зороастризма, христианства, иудаизма и буддизма, а также некоторых идей, пришедших к арабам из греческого мира. В Коране нашли прямое или косвенное отражение идеи домусульманских сект Аравии, религиозные воззрения Сирии, элементы гностицизма, характерные для эллинистического мира. Можно сказать, что ни одна религия не была столь синкретична, как ислам. Одновременно следует отметить, что религиозные концепции древнего мира не подверглись в исламе простому механическому смешению, но были приспособлены к потребностям времени и характеризовались единством и целенаправленностью, которые необходимы для построения такой универсальной системы воззрений.

В начале VII в. историческое развитие Аравии привело к консолидации и в конечном счете к объединению арабских племен, а также открыло перед ними возможности завоевания обширных стран Востока. Религия, созданная Мухаммедом, соответствовала социальной жизни арабских племен: она провозгласила общие для всех принципы, независимость веры от этнического происхождения людей, выработала общедоступную систему воззрений.

Средневековый мусульманский мир создал высокоразвитую цивилизацию. О высокой культуре представителей этой цивилизации можно судить по их великой любви к книге. Халиф аль-Хаким II приобрел одну рукопись за тысячу золотых динаров. Арабы договорились с Византией о том, что они будут получать по одному экземпляру греческих рукописей. Очень высоко стали ценить труд и личность ученого. Известна переписка между халифом аль-Мамуном и императором Византии Феофилом относительно приглашения знаменитого византийского математика и астронома Льва, по национальности армянина, в Багдад. Весьма характерен факт, приведенный академи-

ком И. Ю. Крачковским. Когда город Триполи был взят крестоносцами, два соседних эмира сейчас же поехали к ним выкупать не драгоценности, не святыни, не женщин наконец, а двух человек — ученого и каллиграфа. Едва ли пришедшие с Запада люди знали, что двигало душами их восточных собратий, а если и знали, то едва ли могли понять. И. Ю. Крачковский в своем утверждении совершенно прав: такое отношение к ученым было тогда еще чуждо Западу.

Культура арабов питалась преимущественно сирийско-греческими и персидскими источниками. Когда на Ближнем Востоке появились арабы-завоеватели, в их руках оказались важнейшие очаги иранской и египетско-сирийской эллинистической культуры — школы, с их учеными, музеями, библиотеками. Случилось так, как не раз бывало в истории: завоеватели стали учиться у завоеванных. Арабы усваивали через персов, сирийцев и греков интеллектуальное наследие Востока и обогащали его. Арабы-завоеватели сохраняли на Востоке покоренные ими города, не нарушали существовавшие до них товарно-денежные отношения. В результате этого в развитии культуры народов Востока до появления на исторической арене турок-сельджуков не было никакого перерыва. При арабах культура народов Востока развивалась по восходящей линии.

Перед тем как Персия была завоевана арабами, она пережила культурный расцвет. С точки зрения преемственности культуры народов Востока большую роль сыграли переводы литературных и научных памятников на пехлеви с индийского (санскрит), греческого и сирийского (арамейского) языков. С индийского были переведены «Калила и Димна» («Книга назиданий»), «Сандибаднамэ» («Книга о женском коварстве»), «Варлаам и Иоасаф» и др. С сирийского и греческого переводились труды по медицине, философии, астрономии.

В то время как эллинистическая культура в Византии переживала глубокий упадок, в то время как император Зенон закрыл в 489 г. Эдесскую школу, а Юстиниан в 529 г.— Александрийскую и Афинскую академии, персидский шах Хосров I Ануширван (531—573 гг.), наоборот, воссоздал их у себя. Ученые, изгнанные из византийских стран, нашли убежище в Персии. Так, в городе Нисибине продолжала свою деятельность школа, изгнанная из Эдессы, а в городе Гундешапуре обосновалась Афинская академия. Павел — перс из Дершахра — написал сочинение об Аристотеле, посвятив его Хосрову I Ануширвану, а также перевел с греческого языка ряд философских сочинений на сирийский язык и пехлеви. В несторианских школах Персии переводили с греческого на сирийский труды Галена и Гиппократа, астрономические и математические произведения, отдельные части «Органона» Аристотеля, «Введение» Порфирия. Все это говорит о том, что Персия ко времени появления арабов пережила значительный подъем в культурной жизни.

В формировании ирано-арабской культуры принимали участие, как было сказано, представители многих стран, завоеванных арабами, однако объединял их общий язык — арабский. Арабы восприняли, с одной стороны, элементы культуры Древнего Ирана и через них — элементы культуры Индии, а с другой стороны, они освоили элементы культуры Сирии и через них познакомились с греческой культурой. Индия дала ирано-арабскому миру зачатки точных наук, математики, художественную литературу, а Греция — философию.

Арабы и неарабы, писавшие на арабском языке, восприняли эллинскую и эллинистическую философию главным образом через сирийцев. Сирийцы переводили на арабский язык неоплатоников, частично Платона, но больше всего Аристотеля. Переводческую деятельность особенно поддерживали халифы Харун-ар-Рашид и аль-Мамун. Последний основал в Багдаде «Дом переводчиков», перед которым ставилась задача изучать и переводить произведения греческих философов. Но переводили не только труды по философии; на арабском языке появились сочинения таких классиков античной науки, как Гиппократ, Гален, Евклид, Архимед, Птолемей и другие.

В средние века культура народов ирано-арабского мира пережила два периода развития — восточный и западный. Первый охватывает VIII—XI вв. и знаменуется творческим расцветом иранских народов, Месопотамии, Сирии и Египта. Центрами культуры тогда являлись Самарканд, Багдад, Басра, Каир, Дамаск и некоторые другие города. Второй период охватывает XI—XII вв. Центры культуры перемещаются в Кордову, Севилью, Толедо и другие города на Пиренейском полуострове. Культура восточной части ирано-арабского мира находит свое естественное про-

должение в культуре его западной части. Развитие культуры на Востоке подготовило почву для ее расцвета на Западе. Культуры этих двух частей ирано-арабского мира и по содержанию и по форме настолько были похожи друг на друга, что современники характеризовали западную культуру, перенесенную на Восток, словами из Корана: «Это — наш же товар, возвращенный нам» [1].

Позже культурные ценности, созданные в ирано-арабском мире, становятся достоянием Западной Европы.

Религия ислама, возникшая в Аравии, распространялась в Иране начиная с середины VII в. и очень быстро стала господствующей в этой стране. Представляют большой исторический интерес в аспекте преемственности восточной культуры взаимоотношения арабов и иранцев. Иранцы восприняли ислам, не утратив при этом своей национальной самобытности. Иранцы-шииты отличались не только своими культовыми обрядами, но также своим философским пониманием религии ислама. Шиизм, который вобрал в себя и мифологию, и религиозные традиции страны, противопоставлялся арабскому правоверному исламу. Религиозно-мистическое учение суфиев — иранского происхождения, и оно также было направлено против ортодоксального ислама. Наконец, нужно отметить, что Иран выступал против ортодоксальной оценки изобразительного искусства. «Изображение живых существ,— пишет ученый из Ирана А. А. Сиаси,— запрещенное последователями ислама, мы находим в расцветающей миниатюре, а затем во внутренних росписях зданий... Только в одном Иране из всех мусульманских стран развивается религиозная живопись» [2].

Так проявилась преемственность религиозной формы общественного сознания арабов и иранцев, преемственность, не отрицавшая национального своеобразия культуры иранского народа. Вместе с тем сами арабы творчески освоили науку и философию Ирана; известны работы астрономов, математиков, медиков, поэтов и философов Ирана и стран иранской культурной сферы, таких, как аль-Хорезми, Бируни, Омар Хайям, Низами, Ибн Сина и многие другие.

Ирано-арабский мир на Востоке, как уже отмечалось, передал по наследству свою культуру западноарабскому миру на Пиренейском полуострове. Своим новым расцветом эта культура была обязана не только ему. Деятели

науки и искусства из различных стран мусульманского Востока стекались в Андалусию, где они находили лучшие условия для творческой работы. В одной только Кордовской библиотеке насчитывалось около полумиллиона томов, привезенных из различных концов тогдашнего цивилизованного мира. Эта процветающая и относительно свободная страна с ее полнокровной политической жизнью, терпимостью в отношении различных идеологических концепций, свободомыслием, развитыми наукой и искусством, пользовавшимися в какой-то мере покровительством со стороны государства, не могла не пережить расцвета в сфере интеллектуальной жизни и оказалась в этом плане в более благоприятных условиях, чем остальные страны Запада [3].

Культура Востока оказывала свое воздействие на культуру западных стран различными путями. Арабы общались с народами Запада и на военно-политической, и на торгово-экономической, и на культурно-идеологической почве. На Востоке арабы столкнулись с представителями западного мира во время крестовых походов; они общались с ними также в Сицилии, в итальянских городах и особенно интенсивно на Пиренейском полуострове.

На латинский и национальные языки западных народов переводились произведения арабоязычных авторов, а также античных и других писателей, работы которых сохранились на арабском языке. С арабского языка переводили еще в X в., но особенно усиленно этим занимались в XII в. Переводили больше всего в Толедо, где возникла целая корпорация переводчиков.

Появились латинские переводы сочинений по математике, астрономии, географии, медицине, философии, а также переводы художественной литературы — таких творений, как упомянутая книга «Калила и Димна». Еще в XII в. был переведен на латинский язык «Канон медицины» Абу Али Ибн Сины. Европа благодаря именно этому фундаментальному труду познакомилась впервые с достижениями античной медицины. На многие языки Запада переводили с арабского Птолемея, Евклида, Галена, Гиппократа, Аристотеля, Порфирия и многих других мыслителей античности.

Следует отметить здесь особую роль средневековых еврейских мыслителей, таких, как Моисей Маймонид и другие. Они создали собственную культуру в рамках арабской

цивилизации, оказав влияние, в частности, на развитие философской мысли Запада, и во многом способствовали установлению преемственной связи между арабской и латинской культурами. Научные и философские памятники, написанные или сохранившиеся на арабском языке, перешли в Западную Европу в значительной своей части благодаря деятельности испанских евреев-переводчиков.

Небезынтересно отметить, что в средние века книги распространялись очень быстро. Произведение, созданное на Пиренеях или в других регионах Запада, вскоре становилось достоянием восточных ученых; книга, написанная в Багдаде или в Каире, также скоро распространялась на Западе: ее читали и в Андалусии, и в Италии, и в Париже, и в городах Прованса. Знаменательно, что сочинение Фомы Аквинского «Summa theologiae» еще в первой четверти XIV в. было переведено в Армении на армянский язык. Труд «Алгебра и уравнения» Мухаммеда аль-Хорезми стал известен на Западе в латинском переводе уже в XII в. Выступая на историческую арену, арабы имели одну только синкретическую религию — ислам. Но, как было сказано, вскоре, когда арабы завоевали такие страны, как Египет, Сирия, Иран, и овладели важнейшими центрами мировой культуры, они восприняли культуру покоренных ими народов и развили ее дальше, согласно потребностям своей исторической действительности.

Знакомство с греческой философией влекло за собой известное вольнодумство в трактовке основных догматов ислама (отрицание извечности Корана, предопределения, антропоморфичности бога, утверждение сотворенности Корана, свободы воли человека). Все это приводило к рационализму, к признанию разума как единственного критерия истины в вопросах религии. Важно отметить, что со временем эти принципы находили поддержку со стороны государственной власти, как, например, это имело место при халифе аль-Мамуне. Но временами, когда торжествовала реакция, ортодоксальный ислам выступал против приверженцев греческой философии, в частности против аристотеликов из ирано-арабской среды, огнем и мечом утверждая «правоверие». И все же «правоверные» защитники мусульманской философии были более терпимы к антиортодоксальной оппозиции, чем идеологи христианской церкви с их инквизиторской практикой. При этом арабская философия была более связана с практической жизнью, чем

христианская философия средних веков. Это вовсе не исключает того обстоятельства, что арабская философия служила часто необходимым теоретическим основанием религии ислама, выступала на стороне ислама в его борьбе против христианства, иудаизма, зороастризма, язычества, в его борьбе против религий покоренных народов.

У арабов больше всего была в почете философия Аристотеля. Это объясняется тем, что, когда арабы завоевали Египет и Сирию, они непосредственно усвоили философию представителей школ Александрии, Эдессы и других городов. В Александрии они получили сочинения таких неоплатоников, которые являлись одновременно и перипатетиками. Мы имеем в виду Олимпиодора, Элиаса, Давида Армянина, Симплиция и др. Здесь еще задолго до появления арабов философия Аристотеля находилась в центре внимания, а когда торжествующее христианство утверждало свою метафизику, она стала ведущим учением. Объяснялось же это тем, что александрийские философы, видя торжество христианской метафизики, сконцентрировали свои усилия на изучении логики и гносеологии, а также математики и естествознания, предоставив идеологам христианства заниматься вопросами онтологии. При таком положении вещей, понятно, учение Аристотеля и перипатетиков должно было стать доминирующим в философии и науке.

Арабам для создания целостной системы воззрений необходимо было иметь еще логику и гносеологию; возникла также нужда в математике и естествознании. Все это и обусловило их обращение к аристотелевскому учению, которому они отдавали предпочтение перед другими философскими системами. Так возник арабский перипатетизм, сыгравший значительную роль во всеобщей истории философии.

Что касается другого, сирийского источника арабского перипатетизма, то следует указать, что еще задолго до арабских завоеваний сирийцы, приняв несторианство, определили свое отношение к Византии. В религиозных спорах с византийцами они, будучи монофизитами, опирались на философию Аристотеля и выступали против диофизитов, основывавшихся на учении Платона. Именно сирийцы-несториане, став учителями арабов, познакомили последних с философией Аристотеля. Однако Аристотель был воспринят сирийцами в неоплатонической интерпре-

тации, особенно в вопросах онтологии, что сказалось соответственно и на концепциях арабских перипатетиков: аристотелизм в сочетании с элементами неоплатонизма составил ведущее направление в арабской философской мысли. Но в тех случаях, когда в арабской философии неоплатонизм выступал против самих аристотелевских идей, он перерастал в реакционную мистику.

Если сравнить византийскую и арабскую философию, то между ними можно заметить много общего, что объясняется значительным сходством в исторических условиях развития арабского и византийского Востока. Эта общность проявляется и в методах философского обоснования и защиты религиозной догматики, в использовании эллинской и эллинистической философии, в сохранении ее и передаче западному миру. Можно, к примеру, сказать еще о том, что принципу византийского иконоборчества был вполне созвучен арабский рационализм.

Арабы знали греческую философию не в подлинниках, а по арабским переводам, осуществленным сирийцами. Подобное опосредствованное знакомство с античной философией вело к тому, что арабские мыслители зачастую путали различные направления и школы, путали авторов отдельных сочинений, неправильно приписывали им те или иные мысли и воззрения. Но это вовсе не мешало арабам пользоваться греческой философией, применять ее для постижения законов природы, общества и мышления, для той или иной трактовки догматов мусульманской религии.

Рассматривая процесс развития философии в странах ирано-арабской цивилизации, можно проследить и линию преемственности, идущую от греческой к ирано-арабской философии (от Запада к Востоку), затем от философии ирано-арабского Востока к философии западноарабского мира (от Востока к Западу) и, наконец, от арабского или арабоязычного мира, взятого в целом, к странам Запада.

Преемственность в развитии философии Запада и Востока осуществлялась в ирано-арабском, или иранском и арабоязычном, мире в двух основных направлениях: перипатетизма и неоплатонизма. Главные перипатетики — аль-Кинди (IX в.), Абу Наср Фараби (X в.), Абу Али Ибн Сина (980—1037 гг.) — были комментаторами Аристотеля и в той или иной степени последователями его учения. Эти представители перипатетизма в своих сочинениях развивали некоторые стороны учения Аристотеля сообразно с

потребностями современной им исторической действительности. Неоплатонизм же, представленный аль-Газали (1059—1111 гг.) и другими, односторонне развивал философию классического неоплатонизма, его реакционную мистику.

Ирано-арабский перипатетизм на Востоке берет начало в философии аль-Кинди и получает свое завершение в учении Ибн Сины.

В ирано-арабском перипатетизме заметно влияние основных положений философии Аристотеля, связанных с учением о материи и форме, о душе и ее функциях, об элементах и их качествах, о видах причин, о возможности и действительности, с определением сущности отдельных наук и их классификацией, наконец, с наукой логики во многих ее аспектах. Разумеется, представители философии этого направления переняли отдельные идеи и у других мыслителей античности: у Платона, неоплатоников, Демокрита, Эмпедокла. Однако такие философы, как Ибн Сина, критически осваивали философское наследие прошлого: одни идеи они принимали, другие отвергали, либо давая собственную интерпретацию тому или иному положению, либо выдвигая новые, оригинальные концепции. Как феодализм вырастает из недр античной рабовладельческой формации, реализуя преемственную связь между двумя этапами развития человеческого общества, точно так же и философия, соответствующая этой социальной основе, вырастает на базе античной философии. Ирано-арабский перипатетизм осуществлял преемственную связь между философией античности и философией феодального общества, отражая не только преемственность в развитии предшествующей философии, но также создавая на ее основе адекватную современной ему исторической действительности философию нового качества.

Ибн Сина излагает исходное положение научного исследования, которое называется у него «объяснением видов научных вопросов». Таких вопросов у Ибн Сины четыре: первый — «есть ли?» — вопрос, «который спрашивает о бытии или небытии сущего»; второй — «что такое?» — вопрос, «который спрашивает о качестве предмета», подлежащего исследованию; третий — «какой?» — вопрос, «который спрашивает о предметах» в их конкретно-конечных проявлениях; четвертый — «почему?» — вопрос, «который спрашивает о причине» [4]. Все это взято у Аристоте-

ля. В начальной главе второй книги его «Аналитики II» речь идет о направлении научного знания; это то же самое, что и «виды научных вопросов» Ибн Сины. Аристотель говорит: «Ищем же мы в четырех [направлениях]: что [вещь] есть [такая-то], почему [она] есть, есть ли [она] и что́ [она] есть» [5]. Можно констатировать, что оба мыслителя одинаково смотрят на вопросы, возникающие в ходе научных исследований, и что Ибн Сина выступает здесь, несомненно, последователем Аристотеля.

С точно таким же исходным положением мы встречаемся в философии аль-Кинди. Аль-Кинди определяет философию как познание истинной природы вещей; но чтобы познать вещи, по его мнению, следует ответить на четыре вопроса: «Есть ли это?», «Что это?», «Каково это?», «Почему это?» [6].

Перечисленные вопросы точно в такой же последовательности излагаются у Давида Армянина (Непобедимого), чья философская деятельность одно время протекала в школе Александрии, где появились его известные «Определения, или Пролегомена философии» [7] — работа, написанная на греческом языке [8] и доставшаяся в наследство арабам. Однако такой методологической концепции в постановке гносеологических вопросов придерживался не только Давид, но и Элиас [9] из той же Александрийской школы. Хотя аль-Кинди пользовался точными формулами, заимствованными из александрийских источников, вряд ли он не знал первоисточника поставленных четырех вопросов. Мы имеем в виду первую и вторую главы второй книги «Аналитики II» Аристотеля, где в иной последовательности, но по существу поставлены те же самые вопросы [10].

Установив методологические принципы, Ибн Сина разрабатывает всеобъемлющую систему воззрений, которая в его книге «Даниш-намэ» «представлена тремя основными разделами» — логикой, метафизикой, физикой (математикой). Логику Ибн Сина называет «наукой-мерилом», т. е. наукой, «в которой раскрывается, как непознанное познается через познание, что является истиной, что ближе к истине, что ложно и скольких видов бывает каждое из них» [11]. Под метафизикой, или «высшей наукой», понимается знание об абсолютном бытии как таковом. «Содержанием ее (метафизики.— *В. Ч.*) вопросов являются те состояния бытия, которые происходят из самого бытия и

неотъемлемо присущи ему» [12]. Наконец, под физикой понимается «наука о природе», или «низшая наука», предметом которой «является чувственное тело, поскольку оно находится в движении и изменении, ограничено и состоит из частей» [13].

На основе такого разграничения областей знания в «Даниш-намэ» строится классификация наук совсем по Аристотелю: *теоретические* науки — физика, математика (арифметика, геометрия, астрономия и музыка) и теология, — за которыми следуют науки *практические* — этика, политика и экономика,— направляющие поступки человека и имеющие своей целью обеспечение людям блага.

Можно сослаться еще на аналогичные рассуждения основоположника арабского перипатетизма аль-Кинди. Аль-Кинди пишет, что без философских книг «грека Аристотеля» не обойтись человеку, желающему «усвоить философию, овладеть ею и обосновать ее» [14]. В связи с этим он перечисляет сочинения Аристотеля, разделив их на четыре вида: труды по логике, куда он включает, кроме всех частей «Органона», еще «Риторику», без достаточного основания называя ее «наукой о красноречии», и «Поэтику» («искусство поэтической речи и стихотворных размеров»); труды по физике, «необходимые для всех, кто ставит своей целью познание природных вещей, дабы сделать их предметом философского рассмотрения» [15]; «книги о том, что существует само по себе, что не нуждается в телах, но что существует вместе с телами, будучи соединено с ними одним из способов соединения» [16] (здесь аль-Кинди имеет в виду главным образом работу Аристотеля «О душе»); наконец, «книгу о том, что не нуждается в телах и совершенно не соединено с ними» [17], а именно книгу, «получившую название „Метафизика“», где рассматривается то, что «существует без материи, но познается вместе с вещами, обладающими материей, хотя оно не связано и не соединено с материей» [18].

Далее аль-Кинди, ссылаясь на «мудрого Аристотеля», на его мысль, что «знание всякой исследуемой вещи относится к философии, которая есть знание обо всем», считает нужным «выделить части философии как именно такой науки и посмотреть, в какую ее часть входит изучение данного предмета» [19] — положение, на котором он строит классификацию наук.

Аль-Кинди делит философию на знание и деятель-

ность — на теорию и практику. Теория, как познание всего сущего, у него представляется в виде трех областей деятельности разумной души: логики и математики, естественных наук и, наконец, метафизики. Все это основывается на учении Аристотеля и его школы. Арабские последователи Аристотеля местами текстуально приводят важнейшие положения из его философии. Тот же аль-Кинди математику классифицирует точно по александрийской школе: «наука о числе, гармония [музыка], геометрия и звездословие».

Изложение аль-Кинди философских произведений Аристотеля, его классификация наук показывают, что он знал логические произведения последнего, труды его по естествознанию и изучил в какой-то мере «Метафизику». Но, конечно, неправильно утверждение, что никто так точно, как аль-Кинди, не следовал по стопам Аристотеля, хотя бы потому, что он знал его не совсем хорошо; об этом говорит его участие в переводе отдельных отрывков из «Эннеад» Плотина под названием «Теология Аристотеля».

Вопрос о взаимоотношении бога и природы Ибн Сина решает идеалистически. Чтобы доказать первичность бога и вторичность природы, он пользуется аристотелевскими понятиями возможности и действительности. Согласно представлениям Ибн Сины, для всего, «что существует, его существование или необходимо само по себе, или нет. А все, существование чего не является необходимым само по себе, является либо возможным, либо невозможным... Стало быть, [чтобы существовать,] одно должно быть само по себе возможным, [и тогда] при условии наличия причины оно становится необходимым, а если причины нет, то становится невозможным» [20]. Отсюда явствует, что «при условии наличия причины» возможность переходит в действительность, но если нет необходимости существования, возможное остается возможным, оно никогда не перейдет в действительность. На такой методологической основе Ибн Сина строит и свое понимание взаимоотношения бога и природы.

Для Ибн Сины «материя сама по себе не является действительной» [21], она представляется только как возможность; материя — это «то, существование чего само по себе возможно, происходит и становится необходимым благодаря чему-либо иному» [22]. Это означает, что причина существования материи находится не в самой материи, а

вне ее, что существует нечто такое, что обусловливает собой существование природы. «Мир,— пишет Ибн Сина,— имеет первое начало, которое не похоже на мир и из которого происходит бытие мира» [23]. Совершенно очевидно, что, по мнению Ибн Сины, материя, как возможность, становится действительностью только благодаря богу. «Эта мысль,— продолжает Ибн Сина,— в Коране изложена в нескольких местах. В одном сказано: „Наш бог тот, кто создал все вещи и указал им путь“. В другом месте говорится: „Тот, кто предопределил, а затем указал путь“» [24].

Таким образом, у Ибн Сины материя в отношении бога не первична, а вторична и путем эманации истекает от бога. Было бы правильнее утверждать, что произведенная материя, в свою очередь, в качестве «субъекта возможности» предполагает действительность мира конкретно-конечных вещей во всем его многообразии, потому что «материя всегда предшествует существованию самой возможной вещи, нуждающейся в материи, из которой она состоит» [25]. Итак, у Ибн Сины имеется утверждение о вторичности материального субстрата — той природы, в реальности которой Ибн Сина, разумеется, никогда не сомневался.

Аналогичное утверждает другой представитель иранo-арабского перипатетизма — Фараби. Он определяет необходимо сущее как то, «из сущности которого всегда и необходимо вытекает его существование», в отличие от «возможного» или «потенциального» сущего, из сущности которого «не вытекает с необходимостью его существование». Необходимо сущее представляется как нечто такое, что «в своем существовании не имеет причины» в чьем-либо другом существовании, оно «свободно от причин — материи, формы, действия и цели» (речь идет об аристотелевских четырех причинах), оно само является «началом существования». Иначе говоря, «существование всех вещей происходит от него, ибо существующие вещи несут на себе отпечаток его существования и только таким образом они могут существовать». Далее Фараби утверждает, что «первым из творений необходимо сущего является нечто единое по числу, а именно первый разум. В первом творении акцидентально возникает множественность, ибо само по себе это первое творение есть возможно сущее, а благодаря Изначальному — необходимо сущее, потому что оно знает как само себя, так и Изначальное» [26].

Итак, из необходимо сущего, согласно Фараби, происходит первый разум, в котором множественность существует акцидентально. Из первого разума возникает второй разум, из этого второго образуется еще один разум и т. д. Все эти разумы в высшей сфере имеют различные сущности и виды. Так, последний из упомянутых разумов служит причиной существования материи с присущей ей формой — душой.

Последний разум в своей субстанциальной определенности является первоисточником всего земного, является творцом четырех элементов: воздуха, воды, земли и огня, из которых «по необходимости образуются различные смеси определенных пропорций, предрасположенные к приниманию растительной, животной и разумной души». Согласно Фараби, эти четыре материальные стихии, лежащие в основе возникновения и уничтожения, «допускают превращения одной из них в другую». Возникновение и уничтожение вещей происходит благодаря образующимся смесям. Эти смеси «имеют различные пропорции, каковые и предрасполагают вещи к принятию тех или иных форм, составляющих основу их существования» [27].

Фараби черпает из античной философии не только учение о четырех элементах, но также представление об их качествах — «жар, холод, влажность и сухость, которые содержат акциденции субстанций и дают действие и претерпевание». Однако у него имеется оригинальное положение о том, что небо является пятым элементом,— положение, которое доказывается, по мнению Фараби, тем, что небо — не холодное и не жаркое, не влажное и не сухое, не легкое и не тяжелое. «Следовательно, природа его находится вне этих четырех материй».

Все это говорит о том, что Фараби, оперирующий такими понятиями, как материя и форма, сущность и акциденции, элементы и их качества, возможность и действительность, исходит из философии Аристотеля. Когда Фараби пишет о первом двигателе, который «сам по себе не находится в движении», мы вспоминаем философию Аристотеля. Небезынтересно также выступление Фараби против Платона и пифагорейцев в рассуждениях о душе: «Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении душ» [28]. Вместе с тем Фараби вслед за Платоном утверждает, что тело есть «вместилище души» и что она продолжает жить и после смерти первого. Это означает, что душа человека после земной ее жизни «испытывает и блаженство и страдания. Эти страдания у различных душ бывают разными в зависимости от того, чего они заслужили» [29].

Как видим, Фараби старается слить перипатетизм с неоплатонизмом. Если его логика и гносеология примыкают к учению Аристотеля, то его метафизика носит на себе печать неоплатонизма. Об этом говорит его тезис о возникновении всего сущего путем эманации от бога, о познании бога и подражании ему как о цели философии. Именно под этим углом зрения следует рассматривать на примере Фараби преемственную связь между философией античности и ирано-арабской философией.

Вопросы, поставленные аль-Фараби, нашли место и в учении Ибн Сины. Ибн Сина дает следующее определение понятия субстанции: «Все то, что не является акциденцией, и все то, существование чего не предполагает объекта, а наоборот, является сущностью и чем-то, существование чего не предполагает некоторой вещи» [30]. Данное понимание субстанции дает ему основание считать таковыми «материю» как основу, в которой заложена, например, природа огня; «форму» как сущность огня и его природы; единство материи и формы как огненное «тело»; наконец, «душу» как нечто сущее, «отдельное от тела» [31]. Надо полагать, что Ибн Сина, рассматривая материю как субстанцию, имеет в виду материальное содержание предмета, субстрат каждой чувственно воспринимаемой вещи; говоря о форме как субстанции, он, следуя за Аристотелем, имеет в виду «сущность», или определенность материи; говоря о единстве материи и формы как субстанции, он подразумевает мир конечных вещей; говоря о душе как субстанции, он имеет в виду отдельное сущее, отличное от чувственно воспринимаемых вещей.

По убеждению Ибн Сины, «весь мир является единым телом», находящимся в постоянном движении и изменении. «Движение,— говорит Ибн Сина,— заложено в природе тела». Бывает движение «по акциденции», когда «тело находится в другом теле, которое движется»; бывает движение «по принуждению», когда «тело движется с одного собственного места на другое собственное место, но это движение [происходит] не само по себе, а причина дви-

жения находится вне сущности [тела]»; наконец, бывает «движение естественное», которое «происходит само по себе» [32]. Далее утверждается, что движение происходит во времени и пространстве. Если время есть мера движения, то пространство «есть граница объемлющего его тела, и не всякая граница, а такая, которая соприкасается с объемлемым телом и при помощи которой одно тело соприкасается с другим...» [33]. Далее Ибн Сина добавляет, что «это мнение самое правильное. Это мнение великого философа Аристотеля. Впоследствии ученые присоединились к нему по этому вопросу» [34]. Последнее высказывание еще раз свидетельствует о наличии преемственной связи между философией Аристотеля и ирано-арабским перипатетизмом.

Когда Ибн Сина говорит о простых телах, он имеет в виду четыре элемента мира: землю, воду, воздух и огонь. «Все другие тела,— пишет Ибн Сина,— составляются из них» [35]. Образование вещей происходит на основе того, что «эти четыре элемента переходят друг в друга, как, например, воздух превращается в воду, земля в воду, вода в землю, а также и огонь» [36]. Ибн Сина говорит о различных ступенях смешения элементов мира. «Когда смесь улучшается и становится более упорядоченной, тела становятся восприимчивы к принятию пищи и первым делом появляется способность роста, как, например, у дерева и травы. Стало быть, при такой смеси возникает восприимчивость к растительной силе. Эту силу называют растительной душой, так как благодаря ей совершенствуется рост и воспроизводство растений» [37].

Следовательно, та сила, которая приводит тело к обмену веществ и к росту, называется растительной душой. Однако дальше, когда смесь оказывается более упорядоченной, чем у растений, она становится способной воспринять животную душу. Наконец, «когда смесь бывает еще более упорядоченной, тогда она воспринимает человеческую душу» [38]. Тут же Ибн Сина указывает, что человеческая душа есть субстанция, возникающая в теле человека, и что душа человека «будет существовать тогда, когда ее орудие (т. е. тело человека.— *В. Ч.*) будет существовать. И когда душа пришла к существованию и стала субстанцией, она живет вместе со своей основой, и когда ее орудие разлагается, она не остается в этом орудии и не разлагается с ним» [39]. «Душа вовсе не гибнет вместе с гибелью тела, она вообще нетленна» [40],— заключает Ибн Сина.

Примерно такое же представление имеется у него относительно разума. Наряду с бессмертной душой Ибн Сина признает еще некий мировой разум. Все это свидетельствует о противоречиях в философии Ибн Сины, о непоследовательности построенной им системы воззрений. Однако нас интересует другое: Ибн Сина, как это видно из вышеизложенного, воспринял эллинскую и эллинистическую философию, в частности элементы онтологии неоплатонизма, аристотелевские понятия субстанции, души, разума, материи и формы, материальной, формальной, действующей и целевой причин, возможности (потенциальности) и действительности (актуальности), гносеологические концепции Стагирита, с давних пор известные представления о четырех элементах, о их качествах и об образовании из этих элементов подлунного мира.

Аналогичная картина вырисовывается при рассмотрении вопросов логики. Целые разделы «Органона» Аристотеля, посвященные рассмотрению понятия, суждения, доказательства, вошли в логику Ибн Сины. Особый интерес представляет и его трактовка понятия общего и единичного.

Ибн Сина допускает существование универсалий в божественном разуме: родовые понятия (универсалии) существуют до возникновения единичных вещей, они предшествуют конечным предметам, общее существует прежде единичного. Ибн Сина утверждает еще, что универсалии одновременно существуют в единичных предметах, что общее присуще единичному. Далее, согласно учению Ибн Сины, универсалии существуют и после вещей, а именно в мышлении человека, благодаря наличию того общего, что свойственно множеству реально существующих предметов. Следовательно, у Ибн Сины на основе частного обобщается в понятии общее. Неверно, утверждает он, «что в действительности вне человеческой мысли существует некое реальное существо — человечность или чернота, которые в действительности существуют в бесчисленном множестве вещей» [41]. Вот почему, с точки зрения Ибн Сины, общее, «которое является единым и принадлежит многим вещам, конечно, не существует, кроме как в воображении человека и в его мысли» [42].

Положение Ибн Сины о том, что универсалии сущест-

вуют до вещей в божественном разуме, мы должны отнести к его онтологии, к метафизике в старом смысле этого слова, и, конечно, не оно определяет решение Ибн Синой вопроса о реальности общего или единичного. Ибн Сина — номиналист, ибо он признает реальность конечных вещей, признает существование общего во множестве отдельных вещей, наконец, признает общее как абстракцию от бытия в мышлении человека. Тезис Ибн Сины о том, что «мышление выводит всеобщее из отдельных вещей», очень важен для понимания преемственности в философии; он стал достоянием многих мыслителей Запада — Ибн Рошда и других.

Проблема соотношения общего и единичного, поставленная в античной философии, рассматривалась и другими представителями ирано-арабского перипатетизма — аль-Кинди и Фараби.

Аль-Кинди, восприняв из философии Аристотеля идею соотношения общего и единичного в интерпретации Порфирия, говорит о роде, виде, различающем, собственном и случайном признаках. Вслед за Порфирием аль-Кинди утверждает, что «род содержится в каждом из своих видов, поскольку он сказывается о каждом из них, целиком включая его в себя, вид содержится в каждой из относящихся к нему единичных вещей, поскольку он сказывается о каждой из них, целиком включая ее в себя» [43]. После этого он разбирает остальные вопросы, рассматриваемые в «Категориях» Аристотеля и во «Введении» Порфирия.

Однако аль-Кинди вместо десяти категорий Аристотеля рассматривает пять «прасубстанций», или сущностей: материю, форму, движение, пространство и время (понятия, которые он трактует по Аристотелю). «Во всякой вещи,— пишет аль-Кинди,— в которой есть субстанция, существует материя, из которой она состоит, форма, в которой мы ее видим и благодаря которой она зримо отличается от других вещей, место, в котором она находится в известных пределах, а также движение, благодаря которому она существует. Движение бывает в определенном месте и в определенное время, так как время есть число движения. А раз мы объяснили, что во всяком теле имеется движение и что всякое движение совершается от одного места к другому, то станет ясно, что во всяком теле имеется и время» [44].

Когда аль-Кинди пишет, что «каждая вещь состоит из

материи и формы», что «в простой материи есть некая потенция — [форма], благодаря которой вещи образуются из материи», что «если существует движение, то необходимо должно существовать и тело, и если существует тело, то необходимо должно существовать и движение», которое «делится на шесть видов — возникновение, уничтожение, превращение, увеличение, уменьшение, передвижение с одного места на другое»,— то все это либо дословное повторение Аристотеля, либо материалистическая трактовка его философии.

Фараби также занимался вопросами общего и единичного. «Универсальное,— пишет он,— есть нечто, обладающее таким свойством, по которому ему уподобляются два или более предмета, а индивидуальное есть то, в чем не может быть никакого сходства между двумя предметами. Далее, универсальное таково, что оно может служить предикатом более чем для одного предмета, в то время как индивидуальное таково, что оно не может служить предикатом более чем для одного предмета» [45]. В комментариях к «Категориям» Аристотеля Фараби более подробно излагает аристотелевское учение о всеобщем и единичном и говорит о вещах, которые сказываются о каком-нибудь подлежащем, но не находятся ни в одном подлежащем (универсалии субстанции); о вещах, которые сказываются о подлежащем и находятся в подлежащем (универсалии акциденции); о вещах, которые находятся в подлежащем, но не сказываются о подлежащем (единичные акциденции); наконец, о вещах, которые не находятся в подлежащем и не сказываются о подлежащем (единичные субстанции).

Фараби рассматривает вслед за Аристотелем категории как высказывания о сущем, как понятия, которые дают знание о чувственно воспринимаемых вещах. Следовательно, категории, как высшие роды познания, охватывают все чувственно воспринимаемые вещи.

Фараби, однако, не просто заимствует у Аристотеля учение об универсалиях и единичных предметах, но и интерпретирует это учение, причем в своей интерпретации он более последователен, чем Стагирит. Фараби пишет: «Вещь умопостигаема благодаря тому, что познается ее сущность. Единичные же субстанции умопостигаемы благодаря тому, что разумом познаются их универсалии. Понятия же единичных субстанций существуют лишь благодаря

существованию самих этих субстанций. Таким образом, для того чтобы быть умопостигаемыми, единичные субстанции нуждаются в универсалиях субстанций, а универсалии субстанций для того чтобы существовать, нуждаются в единичных субстанциях, так как если бы последние не существовали, то те из универсалий, которые являлись бы душе, оказались бы выдуманными, ложными, а то, что ложно, не существует» [46].

Таким образом, у Фараби четко выражена мысль о том, что как общее постигается через единичное, так и единичное — через общее, что в мышлении человека образуется понятие общего благодаря существованию единичных вещей. В мировоззренческом аспекте важно следующее утверждение Фараби: общее не может существовать без конечных, единичных субстанций. Такова материалистическая позиция Фараби в разбираемом вопросе.

Ирано-арабский перипатетизм — прогрессивное явление в истории всеобщей философии. И все же, хотя перипатетизм на Востоке внес значительный вклад в развитие материализма, представители этой философии, в частности Ибн Сина, не освободились от метафизики неоплатонизма и в конечном счете — от идеологии мусульманской религии. Вместе с тем восточные перипатетики в целом отходили от религиозных догматов. Об этом свидетельствует, например, учение Ибн Сины о вечности мира, о наличии в природе причинной закономерности, его борьба против исламского догмата о божественном предопределении. Разумеется, подобный образ мышления не мог не вызвать гнева у мусульманских идеологов. Именно борьбе с идеями восточного перипатетизма посвятил свой труд «Опровержение философов» крупнейший представитель религиозно-идеалистической философии в исламе — Газали.

Преемственная связь между философией античности и ирано-арабской философией на Востоке проявилась и в усвоении здесь античного неоплатонизма, ставшего источником ирано-арабской неоплатонической философии.

Восприятие философии неоплатонизма на средневековом Ближнем Востоке происходило в более сложных исторических условиях, и ее интерпретация здесь носила часто противоречивый характер. В первой половине XI в. здесь появились сельджукские орды, халифат переживал упадок, обострялись религиозные распри. Все это не могло не отразиться на философии. Стало заметно усиление позиций ортодоксальной теологии, поднявшейся против учения Аристотеля, точнее, против ирано-арабского перипатетизма. Для теоретического обоснования мусульманской догматики стали прибегать к реакционной интерпретации философии античного неоплатонизма. С другой стороны, появился суфизм — учение, генетически связанное с той же неоплатонической философией, но перерастающее в пантеизм. Это был тот передовой суфизм, который выражал свободомыслие эксплуатируемых слоев общества.

Сама философия неоплатонизма дает основание трактовать ее противоречиво. Мы уже говорили о синкретическом характере философии неоплатонизма. Отмечалось, что эта философия сочетала в себе принципы учений Платона и Аристотеля, материализма и идеализма, элементы мистики в познании бога и элементы научного исследования в рассмотрении явлений природы и жизни человека. Отметим, что корни суфизма идут в глубь истории и восходят к идеям буддизма, зороастризма и манихейства, гностицизма и различных христианских сект. Если в суфизме вначале доминировали элементы индоиранского мировоззрения, то позднее на него первостепенное влияние стали оказывать идеи неоплатонизма, учение Плотина и его сирийских последователей. С тех пор как аль-Химси перевел с сирийского на арабский сокращенный текст «Эннеад» Плотина, неоплатоническая мистика, учение об эманации, экстазе и интуиции превратились в достояние реакционного суфизма.

Выше было указано, что преемственность не ограничивается лишь рамками прогрессивных идей. Ведь в обществе, разделенном на антагонистические классы, всегда идет борьба прогрессивных и реакционных идей, и нет ничего странного, если носители реакционных идей обращаются к «мыслительному материалу» прошлых времен, воспринимают идеи, нужные им в борьбе с передовыми слоями общества. Именно этим следует объяснить появление таких представителей реакционного направления в философии, какими были аль-Ашари (ок. 874—935 гг.) и аль-Газали (1059—1111 гг.).

Аль-Ашари и его приверженцы (ашариты) пытались рационалистически обосновать догматы ислама, веру в магию и чудеса. Отрицая вечность мира и объективные

закономерности его развития, отвергая связи между причиной и следствием, они признавали только постоянно действующую во всем божественную волю.

Философию суфизма подхватил Газали, который о суфиях писал следующее: «Я узнал, что их путь в совершенном своем виде включал и теорию и практику. Суть их практики заключалась в том, что до тех пор занимались искоренением страстей души и освобождением себя от ее дурных наклонностей и порочных свойств, пока не добивались таким образом очищения ума от иных мыслей, кроме как о всевышнем аллахе, и украшения его богомыслием» [47]. Суфии — это «люди непосредственного созерцания, люди обнаружения истины» [48], высшего откровения. Речь здесь шла, разумеется, о представителях реакционного суфизма.

Для Газали характерна определенная последовательность в изложении идей. Вначале он пишет книгу «Цели философов», в которой разбирает учение Аристотеля и перипатетиков; затем он составляет «Опровержение философов», в котором подвергаются критике восточные перипатетики Фараби и Ибн Сина; наконец, появляется «Оживление религиозных наук» — труд, где излагаются религиозно-мистические взгляды самого Газали. Таким образом, Газали опровергает философию Аристотеля и ирано-арабских перипатетиков — опровергает, чтобы восстановить философию ислама, обосновать мусульманские догматы идеями неоплатонической философии. Газали, выступая против Аристотеля и арабских перипатетиков, идет от философии античного неоплатонизма вспять, к реакционному суфизму. Такова преемственная связь идей эллинско-эллинистической и ирано-арабской реакционной философии.

Газали пытается опровергнуть тезис перипатетиков «о вечности мира», тезис о том, что мир всегда существовал сам по себе и не имел творца, и приходит к заключению, что «в основу всей физики должно лечь понимание того, что природа подчиняется всевышнему аллаху, что она не самодеятельна, но, напротив, является послушным орудием в руках своего творца. Солнце, луна, звезды, природные тела — все подчиняется повелениям его, и в них нет ничего такого, что действовало бы само собой и само через себя» [49].

Согласно Газали, Вселенная создана богом из ничего

и весь мир, взятый в целом, равно как и единичные предметы, взятые порознь, подчиняются божественному предопределению как в своем существовании, так и в своих изменениях.

В вопросах познания Газали говорит о недостоверности чувственного восприятия, о его неспособности проникнуть в сущность вещей. Газали вслед за скептиками и софистами отрывает чувственное восприятие от рассудочного познания — более того, он противопоставляет одно другому, отрицая достоверность рассудочного постижения явлений на чувственной и опытной основе. Таким образом, Газали отрицает в принципе возможность познания мира материальных вещей. В этом, между прочим, проявляется влияние философии античного скептицизма на идеалистическую философию ирано-арабского мира.

Скептицизм Газали проявляется и в его требовании: в познании не доверять чувственным восприятиям, знать, что одна только мистическая интуиция может привести к познанию небесного и земного мира. Для скептицизма Газали характерно также отрицание причинной связи между явлениями. Газали пишет: «По нашему мнению, связь между тем, что обычно считается причиной, и тем, что считается следствием, не есть необходимая связь; о каждом из них нельзя сказать, что это есть то, а то есть это. В равной мере утверждение и отрицание одного не включает в себя утверждения или отрицания другого, потому существование и несуществование одного не вытекает с необходимостью из существования и несуществования другого... Ибо связь между этими явлениями основана на предопределении всевышнего, вызывающего эти явления в последовательном порядке; но эта связь отнюдь не необходима сама по себе и может быть разорвана: всевышний обладает властью создавать сытость без еды, смерть без обезглавливания, продление жизни — после обезглавливания, и так обстоит дело со всеми прочими связями между явлениями» [50]. Если бог выступает в качестве единственной причины всего существующего и совершающегося в мире, то всемогущий бог может совершать чудеса: создавать сытость без еды, продлевать жизнь после обезглазливания и т. д.

* * *

Завоеванный арабами далекий Пиренейский полуостров начиная с IX в. становится одной из передовых стран мира. В Андалусии растут производительные силы, ширятся экономические связи с западными и восточными странами, развиваются города и городская культура, расцветают торговля и ремесла. Все это обусловливает расцвет арабской культуры на Западе, развитие «арабско-испанской» философии, появление таких крупных мыслителей, как Ибн Баджа (ум. в 1138 г.), Ибн Туфейль (1110—1185 гг.) и Ибн Рошд (1126—1198 гг.). Первый из перечисленных философов знаменит тем, что дал материалистическую интерпретацию философии Аристотеля; второй, находясь под сильным влиянием философии неоплатонизма, создал философский «Роман о Хайе, сыне Якзана»; третий же — Ибн Рошд (Аверроэс) — как бы подытожил всю арабскую философскую культуру и создал учение, ставшее важной вехой в истории всеобщей философии.

Примерно в середине XII в., когда центр арабской культуры и философии переместился с Ближнего Востока на Пиренейский полуостров, философия ведущих деятелей ирано-арабского Востока — аль-Кинди, Фараби и Ибн Сины — становится источником философии арабского Запада; именно восточный перипатетизм лег в основу арабского перипатетизма на Западе. В преемственной связи между Востоком и Западом неоплатонизм играл второстепенную роль. Это объясняется тем, что неоплатонизм ирано-арабского культурного мира не был представлен на арабском Западе самостоятельным направлением. Элементы неоплатонизма были вкраплены в некоторые концепции арабских перипатетиков. Лишь понятия интуиции, экстаза, растворения человека в божественном интеллекте, встречающиеся в восточном перипатетизме, были в какой-то мере восприняты на Западе. Это относится преимущественно к воззрениям Ибн Туфейля.

Ибн Туфейль пишет: «Уподоблением (имеется в виду единение с богом, «существом, необходимо существующим».— *В. Ч.*) достигается чистое созерцание и полное погружение, с одним-единственным устремлением внимания к существу, необходимо сущему. У созерцающего таким образом скрывается, исчезает и пропадает его собственная сущность, как равно и все остальные сущности, много ли их или мало, кроме сущности единого, истинного, необходимо сущего, великого, высочайшего и всемогущего» [51]. Черты неоплатонизма в воззрениях Ибн Туфейля этим не исчерпываются. Он говорит о душе, которая вечно изливается от бога на все существующее [52], говорит о наличии бога «везде и во всем», в частности и в самом человеке. Все это не мешало Ибн Туфейлю критиковать также ашаритов и философию Газали, как это делали Ибн Баджа и в особенности Ибн Рошд.

Скепсис мутазилитов в отношении догматов ислама, философия Аристотеля и ее интерпретация на Востоке, легшая в основу перипатетизма аль-Кинди, Фараби и Ибн Сины, естественнонаучные открытия и вольнодумство великих мыслителей Востока были восприняты и развиты дальше на арабском Западе Ибн Баджей, Ибн Туфейлем и Ибн Рошдом. Из вопросов, преемственно перешедших из философии Аристотеля и античного перипатетизма в философию ирано-арабского перипатетизма, наиболее значительными были вопросы о вечности материи, о видах разума и связанные с ними проблемы материи и формы, возможности и действительности и некоторые другие.

Здесь перипатетизм выступал против догматов мусульманской религии, а также против утверждений мутакаллимов и Газали о сотворенности мира, доказывая, что доводы последних в пользу этого догмата «не достигают степени доказательности» [53], что «в отношении возникновения Вселенной во времени, по мнению тех, кто верит в такое возникновение, предшествующее и последующее представить себе невозможно» [54]. Говоря о преемственности философских идей, важно отметить, что Ибн Рошд в качестве источника своей концепции, утверждающей вечность мира, называет учения Абу Насра Фараби и Ибн Сины. Путь, по которому шли Фараби и Ибн Сина при решении этого вопроса, по словам Ибн Рошда, «не тот, по которому шли древние». Это тот путь, который вслед за древними мудрецами избрали представители арабского перипатетизма на Западе, утверждавшие несотворенность и неуничтожаемость мира. Это была констатация материальности мира. «Невозможно существование вещей,— пишет Ибн Рошд,— множественных и единых по форме, без наличия материи» [55]. Арабские перипатетики считали, что материальный мир в своих единичных проявлениях нахо-

дится в процессе постоянного возникновения и уничтожения, что в природе происходит вечное изменение вещей, которое, однако, не колеблет неизменности природы, взятой в целом.

Итак, преемственное развитие идей перипатетизма привело к тому, что старый тезис — природа необходима благодаря ее творцу — был заменен положением о безначальности и бесконечности природы, о ее самобытности, проистекающей из того обстоятельства, что источник метаморфоз и многообразия материального мира находится в нем самом.

Примерно такую же картину представляет преемственное развитие концепции материи и формы, перешедшей от Аристотеля к перипатетикам арабского Запада. Так, Ибн Баджа пишет: «Всякое тело состоит из формы и материи; ни то, ни другое не есть тело, но как раз благодаря им и существует тело. Материя сама по себе не имеет никакой формы, но она принимает форму. Форма в теле актуально не существует отдельно от материи; равным образом и материя актуально не существует отдельно от формы» [56]. Единство формы и материи в представлении Ибн Баджи выступает как качественная определенность предмета: «Чувственно воспринимаемые качества, стало быть, суть формы, существующие в естественных телах» [57]. Подобным образом понимал вопрос не только Ибн Баджа, но и другие перипатетики этого направления — Ибн Туфейль и Ибн Рошд. Последний утверждал: «Так как очевидно, что материя не может существовать вне формы, и естественные формы, многие или все, не существуют вне материи, ясно, что форма не существует без материи и наоборот» [58]. Материя, согласно Ибн Рошду, сама носит в себе и сама порождает многообразие форм.

Таким образом, Ибн Рошд и остальные перипатетики арабского Запада, восприняв аристотелевское учение о форме и материи, дали ему принципиально новую интерпретацию. В то время как у Аристотеля материя выступает лишь как пассивный субстрат, а форма — как активное начало, которое отрывается от материи и противопоставляется ей, Ибн Рошд и другие мыслители этой школы говорят о первичности материи, о том, что материя сама порождает свои формы и что формы суть не что иное, как проявление материи. В связи с этим воспринятое у Аристотеля учение о возможности и действительности трактуется арабами следующим образом: возможность — это бытие в материальном субстрате, это возможность активности или движения, которые приводят к становлению действительности, нового бытия или формы в том же самом материальном субстрате. Преемственное развитие идей Аристотеля на арабской почве здесь также содержит моменты усвоения и отрицания. В своей интерпретации возможности и действительности арабы отрицали существование потенции форм до материи и независимо от нее — положение, которое приводило к утверждению идеального сущего, бога, или, по Аристотелю, формы форм.

Учение о вечности мира и круг связанных с ним вопросов составляет одну из важнейших сторон перипатетической философии арабского Запада. Другую ее важную сторону составляет учение о разуме, в разработке которого участвовали все представители арабского перипатетизма. Противопоставляя функции, приписывавшиеся разуму ирано-арабскими перипатетиками, с одной стороны, и мусульманскими мистиками — с другой, Ибн Туфейль пишет: «Я не имею здесь в виду под постижением людей умозрения то, что они воспринимают из мира физического, и под постижением людей святости то, что они постигают из мира, находящегося за пределами мира физического, потому что оба эти представления совершенно отличаются друг от друга по самой сути своей и не могут быть смешиваемы друг с другом. Нет, под постижением умозрителей мы разумеем постижение того, что лежит за пределами мира физического, как было у Абу Бекра» [59].

Таким образом, согласно Ибн Туфейлю, имеются два мира, или два объекта познания: мир материальных вещей и потусторонний, метафизический мир. Материалистические тенденции ирано-арабской философии на Западе развиваются в учении Ибн Рошда о материальном и деятельном разуме. Если материальный разум есть индивидуальное качество человека, его способность к мышлению и может быть направлен к постижению конечных вещей, то деятельный разум носит космический характер, выступает как объективная реальность идеального (нематериального); он не умирает со смертью человека, как умирают его материальный разум, ощущения, воображение, а продолжает существовать во всеобщем своем бытии, являясь бессмертным. В процессе познания в человеке действуют как материальный, так и деятельный разум, которые в

единстве отражают мир материальных вещей. Своими корнями это утверждение уходит в философию Аристотеля, согласно которому душа человека не бессмертна, но бессмертен деятельный разум, этот всеобщий интеллект человеческого рода, бессмертен так же, как бессмертно само человечество. Эти аристотелевские мысли были истолкованы античным перипатетиком Александром Афродизийским, на которого часто ссылается Ибн Рошд. У Александра также имеется утверждение о вечности разума и о смертности отдельных душ, которые гибнут вместе с их субстратом — человеком. Все эти мысли были преемственно восприняты Ибн Рошдом.

Философия арабского перипатетизма на Западе имеет двойственный характер. Вопрос о соотношении природы и мышления человека она решает в основном материалистически. Такова материалистическая интерпретация философии Аристотеля. Это одна сторона вопроса. Другая сторона — истолкование мирового разума. Арабские перипатетики, в частности Ибн Рошд, признавая это вечное объективно реальное субстанциальное начало, не признают, подобно деистам, антропоморфного бога, не признают страшного суда, наказания, возмездия и тому подобных атрибутов религиозного миросозерцания.

Если материалистическая интерпретация философии Аристотеля приводит к мысли о том, что «истинное знание есть знание вещи такой, как она есть, что знание, коим мы наделены, всегда есть нечто последующее по отношению к природе существующей вещи; ведь иметь правильное представление о вещи — значит считать ее такой, какая она есть в действительности» [60], то понятно, что поставленные арабскими философами вопросы о процессе познания, о соотношении единичного и всеобщего, о необходимости и причинности должны были быть ими решены в духе материализма. Так, Ибн Баджа утверждает, что «ощущающая сила необходимо должна находиться в материи» [61]. «Цвет,— пишет он же,— есть поверхность, а поверхность необходимо имеет фигуру. Поэтому зрение воспринимает фигуру и длину. По этой же причине оно воспринимает субстанции, служащие субстратами для цвета» [62]. И, наконец, «чувство судит об изменениях и различии в состоянии и положении ощущаемого предмета» [63].

Такой материализм не мог не привести к номинализму. Ибн Рошд, показывая, как Газали уподобляет возможности универсалиям, полагая, что и те и другие одинаково имеют потенциальное существование, поскольку, с точки зрения Газали, универсалии, как и возможности, вообще не существуют вне души, оценивает это как «безобразный и отвратительный софизм». Ибн Рошд свое понимание вопроса излагает так: «Природа универсалии не тождественна с природой тех вещей, универсалией которых она является. Абу Хамид [Газали] своим рассуждением вводит в заблуждение, ибо он утверждает, что природа возможности — это природа универсалии, не говоря при этом о существовании единичных вещей, на которые опирается эта универсалия, то есть общее понятие возможности. Универсалия, однако, не есть предмет знания; напротив, именно через нее познаются вещи, и она потенциально существует в природе познаваемых вещей, в противном случае восприятие единичных вещей в обобщенном виде было бы обманчивым... Поэтому когда ум не воспринимает природу единичного в обобщенном виде, он ошибается и составляет относительно нее ложные суждения. Но если он отрешает природу единичных вещей от материи и делает ее всеобщей, он может судить о них правильно» [64].

Ибн Рошд, таким образом, рассматривает универсалии как обобщенные понятия отдельных сторон единично существующих материальных вещей. Именно эти отдельные стороны чувственно воспринимаемых вещей содержат в себе возможность образования обобщенных понятий, или универсалий. Это — материализм, ибо вещи, материальное бытие предшествуют понятиям, определяя их содержание. Ибн Рошд здесь выступает против идеализма и скептицизма Газали. Принципы Аристотеля и в этом вопросе преемственно переходят к арабским перипатетикам Запада.

Итак, философия ирано-арабского Востока была перенесена на далекий Пиренейский полуостров, где на ее основе была разработана философия арабского Запада. В этом сказалась преемственная связь философии Востока и Запада.

Нам осталось еще проследить линию преемственности в философии, идущую от античного мира, ирано-арабского Востока и арабского Запада к странам Западной Европы.

В период реконкисты, когда началось вытеснение арабов с Пиренейского полуострова «христианами», когда под их ударами наука и философия в мусульманском мире переживали глубокий упадок, уничтожались научные и философские рукописи (в одной только Гренаде «христианами» было сожжено более 80 тыс. книг), страны Запада находились еще на низком уровне развития.

Но отставание Запада кончается. Новые социально-экономические отношения, крестовые походы, географические открытия меняют положение вещей. На Западе создаются необходимые исторические предпосылки для возникновения большой науки и философии, литературы и искусства, а тесные экономические, политические и культурные связи с народами Востока благоприятствуют обогащению Запада их творческой мыслью во всех областях. Позднее под ударами турецких завоевателей народы Ближнего Востока стали сильно отставать в своем развитии и Западу было суждено опередить Восток. Запад создал качественно новую цивилизацию. Центры культуры переместились с Востока на Запад, где восторжествовали и новый способ производства, и новая культура, и философия нового общества. Но источником этой новой культуры, повторяем, явилась культура, созданная народами Востока. Достижения народов Востока стали достоянием Запада.

Восток сохранил и передал Западу, как уже было сказано, важнейшие памятники философии античного мира, и прежде всего сочинения Аристотеля. Но это не все. Ирано-арабский Восток и арабский Запад передали странам Запада свое понимание, свою интерпретацию философии античности. Сочинения арабоязычного мира переводили с арабского на латынь деятели науки еврейской общины Пиренейского полуострова, а позднее Прованса, переводили представители философски образованных кругов стран Запада.

Некоторые труды Аристотеля, в частности его «Органон», появились в латинском переводе еще в середине XII в. Известно, что в начале XIII в. на латинский язык отдельные сочинения Аристотеля переводил Михаил Скот.

К этому же времени сочинения Аристотеля проникли в Оксфорд и Париж. Но Парижский церковный собор 1209 г. запретил их — изучение Аристотеля было опасно. Однако позднее, в 1231 г., снова разрешили читать и комментировать Аристотеля, и это касалось даже его трудов по физике — наиболее крамольных с точки зрения христианской церкви. Дело в том, что церковь, защищая свою систему догматов, искала пути ее философского обоснования, для чего она и обращалась к философии прошлых веков. Генерал ордена доминиканцев Гумберт де Романис говорил: «Изучение философии нужно для защиты веры, потому что язычники именно ею пользуются как оружием для борьбы с верою; затем оно нужно и для понимания Священного писания, так как некоторые места в нем могут быть разъяснены только философией» [65].

Поиски привели к философии Аристотеля, но эта философия — такая, какой она была в действительности,— церкви оказать пользы не могла. Зато ее можно было подвергнуть всевозможным интерпретациям — и в духе материализма, и в духе идеализма, и в направлении утверждения в ней всего прогрессивного, и в направлении увековечения в ней всего мертвого и реакционного. Отсюда понятная фальсификация философии Аристотеля, совершенная христианскими богословами и схоластами, которые, приспосабливая эту философию к запросам церкви, пользовались даже квазисочинениями Аристотеля, такими, как «De causis» Прокла и «Theologia Aristotelis» Плотина.

Но среди интерпретаторов философии Аристотеля были и другие люди — передовые деятели науки и философии, которые материалистически восприняли учение Аристотеля и за это подверглись преследованию со стороны церкви, обвинялись в ереси и даже погибали в борьбе против безраздельно господствовавшей теологии, а в конечном счете — против феодализма и соответственно мира его идей.

На латинский язык были переведены сочинения представителей ирано-арабского и западноарабского перипатетизма, таких материалистов — интерпретаторов Аристотеля, какими являлись на Востоке Ибн Сина и его сподвижники, а на арабском Западе — Ибн Рошд и близкие ему мыслители. Работы аль-Кинди стали достоянием Запада в X и XI вв.; в XII в. в Европе знали уже Фараби и Ибн Сину. В середине XIII в. на латинский язык было переведено множество произведений Ибн Рошда, которые широко распространялись, в частности, во Франции и в Италии.

Получилось так, что Европа на первых порах познакомилась с философией Аристотеля через арабо-иранских перипатетиков. Это вынужден признать даже такой европоцентрист, как Гегель. «Когда среди христиан Запада исчезла наука,— писал он,— звезда Аристотеля взошла в новом блеске среди народов, которые в позднейшее время снова познакомили Запад с его философией»[66]. Действительно, философское наследие Аристотеля — и не только Аристотеля — было сохранено на Востоке. Народы Востока усвоили это наследие и в своей трактовке сами или через испанских евреев передали его на латинском языке западному миру. Это было понятно и современникам отмеченного процесса. Так, Роджер Бэкон писал, что философия Аристотеля пребывала в застое и молчании в большей своей части либо вследствие пропажи экземпляров и их редкости, либо вследствие зависти, либо вследствие войн на Востоке вплоть до времен после Магомета, когда Авиценна, Аверроэс и другие вновь извлекли Аристотелеву философию на ясный свет толкования.

Следует добавить, что это самое материалистическое толкование, какое дали арабоязычные философы учению Аристотеля, стимулировало становление философских воззрений самого Роджера Бэкона, величайшего ума своего времени. Но благотворное влияние философия Востока с ее интерпретацией Аристотеля, разумеется, оказала не только на Бэкона, а вообще на философию многих стран Запада. Восточный перипатетизм дал Западу новую для него философию, сделав очень многое для формирования и развития теоретического мышления вплоть до эпохи Ренессанса.

В то время центр философской мысли Запада переместился с Пиренейского полуострова, из Кордовы, Гренады, Толедо, во Францию, в Шартр, а затем в Париж. Большую роль в развитии философии играли и такие центры западноевропейской культуры, как Оксфорд в Англии, Кёльн в Германии и Падуя в Италии.

Важно отметить, что по ирано-арабской цивилизации примерно с X в. наносились удары как с Востока (нашествие турецких и монгольских полчищ), так и с Запада (войны реконкисты). В конце концов под этими ударами погибли и ирано-арабская культура на Востоке, и культура арабов в Андалусии. Арабская культура, в частности арабская философия, пришла в упадок, но не исчезла

бесследно — она стала достоянием стран Запада. На Востоке натуралистические и рационалистические элементы философии во всевозрастающей мере вытеснялись мистикой и теологией; на Западе же передовая философия арабов не только была освоена, но и обогащена. На основе достижений прошлого возникла качественно новая цивилизация, а вместе с ней и философия нового мира; идеи Авиценны и Аверроэса легли в основу латинского аверроизма, подготовив почву для развития материализма и атеизма эпохи западного Ренессанса.

Во Франции философия арабского перипатетизма вначале пустила корни в Шартре, где еще с конца X в. существовала особая философская школа. Здесь пропагандировались не только материалистические взгляды Ибн Рошда и его единомышленников, но также естественнонаучные достижения ирано-арабского культурного мира.

Следующий этап распространения аверроизма во Франции связан с Парижским университетом, где образовалась школа латинского аверроизма, которую возглавлял Сигер Брабантский и где позднее выдвинулся аверроист Иоанн Жандунский. Латинский аверроизм стал знаменем для прогрессивно мыслящих людей того времени, стал мировоззренческой основой борьбы с феодализмом и миром его идей.

Влияние арабских перипатетиков, прежде всего Ибн Рошда, на латинских аверроистов, таких, как Сигер Брабантский, проявлялось в самых важных вопросах мировоззрения: в вопросе о взаимоотношении бога и природы, а также в вопросе о взаимоотношении природы и мышления человека. Тезис Ибн Рошда о вечности мира был использован Сигером Брабантским, который утверждал реальность материального бытия, отстаивал вечность материи и ее движения, защищал материалистическую теорию познания, отмечая, что представляемый им сенсуалистический материализм «соответствует изложению комментатора (т. е. Ибн Рошда.— *В. Ч.*) и, пожалуй, мнению Аристотеля». Материальный мир, с точки зрения Сигера, существует независимо от бога, независимо от какого-либо мирового разума, существует независимо от нашего сознания, ибо само сознание отражает в себе мир вещей, объективную реальность. Такова материалистическая позиция Сигера Брабантского в вопросе о взаимоотношении бога и природы. Сам Сигер утверждает, что он в своих

философских построениях исходит из философии Аристотеля и его комментатора Ибн Рошда.

Вопрос о материи и форме, поставленный и разработанный Аристотелем, был, как мы показали, материалистически интерпретирован Ибн Рошдом, идеи которого развивал дальше Сигер Брабантский. Ибн Рошд дал Сигеру основание утверждать, что «материя и форма различны как понятие, но не как бытие», что материю и форму следует представлять в единстве. Сигер не признавал существования материи без формы; форма, с его точки зрения, есть качество материи, ее объективное бытие. В противоположность Аристотелю Сигер рассматривал материю как активное начало, которое само творит форму, которое постоянно изменяется благодаря движению и развитию. Отсюда понятно, что для Сигера причина изменения находится не вне, а внутри материи.

Такое же соотношение, как между материей и формой, по Сигеру Брабантскому, существует и между телом и душой. Он пишет: «Должно обратить внимание, что, поскольку формы нужно определять через ее материю, а не через сложную субстанцию, как говорит Фемистий, в теле при определении души мы должны понимать материю одушевленного тела как субстанцию первичной материи, находящуюся в трех измерениях, так что душа является актом тела и она есть акт телесной материи» [67].

Итак, душа есть форма одушевленного тела, она не существует вне или независимо от него, и когда погибает тело, погибает и его свойство — душа. Сигер Брабантский в духе арабского перипатетизма возражает Аристотелю: «Душе, обладающей разумом, пока она существует, надлежит быть деятельностью тела. Следовательно, и по Аристотелю, определяющему душу таким образом, не существует души, способной отделиться от тела. Но сам Аристотель из того определения, что душа есть деятельность тела, делает вывод, что она не есть тело и не существует без тела, ибо и деятельность тела не есть тело» [68]. Так, душа как самостоятельная нематериальная субстанция отвергается. Но если человек и бог существуют с одинаковой необходимостью, если род человеческий существует вечно, не имея ни начала, ни конца, то такими же свойствами должны обладать «интеллигенции», находящиеся в нем. Отсюда Ибн Рошд приходит к выводу, что общечеловеческий интеллект самостоятелен и универсален, что

было отклонением от материализма. Сигер же как материалист был более последователен; у него понятие «интеллигенция», как неотъемлемое свойство материи, связывается с одушевленным телом.

Влияние философии Ибн Рошда на Сигера Брабантского подтверждается также тем, что латинский аверроизм решает вопрос об универсалиях с материалистических позиций. Сигер Брабантский — номиналист. Он рассматривает единичное материальное сущее как основу общих понятий, заключенных в «душе человека», утверждая, что, помимо абстракций, от свойств единичных вещей, образующихся в интеллекте, нет никаких универсалий. Сигер говорит еще о том, что общее в единичных вещах имеет реальное существование, что оно существует объективно и поэтому может отражаться в интеллекте человека. Ссылаясь на «комментатора» (Ибн Рошда), он утверждает, что «всеобщее имеется в потенции и является не чем иным, как природой самой вещи».

Сигер Брабантский изолирует бога от материального бытия, от людских дел. Бог, по Сигеру, непознаваем; познание же самого бога не распространяется дальше уразумения общего и необходимого, поскольку для него непостижимо единичное. Бог не может управлять развитием вещей или жизнью людей; отсюда неизбежно вытекает вывод, что для Сигера Брабантского нет ни загробной жизни, ни потустороннего воздаяния.

Аверроэс и аверроисты, в том числе Сигер Брабантский, единой истине веры, превратившей философию в служанку теологии, противопоставили двоякое понимание истины — истины разума и истины веры. Прикрываясь концепцией «двойственной истины», они защищали независимость философии от теологии, разума от веры, утверждая, что одни и те же положения могут быть истинными для философии и ложными для богословия и наоборот. Это, по существу, означало отказ от догматики церкви, непризнание истинности ее вероучений. Понятно, почему церковь должна была выступить против носителей этих идей.

В 1270 г. епископ Парижа Стефан Темпье по велению папы Иоанна XXI провел расследование деятельности Парижского университета, в результате которого была осуждена философия Сигера Брабантского. Был оформлен запрет на 13 тезисов Сигера, таких, как: мир вечен; ни-

когда не было первого человека; душа, которая есть форма человека, погибает вместе с разрушением человеческого тела; деяния человека не направляются божественным провидением; бог не может дать разрушаемой и смертной вещи бессмертие и нетленность. В 1277 г. тот же Темпье наложил запрет на 219 тезисов Сигера и аверроизма вообще. В конце концов Сигер был осужден инквизицией и умерщвлен в тюрьме, а его сочинение «О разумной душе» было уничтожено.

Философия Сигера Брабантского основывалась на учении Ибн Рошда. Материализм Сигера стал более последовательным, а атеизм более воинствующим.

Влияние философии Востока на Запад не ограничивалось восприятием идей ирано-арабского мира Парижским университетом. Достижения естествознания Востока стали также достоянием Запада, они были восприняты, развиты дальше и подняты на новую, более высокую ступень. В этом деле значительную роль сыграл Оксфордский университет и его выдающийся представитель аверроист-францисканец Роджер Бэкон (1214—1292 гг.).

По Роджеру Бэкону, в науке решающий голос принадлежит не авторам схоластики, а опыту и математике. Он считал невеждами всех тех, кто судил о природе, будучи не сведущим в опытной науке, математике и естествознании. Сам Бэкон был экспериментатором. Он исследовал законы отражения и преломления лучей, занимался изготовлением оптических инструментов, высказал множество идей, предвосхитивших позднейшие открытия. Он в какой-то мере обобщил достижения естествознания своей эпохи. Его философия в своих основных чертах родственна — чтобы не сказать тождественна — идеям ирано-арабского перипатетизма. Роджер Бэкон высоко чтил учения Аристотеля, Авиценны, Аверроэса, использовал идеи других восточных авторов, в частности Фараби.

Роджер Бэкон интересовался тем же кругом вопросов, что и его предшественники, примерно одинаково их ставил и решал. Так, по Бэкону, универсалии существуют только в единичном и никак не зависят от души; реально одно только единичное, которое содержит в себе общее; материя и форма существуют в единстве, причем форма, как качество предмета, определяется материей; деятельный и пассивный разум трактуются так, что деятельный разум оказывается духовной субстанцией, существующей

отдельно от пассивного разума тела, материального субстрата.

Не только эти, но и другие вопросы философии Роджер Бэкон решает в духе арабского перипатетизма. Есть и исключения, например решение проблемы «двойственной истины», поставленной Ибн Рошдом. Бэкон не выступает за двоякую истину, не отделяет науку от веры. Более того, он считает, что теология должна иметь под собой научную основу. Божественное откровение, по его мнению, в свою очередь приводит к научному знанию, и потому теология и философия не только не противоречат, но и дополняют друг друга. И все же Роджер Бэкон свыше десяти лет томился в застенках инквизиции. Ведь он противопоставил себя владыкам мира сего и их идеологии.

Деятельность Роджера Бэкона протекала в Оксфордском и Парижском университетах, где было много последователей учения Ибн Рошда. Однако сфера распространения аверроизма в Европе не ограничивалась только этими двумя университетами. В XIII и отчасти в XIV в. из Франции, из этого центра борьбы философии латинского аверроизма с ортодоксальным перипатетизмом и с апологетами августинианства и теологии церкви, вышли многие деятели этого же направления в Италии и Германии.

Латинский аверроизм особенно укрепился на севере Италии. Он стал популярен в таких городах, как Венеция, Падуя и Болонья. Центр аверроизма из Франции (Шартр и Париж) переместился в Италию, где в XV—XVI вв. усилилось влияние философии Сигера Брабантского, а затем и Иоанна Жандунского через Марсилия Падуанского, автора знаменитого произведения «Защитник мира».

Арабский перипатетизм на Западе распространился так широко, что один из крупнейших приверженцев философии Платона и Плотина того времени, глава Флорентийской академии Марсилио Фичино говорил: «Почти вся вселенная, занятая перипатетиками, разделена на две партии — александрийскую и аверроистскую... Те и другие в корне уничтожают веру», «отрицают промысел божий в людях». Философия аверроистов подготовила также естествознание итальянского Возрождения [69].

Известно отношение Данте к аверроизму, к философии Сигера Брабантского, «толкователя новых дней», которого поэт помещает в раю вместе с великими античными муд-

рецами. Данте восторженно отзывался об аверроисте Сигере Брабантском:

То вечный свет Сигера, что читал
В Соломенном проулке в оны лета
И неугодным правдам поучал [70].

Данте полагает, что философия Аверроэса — это новое слово и что его латинский приверженец Сигер учил в Париже правде.

Одним из важнейших каналов проникновения восточной философии на Запад служила Сицилия. Здесь начиная со второй половины XIII в. смешивались элементы культуры арабов, греков и латинских народов. Двор Фридриха II Гогенштауфена покровительствовал арабскому перипатетизму, философии Ибн Рошда. При дворе Фридриха II нашли себе пристанище «еретики», такие, как Михаил Скот, переводчик сочинений Аристотеля и Аверроэса, арабские и еврейские ученые. Здесь дебатировались вопросы о вечности материального мира, о смертности и бессмертии души, о соотношении философии и теологии. Характерно, что авторство книги о «трех обманщиках» (Моисее, Мухаммеде и Иисусе) приписывалось то Аверроэсу, то Фридриху II.

Именно через Италию Европа познакомилась с подлинным Аристотелем, сочинения которого здесь переводили с греческого оригинала на латинский язык (до этого, как мы помним, европейские читатели имели дело с латинскими текстами Стагирита, опиравшимися на арабские переводы, которые в свою очередь в большинстве случаев были переводами с сирийского). Этими переводами как бы открыли настоящего Аристотеля. В результате возникли два направления: арабский перипатетизм и перипатетизм греческий. Последнее направление примыкало к учению античного перипатетика Александра Афродизийского, «экзегета», толкователя Аристотеля (конец II и начало III в.). В первой половине XVI в. в Падуанском университете началась знаменитая борьба между двумя лагерями приверженцев учения Аристотеля: аверроистами и александристами.

Предмет спора не представлял для философии ничего нового. Спорили по одним и тем же множество раз обсуждавшимся вопросам. Так, был поставлен вопрос о бессмертии индивидуальной души. Обе стороны отрицали ее

бессмертие, но аверроисты утверждали бессмертие всеобщего интеллекта, а александристы, выступая против этого утверждения, занимали более последовательную материалистическую позицию.

Пьетро Помпонацци (1462—1524 гг.), глава александристов, отрицал не только бессмертие души человека, но и возможность существования нематериального духа как такового. Оправдываясь перед церковью, Помпонацци прибегал к теории двойственной истины, развитой Ибн Рошдом. Это давало ему возможность отстаивать самостоятельность науки и философии, отделять их от церковной догматики.

Агостино Нифо, представитель аверроизма, защищал теорию единства и бессмертия универсального разума и с этой позиции критиковал Помпонацци. Примерно такую же позицию занимали другие аверроисты, такие, как Алессандро Акиллини.

Как мы видим, влияние арабского перипатетизма на философскую мысль Италии сыграло значительную роль в становлении материализма и научного естествознания итальянского Ренессанса. Распространение философии Востока в странах Запада — значительная веха в его истории.

Влияние арабского перипатетизма усилилось также в Германии, философы и теологи которой были очень тесно связаны с Францией. Арабский перипатетизм проник в Германию именно через Париж.

Мейстер Эккарт (ум. в 1327 г.), немецкий мистик-пантеист, осужденный церковью, находился в какой-то мере под влиянием арабского перипатетизма. Его приверженность к учению Аверроэса («мир существует от века») отмечается в обвиняющем его как еретика документе, исходящем от папы. «Мир,— писал Эккарт,— существовал всегда. Ведь не было времени, в котором не существовало бы мира или когда мир не существовал бы» [71]. Эккарт смело утверждал, что мир никем не создан: «Все действующее, поскольку оно действует, все создающее, поскольку оно создает, не создано, не сделано, не сотворено, так как не происходит от другого» [72]. Мир имеет причину своего бытия в себе, в своем существовании. У Эккарта произведенное и производящий, познание и познаваемый трактуются как тождественное, единое. В духе Ибн Рошда он утверждает, что «материя и форма представляют собой

два принципа, но они — единое становление и единое бытие, и раз они составляют единое бытие, они перестают быть двумя бытиями» [73]. По убеждению Эккарта, все едино, единое же есть бог, вне бога, т. е. вне бытия, нет ничего. А то, что существует вне бытия, представляет собою ничто и не существует.

Бог, по Эккарту, «присутствует в камне и в куске дерева», он может «излиться всею силою своей в каждого человека, дошедшего до глубины. Излиться всецело — так, чтобы ни в жизни своей, ни в сущности своей, ни в естестве своем, ни даже в самой божественности своей не сохранить ничего для себя» [74]. Все это — пантеизм. Отсюда же вытекает мысль Эккарта о едином и всеобщем интеллекте, суждение о том, что люди одинаковы и, следовательно, равны между собой. Равенство, по Эккарту, есть естественное состояние людей, концепция, которая была обусловлена его пантеистическим мировоззрением.

Можно заключить, что философия Ибн Рошда, не будучи четко выраженным пантеизмом, давала основание для ее интерпретации в духе пантеизма. Именно подобная интерпретация имела место в философии Эккарта. Такова была преемственная связь между философией арабского мира и философией Германии первой половины XIV в. Конечно, тогда здесь трудились другие мыслители, которые в своем творчестве в большей или меньшей степени находились под влиянием философии и культуры народов Востока, но из всех них наиболее значительной являлась фигура Мейстера Эккарта.

Материалистические начала ирано-арабского перипатетизма, материалистическая интерпретация учения Аристотеля составляли суть прогрессивной линии преемственности в философии, шедшей от Востока к Западу. Но на Западе дала себя знать и реакционная интерпретация философии античного и ирано-арабского мира.

Ортодоксальное христианство прежде всего нуждалось в философском обосновании своей догматики. Христианским ортодоксам необходимо было бороться против религии ислама, с которой они постоянно сталкивались во многих странах и при различных обстоятельствах. Необходимо было спорить на темы религии с византийцами, с авторами различных «еретических» толкований религиозных догматов. Наконец, христианским теологам требовалось философски обосновать собственное миросозерцание перед лицом опасности, которую представляло естествознание Востока, овладевшее передовыми умами Запада. Когда возникла необходимость отыскать подходящую философскую концепцию в наследии прошлого, христианские теологи обратились к философии Аристотеля, которая к тому времени благодаря арабам была уже достаточно известна на Западе. Это было не случайно, ибо философия Аристотеля со свойственной ей двойственностью, как было отмечено выше, после определенной переработки могла быть приспособлена к задачам церкви. Именно за это и ухватились схоласты и теологи христианства. Схоласты, однако, не ограничивались философией Аристотеля, они обращались и к философии ирано-арабских перипатетиков, черпая из нее все, что могло помочь обоснованию их собственной философии, и отвергая одновременно как ложные те положения «сарацинской» философии, которые противоречили их взглядам. Ортодоксальная схоластика использовала также философию Платона и неоплатоников, таких, как Плотин, не говоря уже об Августине и псевдо-Дионисии Ареопагите. Обращались и к арабской схоластике, в частности к сочинениям Газали.

Первым ортодоксальным схоластом, который воспользовался учением Аристотеля и арабских перипатетиков для философского обоснования христианской догматики, был английский францисканец Александр Галесский (1170—1245 гг.). Но позже появились более крупные идеологи христианства, создавшие для церкви целые мировоззренческие системы. Среди них Альберт Великий (1193—1280 гг.), доминиканец, прозванный своими современниками за преклонение перед авторитетом Стагирита «обезьяной Аристотеля». Если это относится к содержанию философии Альберта Великого, то форма ее изложения всецело заимствована у Ибн Сины, составившего комментарии и парафразы к сочинениям Аристотеля.

То же самое можно сказать и об ученике Альберта Великого доминиканце Фоме Аквинском (1225—1274 гг.), который также связывал христианское вероучение в том виде, в каком оно толковалось Августином, с философией Аристотеля. Фома Аквинский вслед за Аристотелем говорит о материальном субстрате как о пассивном начале; форма же, с его точки зрения, не только активна, она не только не зависит от материи, но и имеет божественное

происхождение. Проблемы универсалий, бессмертности души и другие трактуются Фомой по Аристотелю. Философия Фомы Аквинского была реакцией на философию Ибн Рошда и латинских аверроистов.

Учение Фомы Аквинского — это вершина схоластической философии; дальше начинается упадок схоластики. Критиком томизма стал францисканец Дунс Скот (1270—1308 гг.). Он признавал реальность материального мира, считал мышление свойством материи, был номиналистом. Идеи Дунса Скота несли в себе зачатки качественно новой философии, которая возникла в недрах схоластики и в борьбе с нею.

На Западе наступали новые времена, развивались производительные силы, совершались географические открытия, расширялся кругозор человека, связи между странами становились более тесными; начинался расцвет науки, основанной на наблюдении, эксперименте и индукции; в философии утверждался номинализм; старому «Органону» противопоставлялся «Новый Органон». Схоластика, пережившая страшный упадок, оказалась ветошью на свалке истории. Хотя, конечно, она имеет определенное значение. Это несомненно. Однако она не подняла философскую науку на более высокую, качественно новую ступень. Будучи отражением реакционного мировоззрения, схоластика осуществляла преемственность реакционных идей и поэтому не могла стать всеобщей прогрессивной философией. Понятно, что она была обречена на гибель.

На Западе погибли также ирано-арабский перипатетизм и латинский аверроизм. Против этого направления боролись представители схоластики, платоники и неоплатоники, а также гуманисты, которые, отвергая культ Аристотеля, выступали против аввероизма [75]. Ирано-арабский перипатетизм и латинский аверроизм в конце концов сошли с исторической арены. Однако в этом факте отразилось такое отрицание, которое означало и сохранение, и движение вперед,— отрицание, приведшее к возникновению качественно новой философии — философии Возрождения, подготовившей почву для становления материализма XVII—XVIII вв.

* * *

Ренессанс присущ многим странам Востока и Запада, но в каждой из них он обладает определенным своеобразием, точно так же, как и сама история любой страны отличается особыми, присущими только ей чертами.

О генезисе Ренессанса можно сказать следующее. На основе развития производительных сил совершается переход общества от натурального хозяйства к товарному производству, от феодального способа производства к капиталистическому, от производства товара для внутреннего потребления к производству его на международный рынок.

Торговые связи и обороты, таким образом, становятся составной частью экономической жизни страны, ее жизненной артерией. Более того, торговля становится важнейшим фактором преобразования экономики страны на новых и более высоких началах.

Торговля «разлагает старые отношения», «наслаждение и пропитание она ставит в бóльшую зависимость от продажи, чем от непосредственного потребления продукта» [76], в результате увеличивает денежное обращение. Так появляется наряду с торговым капиталом денежный капитал.

«Сильные мира сего» — новые владыки из торгово-ростовщической прослойки общества — захватывают земли и имущество крестьян, прибегая к экономическому и насильственному принуждению. В пору зрелого феодализма совершается не только экспроприация средств производства большинства, но и накопление огромных богатств в руках господствующего меньшинства. Однако процесс накопления на этом не останавливается и ведет к новой, еще большей эксплуатации трудовых масс, ибо вновь возникшие крупные производства в деревне и городские мастерские могли расширяться и процветать прежде всего в результате эксплуатации непосредственного производителя. Вследствие всего этого сильно изменился характер производственных отношений.

Что же представляет собою первоначальное накопление как таковое, в чем заключается его сущность?

К. Маркс считает первоначальное накопление капитала «не результатом капиталистического способа производства, а его исходным пунктом» [77] и доказывает, что оно

предшествует буржуазной системе общественных отношений. Иначе говоря, К. Маркс рассматривает первоначальное накопление как «предысторию», или «пролог», капитализма. Сущность этого явления К. Маркс характеризует следующим образом: «Так называемое первоначальное накопление есть не что иное, как исторический процесс отделения производителя от средств производства» [78].

Социально-экономические условия того времени неизбежно вели к обострению классовой борьбы. Об этом свидетельствуют повсеместно вспыхнувшие восстания крестьян и неимущих слоев городского населения.

Представители «революционной оппозиции» нередко выступали против феодальной эксплуатации под флагом религиозной ереси и с оружием в руках. Крестьянское движение в то время — высшая стадия развития классовой борьбы. Стихийное движение социальных низов перерастает в относительно сознательную борьбу, организуется, приобретая известную целеустремленность в пределах исторических возможностей и вырабатывая определенную систему воззрений. И хотя это движение низов имеет религиозную форму, общественное и политическое его значение, а именно направленность против церкви — ведущей силы феодального общества — несомненно революционно.

Таким образом, мы можем сказать, что открытая религиозная ересь, революционная борьба против церкви и феодальной эксплуатации и есть Реформация. По своей форме — это движение за реформу господствующей религии, церкви, ее догматов, а по содержанию — борьба против феодального строя в пору его разложения. Реформация в странах Запада была первой решительной битвой народных масс против феодализма. Однако борьба с церковью и феодализмом в различных странах велась по-разному: в одних из них Реформация представляла собой переплетение социальной и национально-освободительной борьбы, в других — ограничивалась стремлением национальных церквей положить предел имущественным притязаниям папского клира. Однако наиболее значительными формами борьбы с церковью и феодализмом являлись «бюргерская», буржуазно-умеренная, Реформация и еретическая, плебейско-крестьянская, Реформация.

Реформация — продукт эпохи так называемого первоначального накопления капитала. Если буржуазно-умеренная, «бюргерская», Реформация выражала интересы тех слоев общества, которые стремились создать наилучшие возможности для беспрепятственного приумножения своих богатств, накопления капиталов, то еретическая, плебейско-крестьянская, Реформация выражала протест и возмущение эксплуатируемых и угнетенных масс, их стремления и чаяния, их борьбу против существующего общественного строя.

Рассматриваемые явления в экономической и социально-политической жизни феодального общества в пору его разложения, когда в его недрах возникли предпосылки нового, капиталистического способа производства, неизбежно вели к решительному перелому в мировоззренческих основах культуры, подготавливали наступление нового этапа в развитии культуры — Ренессанса. При этом Реформация, как отражение своеобразной по форме и содержанию классовой борьбы периода первоначального накопления капитала с присущей ей системой воззрений, расценивается нами как компонент Ренессанса.

Мир на любой стадии развития следует рассматривать не разрозненно, а в его единстве и целостности, в связях и общениях, во всеобщем движении, с присущими ему противоречивыми и противоборствующими силами. В связях и общениях между частями и ступенями развития мира проблема преемственности во времени и пространстве имеет первостепенное значение. Под этим углом зрения мы исследовали линию преемственности начал культуры в средние века, идущую от Востока (византийско-кавказского, с одной стороны, и ирано-арабского мира — с другой) к Западу. В частности, из нашего изложения следует, что культура Востока стала одним из важнейших источников новой культуры Ренессанса Запада, когда Запад в силу возникших новых социально-экономических отношений оказался подготовленным к вступлению в новый этап истории культуры.

Каждая ступень феодальной формации порождала соответствовавшую ей культуру: господству натурального хозяйства сопутствовала церковно-догматическая идеология; товарному производству и росту городов XII—XIII вв.— бюргерская культура; первоначальному накоплению — культура Ренессанса.

Городская культура, представленная провансальской поэзией, феодально-придворными трубадурами, певцами рыцарской любви, жонглерами и вагантами — этими «бродячими школярами», наиболее тесно связанными с народом, а также приверженцами «семи свободных искусств», Пьером Абеляром и номиналистами в философии — одними в большей мере, другими — в меньшей, вступала в противоречие с церковью, тем самым так или иначе сталкиваясь с феодальным миром. Все эти представители бюргерства являлись провозвестниками будущей, качественно новой культуры — и только, но дальше этого они не пошли и не могли пойти. Ренессанс — решительная битва с феодализмом и миром его идей — был еще впереди.

В то время как городской культуре было присуще выявление противоречий феодальной действительности, для культуры Ренессанса была характерна борьба с этой действительностью, борьба против феодально-клерикального образа мышления.

Ренессанс знаменовал расцвет прогрессивной культуры. Однако не всякий ее расцвет и не всякую культуру, направленную против феодального мира и системы его воззрений, можно назвать Ренессансом. Нельзя сказать, что Ренессанс является буржуазной культурой на заре буржуазного общества, созданной на базе возникшего капиталистического способа производства, ибо этот последний утвердился уже после упадка Ренессанса, иначе говоря, после XVI в., и не в основных охваченных его культурой странах — Италии, Испании, Германии, Франции — и не в городах Средиземноморья, не в Центральной Европе, а на Севере — в Нидерландах и в Англии. Нельзя объяснять Ренессанс, ссылаясь на зачатки капитализма в XIV—XV вв., ибо если эти зачатки появились в городах Италии, то в Испании, Германии и во Франции в тот период не было никаких намеков на капитализм как на складывающуюся систему. Тем не менее раннее и высокое развитие Ренессанса в них — факт исторический. Конец XV в., когда Италия переживала социально-экономический упадок, когда там зачахли первые ячейки капитализма — мануфактурные производства, ознаменовался новой высокой стадией итальянского Ренессанса. В социально-экономической жизни страны зачатки капитализма в ту пору не могли быть определяющими. В Италии того периода продолжала существовать феодальная формация, в недрах

которой возникало первоначальное накопление капитала, вызревали определенные предпосылки для становления капиталистического общества, которое, кстати сказать, так и не утвердилось вплоть до XIX в.

Итак, Ренессанс не сопровождал складывающийся капиталистический способ производства, а предшествовал ему. Более того, когда появился капитализм, эпоха Ренессанса уже отошла в прошлое.

Из всего сказанного вытекает достаточно отчетливое представление о Ренессансе как об определенном этапе в истории культуры, представляющем собой область духовной борьбы передовых слоев общества против господства феодализма и мира его идей в пору, когда в недрах этого общества созревали предпосылки перехода к следующей стадии — капитализму, когда происходили первые решительные битвы, сотрясавшие самые основы феодального общества. В этой борьбе — социальная сущность, историческая значимость Ренессанса.

Отсюда понятно, почему различные социальные группы, выступавшие против феодализма,— в основном трудовой народ города и деревни, бюргерство, торгово-ростовщическая буржуазия — должны были определить главные направления в культуре Ренессанса, различные ее идеологические течения. Была в Ренессансе культура демократической части общества, которую олицетворяли Ф. Рабле, Т. Мюнцер, М. Сервантес, Т. Кампанелла; была культура бюргерства и торгово-ростовщической буржуазии, выразителями которой выступали Н. Макиавелли, П. Ронсар, Эразм Роттердамский, М. Рейхлин; существовало в Ренессансе и аристократическое течение, представленное, например, кружком Маргариты Наваррской и Ульрихом фон Гуттеном в Германии.

Таким образом, культура Ренессанса, хотя и была неоднородной, имела различные направления и системы воззрений, по своей общей устремленности выступала единой в борьбе с церковью и феодализмом. Важнейшую роль в создании культуры Ренессанса играли народные массы, так как они являлись первыми борцами против феодализма.

Многие творцы и носители культуры Ренессанса вышли из светской и духовной среды феодального мира. Духовная среда, которая была в какой-то мере прямо или косвенно вовлечена в круговорот новых экономических

отношений или находилась под влиянием новых социально-политических условий, противостояла традициям феодального общества. В идеологии класса феодалов совершился известный перелом. Отдельные его представители независимо от того, осознавали они это или нет, в известной мере откликались на запросы нового времени. Так в рамках феодальной культуры наряду со старой, консервативной, традиционно-церковной, идеологией с ее исключительно религиозными формами проявления возникло светское направление, олицетворявшее новую прогрессивную культуру.

Суть дела не в том, что между этими двумя направлениями феодальной культуры были противоречия (это вполне понятно), а в том, что само прогрессивное светское направление феодальной культуры выражалось противоречиво. Обусловленное интересами земного, посюстороннего мира, связанное с целями дальнейшего обогащения восходящих торгово-ростовщических слоев общества, это светское направление, с одной стороны, не могло не вести к воспроизведению в мышлении реальной действительности, к ощущению чувственно-объективного мира, к стремлению мыслить самостоятельно, независимо от религии, от системы церковной догматики; с другой же стороны, это направление пребывало в рамках христианской теологии с ее могучей традицией, будучи тесно переплетено с религиозным мироощущением. В этом сущность противоречия прогрессивного направления феодальной культуры — противоречия, в котором совмещалось, казалось бы, несовместимое — новое, еще недостаточно определившееся, и старое, еще не умершее.

Разумеется, эти направления культуры Ренессанса имели нечто общее в борьбе со старым миром, с церковью. И так как прогрессивное направление в феодальной культуре содержало в себе начала идеологии Ренессанса, по существу, отрицая исключительность религиозного мышления, отстаивая (правда, не совсем явно и открыто) самостоятельность и независимость его, то оно сближалось с демократическим направлением культуры Ренессанса. Это, конечно, не исключало борьбы между двумя этими направлениями в единой культуре Ренессанса. Носители идей Ренессанса из эксплуататорского лагеря всегда оставались чуждыми народу, проявляя по отношению к нему

высокомерие и презрение. Вспомним, например, отношение «гуманистов» к восстанию «чомпи» во Флоренции или же представителей умеренно-бюргерской Реформации к вооруженному выступлению крестьян в Германии.

Ренессанс, в каждой стране выражая общие, присущие ему в целом черты, содержит также признаки частные, специфические, свойственные именно данной стране. Так, если определяющим моментом Ренессанса в Германии была Реформация, то для итальянского Возрождения последняя была далеко не существенным компонентом. С другой стороны, в итальянском Возрождении ведущую роль играла не столько демократическая культура, сколько культура образованной среды, выражавшая умонастроение эксплуататорских слоев общества; во Франции же Ренессанс в какой-то мере принял дворянско-аристократический характер, имея своим центром королевский двор — кружок Маргариты Наваррской. В культуре французского Ренессанса слабее было влияние буржуазной идеологии и достаточно сильно проявлялись настроения и мироощущение социальных низов, примером чему может служить творчество Франсуа Рабле. Такое же различие в формах проявления культуры Ренессанса существовало и в других странах.

Общим для всех его направлений признаком было признание в человеке его земной сущности, его индивидуальности. Ренессанс — это возрождение многих черт духовного мира античности, но не всех и даже не основных — возродилось прежде всего осознание полноправия чувственного мира. Если для церкви человек есть существо, слепо осуществляющее предначертания бога, «преходящий путник на земле», а земля — «юдоль плача и страдания», то в восприятии Ренессанса человек — это существо, наделенное автономной волей и разумом, живущий земными радостями и страданиями. Если все формы общественного сознания средневековья, подчиненные и приспособленные к религии, утверждали незыблемость господствующего религиозного мироощущения, церковной догматики, а мысль строилась исключительно на предначертании Священного писания по категорическому императиву «согласуй свои мысли с авторитетом», то Ренессанс, наоборот, боролся за раскрепощение разума, за право индивида мыслить.

Все это выражало новые отношения между человеком и обществом. Отныне индивид оказывался в центре общественного внимания; он был способен противостоять враждебному окружению, выступать возмущенным и протестующим, бороться с социальным неравенством, с земными и небесными владыками. Именно в этом специфика философии Ренессанса как отражения преемственного развития гуманистического начала в отношениях между людьми и в их сознании.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы хотели отметить всеобщность социальной истории и истории культуры народов мира, существование преемственности в социально-экономическом и культурном развитии каждой страны в отдельности и наличие различных по своей интенсивности преемственных связей между отдельными странами на всех этапах развития человечества. Мы хотели бы подчеркнуть также, что именно через эту преемственность и различные преемственные связи совершается исторический прогресс.

Выше мы попытались проследить преемственность в социальной истории и истории культуры античного рабовладельческого мира, развивавшуюся в рамках эллинского, эллинистического и римского общества, в социальной истории и истории культуры средневекового феодального общества в рамках кавказско-византийского и ирано-арабского мира, а также в странах феодального Запада. При рассмотрении каждого из этих этапов прогресса всеобщей истории и истории культуры перед нами развертывается картина жизни единого мира, характеризующегося определенным способом производства, определенными общественными отношениями, международными контактами в различных областях человеческой деятельности, своими формами классовых противоречий и классовой борьбы, достижениями в сфере материальной и духовной культуры, исканиями, чаяниями и мечтами.

Эллада, эллинистический мир, Рим имеют между собой много общего, но каждый из них отличается особенностями и специфическими чертами; то же самое можно сказать о мире византийском, ирано-арабском и западном. Развитие культуры каждой отдельной страны отразилось в единой общечеловеческой культуре. Эта культура многообразна, часто противоречива и не отрицает самобытность, оригинальность духовного творчества отдельных народов, она всегда остается всеобщей культурой, была и продолжает быть достоянием всего человечества.

Говоря о преемственности в развитии общечеловеческой цивилизации, мы не утверждали ни исключительности Востока, ни исключительности Запада. Напротив, мы подчеркивали, что линия преемственности вела временами от Запада к Востоку, временами от Востока к Западу, что именно на основе такой преемственности совершался прогресс человечества, его культуры.

Академик Н. И. Конрад, говоря о «действии в историческом процессе гуманистического начала как «вечного спутника» человечества на его историческом пути» [1], отмечает, что «идея гуманизма» «всегда была высшим критерием настоящего человеческого прогресса» [2], что «идея гуманизма» — важнейший компонент понятия «прогресс». Не может быть прогресса без восхождения по ступеням утверждения власти человека над природой, его власти над системой отношений человека к человеку и власти человека над самим собой. Все эти компоненты, взятые вместе, могут дать нам понятие о прогрессе.

Именно под этим углом зрения мы все время и рассматривали этапы развития социальной истории и истории культуры.

История природы не отделима от истории человека. Во взаимоотношениях природы и человека можно проследить историю природы в истории человека и историю человека в истории природы. Однако человек смотрит на окружающую его природу со своей, человеческой точки зрения; природа добра или зла не сама по себе, а в человеческих оценках. Человек совершенствуется — значит, он совершенствует себя и природу. Однако человек не только совершенствуется. В нем могут возобладать звериные инстинкты. В последнем случае он становится более хищным, чем самое хищное животное, таким, какими являются кровавые деспоты и зачинщики войны.

Человек, дабы утвердить свою власть над силами природы, обуздать ее стихии, должен выработать материалистический взгляд на естественные явления, познать природу такой, какая она есть, познать ее сущность, метаморфозы, закономерности ее движения, понять, что материальный мир существует реально и отражается в мышлении человека, познается им. Именно на этом пути осуществляется прогресс в философии, осуществляется восхождение по ступеням утверждения власти человека над природой.

Материалистическая система воззрений Демокрита была более прогрессивна, чем материализм в странах Древнего Востока. Материализм эпохи эллинизма, представленный Эпикуром, был более прогрессивен, чем материализм Эллады. То же самое можно сказать о материализме Рима (Лукреций) и материализме эллинистического Востока. Все эти этапы развития материализма знаменовали собою последовательные ступени познания тайн мироздания и в конечном счете утверждали власть человека над силами природы.

Материализм стран ирано-арабской цивилизации, в первую очередь материализм Ибн Сины и Ибн Рошда, основывался на материалистическом истолковании философии Аристотеля, которое в свою очередь опиралось на материалистическую интерпретацию действительности и материалистическое обобщение естественнонаучных данных того периода. Ирано-арабский материализм, как бы ни был непоследователен, вел к раскрытию сущности природы, законов и форм движения материи. В развитии преемственных связей между Востоком и Западом материализм ирано-арабских стран сыграл значительную роль; речь идет о передаче западным странам как философского наследия античного мира, так и достижений естественнонаучной и философской мысли народов Востока. Философия Сигера Брабантского и его школы, латинский аверроизм, во многих странах Запада номинализм составили новый этап в истории материализма. Именно на этом этапе развития материализма влияние Востока привело западную философию к утверждению тех идей, которые послужили духовной подготовкой к грядущим боям с феодализмом и его идеологией, расчистив путь для западной Реформации.

Пантеизм в философии от псевдо-Дионисия Ареопагита до Николая Кузанского и Джордано Бруно был явлением прогрессивным: с одной стороны, утверждая тождество бога и природы, пантеисты отрицали производность природы, отвергали креационистское учение теологов и схоластиков; с другой стороны, отрицая антропоморфного бога и конечность природы, они устами Бруно провозглашали принцип пространственной бесконечности миров.

Борьба материализма против религии и идеализма также была прогрессивной на протяжении всей истории философии. Вспомним, как Аристотель выступал против

Платона, как Эпикур и Лукреций утверждали в борьбе принципы атеизма, как Ибн Сина боролся против мутакаллимов-ашаритов, как Ибн Рошд отстаивал материализм в полемике с Газали, как аверроисты расшатывали основы теологии и схоластики. Разумеется, преемственность в истории материализма вела к прогрессу не всегда прямолинейно. В трактовке вопроса об отношении между богом и природой, природой и человеческим мышлением, человеком и его социальной средой в различные времена бывали бóльшие или меньшие отклонения от пути, ведущего к научной истине.

Преемственность ведет к прогрессу. Это относится и к сфере утверждения власти человеческой над системой отношений человека к человеку. Человек вначале был рабом природы; в классовом обществе он стал рабом созданных им же социальных отношений. Его раскрепощение совершается в ходе поступательного развития этих отношений в процессе перехода от рабовладельческого строя к феодализму и от этого последнего — к обществу, где работник свободно продает свою единственную собственность — рабочую силу, к обществу, после которого только наступает «царство свободы», царство господства человека над системой отношений человека к человеку и торжества человечности, наступает «золотой век».

Во всех странах представление о «золотом веке» возникало на основе неудовлетворенности существующим положением вещей. Отсюда и альтернатива: либо идеализация прошлого и упования на возврат к вымышленному «золотому веку», либо стремление изменить мир к лучшему, творить «золотой век». С одной стороны, утверждали, что «золотой век» прошлого — это миф о потерянном рае, где «не было ни страха, ни ужаса, у человека не было соперника» (вавилонская поэма о золотом веке), «была лучшая эпоха человеческого рода» (Гесиод), где было «все в изобилии», «источники нектара били, а из древесных стволов сочились медовые капли» (Овидий); утверждали, что «золотой век» — это такое прошлое общества, в котором «более сильный еще не налагал свою руку на более слабого» и «люди сообща пользовались благами природы» (Сенека). С другой стороны, прогрессивно мыслящие деятели считали, что в прошлом всего этого ни в одной стране, конечно, не было. «„Золотой век“, который слепое предание относило до сих пор к прошлому, находится впереди нас» (Сен-

Симон). Это мифическое общество прошедшего «золотого века» может стать реальностью только в грядущие времена. Отсюда понятно, почему мы должны отвергнуть представление о «золотом веке», характерное для античности или средних веков, и в то же время утвердить для будущих времен тот «золотой век», о котором мечтали и за приближение которого столетиями боролись лучшие люди на земле.

Общественная жизнь выдвигала вопросы, требовавшие решения. Возникали новые идеи, передававшиеся от поколения к поколению на протяжении всей истории цивилизации. Так, фундаментальная идея стоицизма, а именно идея равенства людей, была воспринята ранним христианством. Но и после того, как переродилось христианство, после того как оно стало идеологией правящих классов феодального общества, а равенство превратилось в равенство людей только перед богом, идея земного равенства не погибла. В эпоху средневековья она стала знаменем широких народных масс, «революционной оппозиции», боровшейся с феодализмом, с миром его идей, и прежде всего с христианской ортодоксией, этим наиболее общим синтезом и наиболее общей санкцией существующего феодального строя.

Можно указать также на мировоззренческие основы Ренессанса, на его призыв «открыть» человека, на антропоцентризм представителей передовых слоев общества, направленный против феодальных порядков и теологии и отражавший условия, когда в недрах тогдашнего общества, как выше было сказано, созревали материальные предпосылки для перехода к капитализму, когда происходили первые решительные битвы, потрясавшие самые основы феодального строя. Если говорить об истоках идей Ренессанса на Западе, то следует указать, что Ренессанс, как таковой, есть в известной мере возрождение старых идей — идей, преемственно воспринятых из наследия античного мира. Однако западный Ренессанс, который воспринимал идеи античности не только непосредственно, но и через восточных мыслителей, усваивал не только нужные ему античные идеи, но также пригодные ему идеи самих восточных мыслителей.

Все прогрессивное, что было создано на Востоке, в странах кавказско-византийской и ирано-арабской цивилизаций, оказалось достоянием Запада. Благодаря тому,

что Запад достиг более высокой ступени исторического развития, добившись нового подъема уровня социально-экономической и культурной жизни, он смог направить развитие восточного наследия, его «мыслительного материала» по новому руслу. Западный Ренессанс есть продолжение Ренессанса Востока на новом, высшем уровне. В этом и сказывается преемственность в развитии прогрессивных идей, направленных на раскрепощение человека. Выдвинутый Ренессансом тезис «Любите меня, ибо я человек», означал призыв к восхождению на новую ступень утверждения начал человечности в человеке и в отношениях человека к человеку.

Компонент же прогресса, заключающийся в утверждении власти человека над самим собой, означает изменение самого человека. Человек совершенствуется, очищается от вековых наслоений, противоречащих человечности, по мере изменения и развития окружающей его естественной и социальной среды. Особенно благотворно влияют на этот процесс те повороты в жизни человека, которые обусловливаются социальной революцией, приводящей к изменениям в способах производства. Именно в ходе таких радикальных изменений в жизни человека разум его раскрепощается, он и глубже и шире познает мир, познает познающего — самого себя, познает, чтобы действовать, действует, чтобы познавать.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

1 *Эсхил.* Трагедии. М., 1971, с. 188—189.
2 *Лукреций.* О природе вещей, V, 1283—1286.
3 Там же, 1260—1266.
4 Там же, 1445—1450.
5 *Катон, Варрон, Колумелла, Плиний.* О сельском хозяйстве. М., 1957, с. 125.
6 Екклесиаст, I, 9—11.
7 Творения блаженного Августина. Киев, 1882, т. 4, с. 258.
8 Там же, с. 274.
9 Там же, т. 3, с. 232.
10 См.: *Драпер Дж.* История умственного развития Европы. Киев; СПб., 1875, с. 406—407.
11 *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940, с. 460.
12 Там же, с. 77.
13 *Кондорсэ Ж.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936, с. 27.
14 Там же, с. 14.
15 Там же, с. 43—44.
16 Там же, с. 54.
17 Там же, с. 113.
18 Там же, с. 127.
19 *Гердер И. Г.* Избр. соч. М., 1959, с. 231.
20 Там же, с. 233.
21 Там же, с. 270.
22 Там же, с. 119.
23 Там же, с. 249.
24 Там же.
25 *Вико Дж.* Указ. соч., с. 496.
26 Там же, с. 25, 496.
27 Там же.
28 Там же, с. 439.
29 Там же, с. 443.
30 *Кондорсэ Ж.* Указ. соч., с. 7.
31 Там же, с. 227—228.
32 *Сен-Симон А.* Избр. соч. М., 1948, т. 1, с. 191.
33 Сен-Симон воспринял ньютоновское учение о всемирном тяготении и считал возможным объяснение на основе этой теории не только естественных, но и социальных процессов.
34 *Сен-Симон А.* Избр. соч., т. 2, с. 5.
35 Там же, т. 1, с. 117.
36 Там же, т. 2, с. 299.
37 *Гегель.* Соч. М., 1935, т. 8, с. 51—52.
38 Там же, с. 19.
39 Там же, с. 99.
40 Там же, с. 324.
41 Там же, с. 339.
42 См.: *Винклер Г.* Вавилонская культура. М., 1913.
43 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 27, с. 402.
44 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 311.
45 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 9, с. 132.

Часть первая

Преемственность в философии античного рабовладельческого общества

[1] См.: *Платон.* Соч. СПб., 1863, ч. 3, с. 513—514.

[2] См.: Das Weltbild der Iranier. München, 1933, S. 166—167.

[3] Битва при Каррах в 53 г. до н. э., где сложил голову римский триумвир Марк Красс, «была со времен Ахеменидов первой победой, одержанной Востоком над Западом» (*Моммзен Т.* История Рима. М., 1938, т. 3, с. 285). Празднование этой победы происходило в столице Армении Арташате, где артист Ясон показывал публике отрубленную голову Красса и декламировал стихи Еврипида из «Вакханок»: «Только что срезанный плющ — нашей охоты добычу счастливую — с гор несем мы в чертог» (*Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: Марк Красс, XXXIII). Моммзен скорбит: «Глубокий смысл заключается в том, что для празднования этой победы лучшее произведение западного мира — греческая трагедия — в этом страшном фарсе сама над собой издевалась устами своих павших представителей» (*Моммзен Т.* Указ. соч., т. 3, с. 285). Борьбу между Востоком и Западом Моммзен понимает явно неправильно. Вопиющая неправда — изображать Запад (Рим и Грецию) как единый лагерь. Весь эллинистический мир боролся против захватчиков-римлян; против Рима боролась не только Персия Аршакидов — филэллинов, против него боролись и коренные страны эллинизма — Греция, Пергам, Понт, Египет, Сирия, Армения и др. Именно Восток являлся носителем и защитником эллинской и эллинистической культуры. Рим же постиг эту культуру значительно позднее благодаря Востоку и под его влиянием. Вопреки утверждению Моммзена, Греция была в лагере не Рима, а его противников, и Ясон Еврипида в эллинистическом Арташате высмеивал не Грецию, а захватчиков-римлян.

[4] Примером может служить знаменитая трехтомная работа И. Г. Дройзена «История эллинизма» (М., 1893).

[5] Когда Ф. Баумгартен, Ф. Поланд и Р. Вагнер пишут, что «эллинизм — греческий мир после Александра Великого» (см.: Эллинистическо-римская культура. СПб., 1914, с. 3), то этим они извращают историческую правду. Они не учитывают синкретической сущности культуры эллинизма, не учитывают того, что греческий мир — важнейший, но не единственный элемент единой и всеобщей культуры эллинизма.

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 30, с. 126.

[7] Известно, что Зенону было предложено принять афинское гражданство, однако он решил не отказываться от родного города Кития.

[8] См.: *Лукиан.* Собр. соч. М., 1935, т. 2, с. 377.

[9] *Боннар А.* Греческая цивилизация. М., 1962, т. 3, с. 216.

[10] Там же, с. 217.

[11] Плутарх донес до нас слова Зенона о том, что люди не должны жить раздельно по областям и городам, а жить согражданами и собратьями, с одинаковым для всех порядком жизни, подобно стаду, пасущемуся на общем пастбище, что всех людей должны считать гражданами одного государства.

[12] *Эпикур.* Письмо к Менекею.— В кн.: Лукреций. О природе вещей. М., 1947, кн. II, с. 589.

[13] *Эпикур.* Отрывки из неизвестных источников о мудрости и Мудреце.— Там же, с. 641.

[14] *Эпикур.* Письмо к Менекею, с. 595—597.

[15] Там же, с. 593—595.

[16] Там же, с. 595.

[17] Там же, с. 597.

[18] *Эпикур.* Главные мысли, XIV.— Там же, с. 603.

[19] Отрывки из Эпикура.— Там же, с. 621.

[20] *Эпикур.* Главные мысли, XXXIV, с. 609.

[21] Там же, XXXIX, с. 660—661.

[22] Там же, XI, с. 603.

[23] *Эпикур.* Письмо к Менекею, с. 599.

[24] Там же, с. 591.

[25] Там же, с. 593.

[26] Античный скептицизм имеет свои периоды развития: он зарождается в Элладе и продолжает развиваться на востоке — в Александрии. Основателями этого философского направления были Пиррон из Элиды (ок. 365—275 гг. до н. э.) и его ближайший ученик Тимон из Флиунта (320—230 гг. до н. э.). Следующим периодом истории скептицизма нужно считать скептицизм средней и новой Академии в лице Аркесилая (315—241 гг. до н. э.) и Карнеада из Кирены (214—129 гг. до н. э.). Наконец, третий период представлен последователями пирроновского скептицизма в Александрии. Мы имеем в виду Энесидема из Кносса на острове Крит (I в.), затем его знаменитых учеников — Секста Эмпирика и Агриппу. Следует отметить, что большая часть литературы скептиков принадлежит представителям восточного скептицизма, так называемым младшим скептикам, в особенности Энесидему и Сексту Эмпирику.

[27] *Аристотель.* Метафизика, I, 6; 987а.

[28] См.: «Περί κδμου» и «Περί ἀρετῶν καὶ κακιῶν» псевдо-Аристотеля.

[29] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 129.

[30] *Тацит Корнелий.* Анналы, 3, 54.

[31] Против римской католической школы искусствоведения, утверждавшей, что Рим положил начало образованию и раннему расцвету христианского искусства и что христианское искусство на Востоке — в Сирии, Египте и Византии — являлось провинциальной разновидностью римского творчества, выступили у нас Н. Кондаков и Д. Айналов. Д. Айналов писал: «С востока приходят в Рим и христианство, и первые образы христианского искусства... придется указывать на перенос композиций александрийского, сирийского и палестинского происхождения в древнехристианское искусство Рима. Римские катакомбы должны быть рассматриваемы как памятники, сохранившие в наиболее полном и цельном виде полученные с Востока образы христианского искусства» (*Айналов Д.* Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900, с. 4—5).

На Западе против этой школы выступил с нашумевшей в свое время книгой «Восток или Рим» И. Стржиговский, который, исходя из анализа обширного материала, заявил: «Нет оснований говорить о господстве римского искусства и понимать под ним такое

искусство, которое образовалось в Риме и распространилось затем на Восток, вытеснило старую эллинистическую художественную практику и, таким образом, само послужило общей широкой основой для образования христианского искусства. Когда мы говорим о римском искусстве, то понимаем под ним не что иное, как последнюю фазу эллинистического искусства, для которой Рим служил лишь одним из многих центров и, как таковой, был отличен известной индивидуальностью (сильно выраженный реализм портретов, схематизация драпировок). Для христианского искусства между тем уже в первые три столетия исходный пункт представляли древние восточные города эллинистического круга, и преимущественно перед другими Александрия, Антиохия и Эфес, но не Рим или же из Рима вышедшее искусство» (*Strzygowski J.* Orient oder Rom. Leipzig, 1901, S. 8).

32 *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию, LXV, 24.
33 Там же, XLII, 8, 9.
34 Там же, XLVII, 10; XLIV, 4.
35 Там же, V, 11; II, 6.
36 Там же, XVIII, 13.
37 Там же, LI, 9.
38 Там же, CXXIII, 14.
39 Там же, LIV, 7.
40 Там же, LIV, 4; XXX, 4.
41 Там же, XXXVI, 10.
42 *Эпиктет.* Рассуждения. СПб., 1891, с. 43.
43 Афоризмы Эпиктета. СПб., 1891, с. 8.
44 *Аврелий Марк.* Наедине с собой. М., 1914, с. 41.
45 Там же, с. 34.
46 Там же, с. 23.
47 Там же.
48 *Лукреций.* О природе вещей, I, 29—30, 40—44.
49 Там же, III, 1—13.
50 Там же, I, 931—934.
51 Там же, IV, 1133—1134.
52 Там же, II, 16—19.
53 Там же, VI, 54—55.
54 Там же, I, 150.
55 Там же, 191.
56 Там же, 237.
57 Там же, 216.
58 Там же, 263—264.
59 Там же, II, 75—79.
60 Там же, 217—220.
61 Там же, III, 35—40.
62 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 127.
63 *Лукреций.* Указ. соч., III, 830—831.
64 Там же, 919—922.
65 Там же, II, 1171—1174.
66 Будучи энциклопедически образованным мыслителем, Варрон пытался охватить и систематизировать все области человеческого знания, и именно ему следует приписать создание системы «семи свободных искусств» (грамматика, диалектика, риторика, геометрия, арифметика, астрономия и музыка), легшей в основу средневекового образования.
67 Малх Порфирий Тирянин из Сирии был учеником Плотина; знаменит своими комментариями к «Органону» Аристотеля (см. русский перевод А. Кубицкого: Введение к категориям финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина. М., 1939). Эти комментарии, сыгравшие важную роль в истории логики Востока и Запада, вызывали споры вокруг категорий логики на протяжении всего средневековья. К «Введению» Порфирия, в свою очередь, были составлены в средние века многочисленные комментарии на греческом, армянском, арабском и латинском языках.
68 Боэция Аниция Манлия Торквата Северина утешение философское. СПб., 1794, с. 45.
69 Там же, с. 98.

Часть вторая

Преемственность в философии средневекового феодального общества

1 *Мечников Л. И.* Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924, с. 50.
2 См.: *Чалоян В. К.* Армянский Ренессанс. М., 1963, с. 157.

Преемственность в философии византийского Востока

1 Дж. Боккаччо посетил в Монте Кассино библиотеку, которая располагалась в заброшенном и незапертом помещении. Начав разворачивать рукописные свитки, он обнаружил всевозможные повреждения. На вопрос огорченного поэта, почему эти чудесные сокровища подвергаются столь позорному обращению, монахи ответили, что вырезанный из рукописи пергамент употребляется на псалтыри и молитвенники, продаваемые женщинам и детям. И это происходило в Монте Кассино, крупном культурном центре!
2 См. *Kraus F. K.* Geschichte der christlichen Kunst. Freiburg, 1896.
3 См.: *Strzygowski J.* Op. cit.
4 Наиболее близким к истине нам кажется утверждение Ш. И. Нуцубидзе о том, что автор ареопагитских книг — церковный деятель Петр Ивер из Майума в Сирии (см.: Тайна псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1941). К тому же выводу пришел и бельгийский ученый Э. Хонигман (см.: *Honigman E.* Pierre l'Iberien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Bruxelles, 1952).
5 Святой Дионисий Ареопагит о небесной иерархии. М., 1898, с. 24.
6 Там же, с. 4.
7 Там же, с. 46.
8 Там же, с. 47.
9 См.: Послание римлянам, II, 36.
10 Святой Дионисий Ареопагит о небесной иерархии, с. 3.
11 Там же, с. 18.
12 Там же, с. 12.
13 На Западе церковь в лице папы Льва IX в. 1050 г., а затем Гонория III в 1225 г. осуждала основную книгу Эриугены «De divisione naturae».
14 *Николай Кузанский.* Избр. философ. соч. М., 1937, с. 8.
15 Там же, с. 9.
16 *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914, с. 162.
17 *Марр Н. Я.* Иоанн Петриций. СПб., 1909, с. 48.
18 *Матвей Эдесский.* Хроника. Вагаршапат, 1898, с. 183 (на арм. яз.).
19 *Давид Непобедимый.* Определения философии. Ереван, 1960, гл. XVI; Davidis Prolegomena et in Porphyrii, Isagogen, commentarium. Berolini, MCMIV, p. 54—57. О влиянии философии Давида Непобедимого на византийскую философию, в частности на философию Иоанна Дамаскина, сказано в работе А. В. Сагадеева «Новые публикации трактатов аль-Кинди»: «Определения философии Давида Непобедимого почти дословно и в том же порядке повторяются Иоанном Дамаскином в его „Книге о философии, логике и науке калама“ (гл. 50— „О том, что определений философии шесть“)» см. рукопись № 656 рукописного отдела ЛОИНа АН СССР, л. 40 (Народы Азии и Африки, 1963, № 1, с. 171).
20 *Давид Непобедимый.* Указ. соч., гл. XVI.

[21] Цит. по кн.: *Безобразов В.* Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. М., 1890, с. 125—126.

[22] Там же.

[23] См.: *Давид Непобедимый.* Указ. соч., гл. V, XI, XII, XVIII.

[24] Академик Б. М. Кедров пишет: «Труд Давида Непобедимого свидетельствует о том, что уже в период раннего средневековья философская мысль в странах Ближнего Востока дала исключительно важные плоды, осуществляя своеобразный контакт идей, выдвинутых ранее античными мыслителями, и позднейших идей, связанных с развитием человеческого общества, в рамках сначала феодального, а затем капиталистического строя. В Армении времен Давида Непобедимого этот контакт имел двоякий характер: он выступал одновременно и как связь различных культур во времени (между культурой эпохи античности и культурами арабского средневековья и особенно эпохи Возрождения), и как их связь в пространстве (между культурами стран Востока и Запада). Армения VI в. оказалась как бы на пересечении двух линий связи и преемственности человеческих культур различных исторических эпох — древности и нового времени — и вместе с тем различных частей света — Востока и Запада. Соответственно этому взгляды оказались как бы связующим звеном между идеями греческих философов и позднейшими трудами мыслителей стран Ближнего Востока и Средней Азии, а затем и стран Запада» (*Кедров Б. М.* Классификация наук. М., 1961, т. 1, с. 52).

[25] *Порфирий.* Введение в категории Аристотеля, 1-а.— В кн.: Аристотель. Категории. М., 1939, с. 53.

[26] Там же.

[27] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig, 1927, Bd 2, S. 263, fl. Вопросом о влиянии логики Востока на Запад и о распространении здесь «Синопсиса» Михаила Пселла под названием «Summulae» Петра Испанского вслед за Прантлем на Западе занимался Ж.-Ф. Тюро, который выступал против Прантля и пытался доказать оригинальность «Summulae», утверждая, что логика Пселла — это переведенная на греческий язык логика Петра Испанского. Под влиянием Тюро находился известный историк философии Ф. Иберверг. Выступали против Прантля также Р. Штаппер, а в последнее время М. Грабманн (см.: Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften der Petrus Hispanus, des Stäteren papstes Johannes XXI. München, 1936). В России оригинальность «Синопсиса» отстаивал Ф. Успенский (см.: Журнал Министерства народного просвещения, 1891—1892 гг.), против которого выступал П. Безобразов (см.: Византийский временник. СПб., 1896, т. 3, вып. 1), но последний оставил вопрос открытым. Мы склонны вести линию преемственности в развитии логики не столько от Запада к Востоку, сколько от Востока к Западу.

[28] Противоположный варлаамитам лагерь образовали Григорий Палама и его приверженцы, представители реакционного мистико-аскетического направления в византийской философии. У Паламы неоплатоническая теория мистической эманации ведет к утверждению, что в силу божественного излучения совершается чувственное созерцание бога. В борьбе с варлаамитами Палама опирался не на логику, а на Священное писание, на труды святых отцов церкви. По мнению Паламы, к истине не приводит ни силлогистика Аристотеля, ни изучение природы вещей, и потому варлаамиты в представлении Паламы являются отъявленными еретиками — эпикурейцами. Крайне обостренная борьба между этими двумя партиями закончилась внешне победой паламитов, этих «националистов», боровшихся с «западничеством». Паламиты добились отлучения от церкви и предания анафеме Варлаама и его ближайших учеников, а также лишения престола патриарха Иоанна Калека за его примерение с варлаамитами.

[29] См.: *Riekel A.* Philosophie der Renaissance. München, 1925, S. 31.

[30] Ibid., S. 33.

[31] *Плифон (Плетон) Георгий Гемист.* Речи: Речь к императору Мануилу.— Византийский временник, 1953, т. 6, § 18.

[32] Там же, § 8.

[33] Там же, § 12.

[34] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 7, с. 360—361.

[35] *Гиббон Э.* История разрушения Римской империи. М., 1885, ч. 6, с. 261—266.

[36] *Кондаков Н. П.* О манихействе и богумилах.— В кн.: Seminarium Kondakovianum. Prague, 1927, v. 1, S. 289—290.

[37] См.: *Ангелов Д.* Богомильство в Болгарии. М., 1954, с. 50—51.

[38] См.: *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России. М., 1960, с. 164 и сл.

[39] См.: *Осокин Н.* История альбигойцев. Казань, 1869, с. 137 и сл.

[40] *Карсавин Л.* Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков. СПб., 1912, с. 64.

[41] *Марр Н. Я.* Ани. М., 1934, с. 30.

[42] Павликианское движение из Феофана.— В кн.: Сборник документов по социально-экономической истории Византии. М., 1951, с. 122.

[43] Там же.

[44] Павликианское движение из Феофана, с. 122.

[45] См.: Domini Johannis Philosophi Ozniensis, Opera. Venetiis, 1833, p. 108.

[46] Эдикт Льва Исавра против иконопочитания был провозглашен в 726 г.

[47] Из деяний иконоборческого собора 754 г.— В кн.: Сборник документов по социально-экономической истории Византии, с. 112.

[48] Там же.

[49] *Ангелов Д.* Указ. соч., с. 50.

[50] Там же, с. 54.

[51] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 345—346.

Преемственность в философии ирано-арабского Востока

[1] «Когда знаменитый ученый везир династии Буидов в Месопотамии ас-Сахиб ибн'Аббад (ум. 995 г.) познакомился с андалусской антологией поэта и писателя Ибн'Абад Раббиха (ум. в 940 г.), в которой он рассчитывал найти главным образом испанские материалы, ему пришлось не без иронии характеризовать этот сборник фразой из Корана: „Это — наш же товар, возвращенный нам“» (*Крачковский И. Ю.* Избр. соч., М.; Л., 1956, т. 2, с. 470—471).

[2] *Сиаси А. А.* Иранский дух и иранское искусство в борьбе с исламом.— В кн.: Иранское искусство и археология: III Международный археологический конгресс. Л., 1939, с. 244.

[3] Приведем жалобы кордовского епископа IX в. Альваро на своих единоверцев: «Многие из моих единоверцев читают стихи и сказки арабов, изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы их опровергнуть, а чтобы научиться как следует выражаться на арабском языке с большой правильностью и изяществом. Где теперь найдется хоть один, кто умел бы читать латинские комментарии на Священное писание? Кто среди них изучает евангелия, пророков и апостолов? Увы! Все христианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают арабские книги, тратят огромные суммы, чтобы составить себе большие библиотеки, и во весь голос провозглашают, какого удивления достойна эта литература. Если им говорить о христианских книгах, они с презрением отвечают, что эти книги не заслуживают никакого внимания. О горе! Христиане даже забыли свой язык, и едва найдется один на тысячу, который сумел бы написать приятелю сносное латинское письмо. Наоборот, бесчисленны те, которые умеют выражаться по-арабски в высшей степени изящно и сочиняют стихи на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы» (*Крачковский И. Ю.* Арабская культура в Испании, М., 1937, с. 11—12). Такова была арабизированная Испания.

[4] *Ибн-Сина.* Даниш-намэ. Сталинабад, 1957, с. 132—133.

[5] *Аристотель.* Аналитики. М., 1952, с. 249.

[6] *Аль-Кинди.* О первой философии.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961, с. 57.

[7] Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. Berolini, MCMIV, p. 1.

[8] Есть и на русском языке в переводе с армянского. См.: *Давид Непобедимый.* Определения философии. Ереван, 1960, с. 3.

[9] Eliae Prolegomena Philosophiae. См.: Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Berolini, 1900, p. 3, 4—6.

[10] А. В. Сагадеев пишет: «Итак, новоопубликованные трактаты аль-Кинди дают богатый материал для изучения идейной жизни в государстве Аббасидов в царствование аль-Мамуна и его ближайших преемников. Особое значение эти работы приобретают для историка арабской философии, так как позволяют проследить, как развивалось арабское философское свободомыслие на одном из самых ранних своих этапов, и установить связи арабской философии со средневековой философией христианского Востока (армянской и сирийской) и с традициями философских школ Александрии и Афин» (Новые публикации трактатов аль-Кинди.— Народы Азии и Африки, 1963, № 1, с. 177).

[11] *Ибн-Сина.* Даниш-намэ, с. 89.

[12] Там же, с. 141.

[13] Там же.

[14] *Аль-Кинди.* Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 41.

[15] Там же, с. 43.

[16] Там же, с. 42.

[17] Там же.

[18] Там же, с. 55.

[19] *Аль-Кинди.* Книга о пяти сущностях.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 107.

[20] *Ибн-Сина.* Даниш-намэ, с. 173.

[21] Там же, с. 183.

[22] Там же, с. 175.

[23] Там же, с. 184.

[24] Там же, с. 194.

[25] Там же, с. 171.

[26] *Фараби.* Существо вопросов.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 166—168.

[27] Там же, с. 169—173.

[28] Там же, с. 175.

[29] Там же, с. 175.

[30] *Ибн-Сина.* Даниш-намэ, с. 143.

[31] Там же, с. 144, 152.

[32] Там же, с. 235.

[33] Там же, с. 241.

[34] Там же.

[35] Там же, с. 243.

[36] Там же, с. 249.

[37] Там же, с. 258.

[38] Там же, с. 265.

[39] Там же, с. 273.

[40] *Ибн-Сина.* О душе.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 251.

[41] *Ибн-Сина.* Даниш-намэ, с. 159.

[42] Там же.

[43] *Аль-Кинди.* О первой философии, с. 77.

[44] *Аль-Кинди.* Книга о пяти сущностях, с. 108.

[45] *Фараби.* Комментарий к «Введению» Порфирия.— В кн.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, с. 133.

[46] *Фараби.* Комментарии к «Категориям» Аристотеля.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 178.

[47] *Газали.* Избавляющий от заблуждения.— В кн.: Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., с. 241—242.

[48] Там же, с. 217.

[49] Там же, с. 227.

[50] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 506.

[51] *Ибн-Туфейль.* Роман о Хайе, сыне Якзана. Пг., 1920, с. 82.

[52] Там же, с. 39.

[53] *Ибн-Рушд.* Опровержение опровержения.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 413.

[54] Там же, с. 436.

[55] Там же, с. 416.

[56] *Ибн-Баджа.* Книга о душе.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 306.

[57] Там же, с. 309.

[58] Цит. по кн.: *Лей Г.* Очерки истории средневекового материализма. М., 1962, с. 162.

[59] *Ибн-Туфейль.* Указ. соч.— В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв., с. 332.

[60] *Ибн-Рушд.* Указ. соч., с. 516.

[61] *Ибн-Баджа.* Книга о душе, с. 310.

[62] Там же, с. 313.

[63] Там же, с. 319.

64 *Ибн-Рушд.* Указ. соч., с. 474—475.

65 Цит. по кн.: *Эйкен Г.* История и система средневекового миросозерцания. СПб., 1907, с. 526—527.

66 *Гегель.* Соч., т. X, с. 319.

67 Цит. по кн.: *Лей Г.* Указ. соч., с. 332.

68 Там же, с. 330.

69 В письме с надписью «Из Гаити» (октябрь 1498 г.) Христофор Колумб называет Аверроэса одним из авторов, открывших ему существование Нового Света.

70 *Данте А.* Божественная комедия, Рай, X.

71 Цит. по кн.: *Лей Г.* Указ. соч., с. 461.

72 Там же, с. 496.

73 Там же, с, 452.

74 *Эккарт Мейстер.* Проповеди и рассуждения. М., 1912, с. 36.

75 Венецианские аверроисты назвали Петрарку «достойнейшим человеком, но невеждой», ибо он следует не учению Аверроэса, а «идиота Христа». Петрарка же в свою очередь выступил с книгой «О себе самом и многих невеждах», где назвал Аверроэса «бешеной собакой, которая лает на Христа и католическую веру».

76 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. I, с. 363.

77 Там же, т. 23, с. 725.

78 Там же, с. 727.

Заключение

1 *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1966, с. 6.

2 Там же, с. 511.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3

Часть первая

Преемственность в философии античного рабовладельческого общества 37

Часть вторая

Преемственность в философии средневекового феодального общества 103

Преемственность в философии византийского Востока 105

Преемственность в философии ирано-арабского Востока 145

Заключение 197

Примечания 203

Вазген Карпович Чалоян

ВОСТОК — ЗАПАД
Преемственность в философии античного и средневекового общества
2-е изд., испр. и доп.

Утверждено к печати редколлегией серии научно-популярных изданий Академии наук СССР

Редактор А. В. Сагадеев
Художник М. М. Бабенков
Художественный редактор И. В. Разина
Технический редактор Ф. М. Хенох
Корректор Г. Н. Лащ

ИБ № 15320

Сдано в набор 19.05.79.
Подписано к печати 07.08.79.
Т-11482. Формат 84×108¹/₃₂
Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 11,34 Уч.-изд. л. 12,1
Тираж 37 500 экз. Тип. зак. 1923
Цена 70 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10



Издательство «НАУКА» готовит к печати книги:

Лосев А. Ф.

ДИОГЕН ЛАЭРЦИЙ — ИСТОРИК АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ.— М.: Наука, 1980. 10 л.

В книге содержится философский и филологический анализ главного сочинения писателя Диогена Лаэрция, жившего во II веке н. э. Это сочинение — единственный дошедший до нас сводный труд античной эпохи, в котором имеются биографические сведения о всех известных греческих философах и излагаются их учения. Профессор А. Ф. Лосев показывает особенности литературной манеры Диогена Лаэрция, опровергает ненаучные подходы к оценке его творчества, дает цельную художественную и культурно-историческую характеристику этого интереснейшего античного автора.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

*

Матвиевская Г. П.

РАСМУС (1515—1572).— М.: Наука, 1980. 10 л.

Книга посвящена жизни и творчеству Пьера Расмуса, одного из наиболее ярких научных деятелей Франции XVI в.— философа, математика, педагога, страстного борца за реформу системы образования. Он выступал с резкой критикой средневекового аристотелизма и схоластических традиций, сковывавших развитие науки. Расмус — выдающийся пропагандист науки, автор многочисленных учебников по математике, логике, грамматике.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

✲

Рожанский И. Д.

АНТИЧНАЯ НАУКА.— М.: Наука, 1980. 10 л.

В книге дается популярный очерк более чем тысячелетней истории древнегреческой и римской науки. Характеризуются особенности ранней греческой науки «о природе» и прослеживается постепенное выделение из нее отдельных ветвей — математики, астрономии, биологии. Излагаются важнейшие достижения античной науки в эллинистическую эпоху (III—I вв. до н. э.), анализируются причины и основные этапы ее постепенного упадка во время римского владычества.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся проблемами истории науки и культуры.

Терновский В. Н.

ИБН СИНА (980—1037).— М.: Наука, 1980. 15 л.

Книга повествует о жизни и деятельности крупнейшего ученого эпохи восточного Ренессанса Ибн Сины, 1000-летие со дня рождения которого будет широко отмечать человечество в 1980 году. Ибн Сина (Авиценна) — замечательный философ, естествоиспытатель, врач и поэт средневекового Востока — был властителем дум на протяжении многих веков. Автор знакомит читателя с трудами Авиценны: «Каноном врачебной науки», «Книгой исцеления», «Книгой знания» и др. Издание дополнено личными впечатлениями автора от путешествия в Иран и Среднюю Азию.

Рассчитана на широкий круг читателей.

1
Ч-16

70 коп.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА» ГОТОВИТСЯ К ПЕЧАТИ КНИГУ:

Арский Ф. Н.

ДЕМОСФЕН.—
10 л. 50 000 экз. 65 к.

В книге рассказывается о жизни Демосфена — блестящего оратора и выдающегося государственного деятеля древности, почти три десятка лет руководившего внешней политикой Афин и отстаивавшего независимость и единство Эллады. Особое внимание уделяется речам Демосфена знаменитым «филиппикам», направленным против македонского царя Филиппа, стремившегося покорить греков. Трагическая судьба Демосфена, погибшего в неравной схватке с врагами, рассматривается в неразрывной связи с судьбой античного полиса, переживавшего в IV в. до н. э. глубокий кризис.

Рассчитана на широкий круг читателей.

Заказы просим направлять по адресу: МОСКВА В-164, Мичуринский проспект 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»; ЛЕНИНГРАД П-110, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига».

Адреса магазинов «Академкнига»:

480391 **Алма-Ата**, ул. Фурманова, 91/97; 370005 **Баку**, ул. Джапаридзе, 13; 320005 **Днепропетровск**, проспект Гагарина, 24; 734001 **Душанбе**, проспект Ленина, 95; 375009 **Ереван**, ул. Туманяна, 31; 664033 **Иркутск** 33, ул. Лермонтова, 303; 252030 **Киев**, ул. Ленина, 42; 277012 **Кишинев**, ул. Пушкина, 31; 443002 **Куйбышев**, проспект Ленина, 2; 192104 **Ленинград** Д-120, Литейный проспект, 57; 199164 **Ленинград**, Менделеевская линия, 1; 199004 **Ленинград**, 9 линия, 16; 103009 **Москва**, ул. Горького, 8; 117312 **Москва**, ул. Вавилова, 55/7; 630076 **Новосибирск**, Красный проспект, 51; 630090 **Новосибирск**, Академгородок, Морской проспект, 22; 700029 **Ташкент**, Л-29, ул. Ленина, 73; 700100 **Ташкент**, ул. Шота Руставели, 43; 634050 **Томск**, наб. реки Ушайки, 18; 450075 **Уфа**, Коммунистическая ул., 49; 450075 **Уфа**, проспект Октября, 129; 720001 **Фрунзе**, бульвар Дзержинского, 42; 310003 **Харьков**, Уфимский пер., 4/6.

ИЗДАТЕЛЬСТВО·НАУКА·