

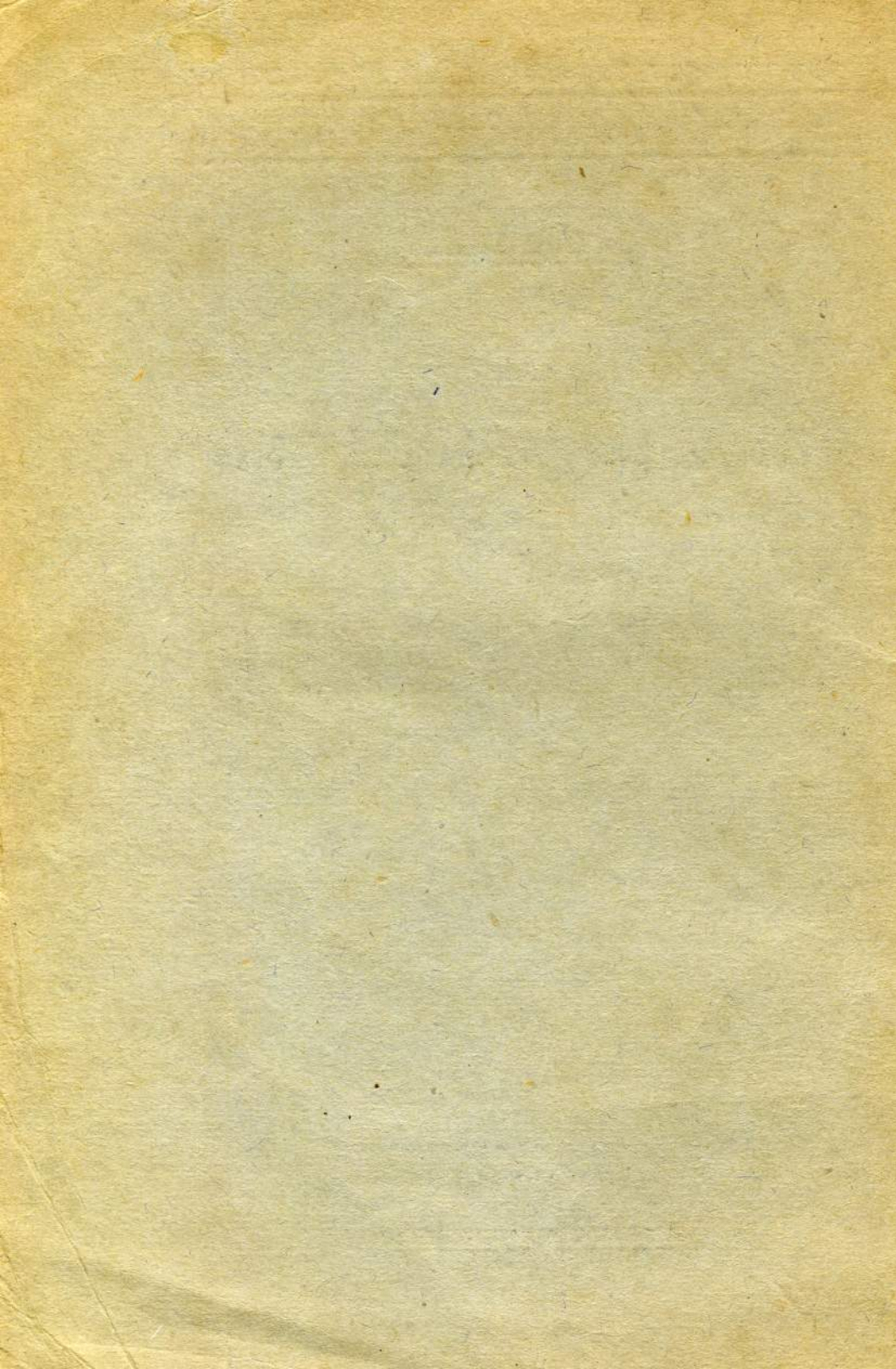
ТРУДЫ ИНСТИТУТА КРАСНОЙ ПРОФЕССУРЫ
ФИЛОСОФСКАЯ СЕРИЯ ПОД РЕДАКЦИЕЙ А. М. ДЕБОРИНА

О. ТАНХИЛЕВИЧ

НИЗ КНИЖК
А. Дауге - Даугел
М

ЭПИКУР И ЭПИКУРЕИЗМ

НОВАЯ МОСКВА



О. ТАНХИЛЕВИЧ

ИЗ КНИГ
А. Дауге-Даугел
М

ЭПИКУР и ЭПИКУРЕИЗМ

НОВАЯ МОСКВА
1926

Красно-Пресненская
типография и словолитня
им. Богуславского
(3-я „Мосполиграф“).

Москва, Малая Грузинская ул.,
Охотничий пер., д. 5/7.

Мосгублит № 5048.

Тираж 2.000 экз.

В КНИЖ |
А. Дюге - Дюгел

М _____

«Вот Эпикур, прославивший разврат,
Учения которого гласят,
Что с телом дух погибнет без возврата».

Данте.

«Об Эпикуре отзываются плохо, он на дурном
счету, но это незаслужено.

Сенека.

«Счастлив тот философ-систематик, которого
природа, как некогда Эпикура и Лукреция,
наделила сильным воображением большим красно-
речием и искусством выражать свои идеи в пре-
красных потрясающих образах! Сооруженное им
здание может когда-нибудь разрушиться; но фигура
самого творца останется нетронутой посреди
развалин».

Дидро.

«Эпикур был действительным, радикальным
просветителем древности.

Маркс.

ОТ АВТОРА

Пожалуй, нет для историка философии более трудной задачи, чем восстановление древних философских систем. За исключением двух — трех философов античной древности, до нас дошли лишь обрывки их мыслей, какие-то полупонамки, в виде разного рода изречений и фрагментов, да еще показаний (не всегда достоверных) древних авторов. Неудивительно поэтому, что даже самый добросовестный историк нередко отдается на волю фантазии и выдает за греческую свою собственную систему, — особенно, если ему это диктует его классовое буржуазное сознание.

Пролетарское сознание не нуждается в исторических подтасовках. Задача марксистского исследователя древних философских систем состоит прежде всего в том, чтобы очистить их от тенденциозных толкований буржуазных историков.

Наша работа представляет собой попытку такого критического рассмотрения эпикуровской теории. Не доверяя догматическим, предвзятым изложениям воззрений Эпикура, мы стремились восстановить исторически-верную картину его системы.

В отношении источников с Эпикуром дело обстоит несколько лучше, чем с другими древне-греческими философами. До нас дошли целый ряд его изречений и три письма, довольно систематически излагающие его воззрения. Но наряду с этим следует помнить, что сам Эпикур исписал более 300 свитков-сочинений. Большим плюсом в изучении Эпикура является то обстоятельство, что, кроме подлинных сочинений Эпикура, мы имеем его биографию и схему его системы, написанные Диогеном Лаэртским, а также и незаконченную знаменитую поэму: «De rebus natura» Тита Лукреция Кара. Но относительно последнего

нельзя забывать, что он родился через 150 слишком лет после смерти Эпикура, и это должно было так или иначе отразиться на его поэме.

Самый поверхностный обзор критической литературы об Эпикуре показывает, что его система, благодаря недостаточности источников, представляет собой ряд спорных вопросов для историка философии. Среди них есть не-мало, имеющих чрезвычайно важное историческое значение.

На первом плане стоит вопрос: был ли Эпикур настоящим атеистом или нет? Отцы церкви и раввины дают на этот вопрос положительный ответ и в самой резкой форме. Для них Эпикур — их личный враг, враг церкви и религии, а «эпикурец» для них, это — бранное слово, синоним атеиста, или безбожника. Целый ряд исследователей эпикуреизма склоняется к этой же точке зрения. Мы же, напротив, полагаем, что Эпикур не был атеистом в греческом смысле слова и что он в своей критике религии не пошел дальше критики религиозных суеверий. Впервые на эту мысль навела нас превосходная юношеская работа Маркса: «О различии натурфилософии Демокрита и Эпикура». Хотя сам Маркс считал Эпикура атеистом, он, вместе с тем, бросил замечание о том, что боги Эпикура имели своим прообразом национальных греческих богов в лице античных статуй — изображений богов. Эту мысль впоследствии подхватил и развил Гюйо.

Более углубленное рассмотрение системы Эпикура убеждает в том, что боги являются частью эпикуровской этики. Если выбросить из системы Эпикура богов, тогда падает и основное понятие этики — высшее благо, или атараксия.

Кроме того, исследование эпохи, в какую жил Эпикур, приводит к мысли, что его критика религии могла быть национальным протестом против восточных извращений греческой религии. Это тем более вероятно, что ранней греческой религии времен Гомера не было свойственно представление о божественном сотворении мира. Эпикур же как раз и главным образом в своей критике религии выступает против этого положения, которое могло появиться в греческой религии как результат восточных влияний. Хотя дальше сходство между гомеровскими и эпику-

ровскими богами и не идет, — все же этот момент чрезвычайно важен при выяснении вопроса об атеизме Эпикура.

Итак, мы полагаем, что Эпикур не был атеистом в греческом смысле этого слова. Но так как он отрицал акт творения, то отцы церкви и раввины, для которых эта идея была основоположной, видели в нем непримиримого врага всякой религии. Благодаря этому же эпикуреизм стал также и для борцов с религией последующих веков знаменем атеизма.

Вторым спорным вопросом при изучении Эпикура является: был ли он последовательным материалистом или нет? Мы считаем, что сам Эпикур действительно хотел придать своей системе вид строго материалистической и механистической концепции, но ему это не удалось. Причина этого лежит в том, что он сделал исходным пунктом своего учения сразу два принципа. Эпикур признавал одновременно и детерминистический принцип, т.е. необходимую закономерность явлений, и индетерминистический принцип, т.е. случайность в природе и личную свободу воли человека.

Индетерминизм же всегда приводит к идеализму¹⁾. Гюйо в своей «Морали Эпикура» пытается доказать, что Эпикур каким-то образом умудрился обосновать свой индетерминистический принцип материалистически. Ему это удалось, — говорит Гюйо, — благодаря тому, что он под свободой понимал лишь случай. Случай действительно можно объяснить материалистическим путем и это делает, например, диалектический материализм. Но все дело в том, что в эпикуровском понимании «случайность» приобретает идеалистический характер.

«Случайность» у Эпикура, это — необусловленное условие отклонения атомов от прямолинейного пути и основание для личной свободы воли.

Все попытки Эпикура подвести под случай, или свободу, материальный фундамент терпят поражение. Доказательства Эпикура не только не доказательны для читателя, но возникает даже подозрение, что они не удовлетворяют самого автора их. Случаю или самопроизвольному отклонению атомов Эпикур просто-напросто не дает никакого

¹⁾ Это положение необратимо; нельзя сказать, что всякая идеалистическая система опирается на индетерминизм.

объяснения. А когда речь заходит об атомном строении «духа» — носителя свободного воспоминания, тут Эпикур тоже лишь затушевывает вопрос. Он отказывается определить материю, из которой состоит основная («душа души») часть духа. Этим самым он открывает двери чему-то принципиально непознаваемому, какому-то уже нематериальному элементу.

Эпикуру не удалось доказать существование личной свободы воли по той простой причине, что такая свобода не существует в действительности. Но как бы там ни было, благодаря эпикуровской свободе, или случаю, определенная часть его системы окрасилась в идеалистический цвет. Там, где Эпикур трактует о «сущем», он — материалист; там, где на первый план (как, напр., в этике) выдвигается «должное», там он рассуждает, как рационалист. Эпикур не сумел материалистически обосновать свободу воли, он не смог также примирить необходимость и свободу в атараксии.

Из всего этого мы и делаем вывод, что Эпикур был не монистом, но скорее дуалистом. Попутно мы пытаемся вскрыть социально-экономические корни эпикуровского дуализма.

С точки зрения исторического материализма так называемые дуалисты в философии, это — обычно в замаскированной форме материалисты или идеалисты. Называя в этой работе Эпикура дуалистом, мы имеем в виду, что он не смог остаться до конца последовательным материалистом. Противоречия эпохи Эпикура нашли свое отображение в его системе. Но поддерживая целый ряд идеалистических положений, Эпикур, вместе с тем, оставался в основе своей материалистом.

Третий и последний интересующий нас спорный пункт, это — отношение эпикуровской атомистики к демокритовской. Здесь мы почти во всем следуем чрезвычайно, по-немецки, солидному исследованию Goedeckenmeyer'a: „Epiкур's Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie“.

Эпикур вошел в историю как атеист и как материалист. Мы же отказываем ему в звании атеиста и не считаем его последовательным материалистом. Значит ли это, что мы отрицаем вообще всякое революционное значение за эпикуризмом? — Отнюдь нет.

Эпикур был дуалистом, но его революционные материалистические идеи составляют основное ядро системы, а реакционные идеалистические положения лишь внешнюю оболочку ее. Недаром Маркс называл Эпикура радикальным просветителем древности. Хотя Эпикур и не был атеистом, — все же и для Афин и для Рима его бездельные боги были лучше и прогрессивнее, чем дикая смесь из интернациональных суеверий. Эпикуреизм был широким просветительным движением, потому что он распространял среди масс положительное знание в лице атомистики и антирелигиозные (отя и не атеистические) идеи. В этом заслуга эпикуреизма и в этом же причина его необычайного успеха как в древности, так и в новое время.

Таковы, в коротких чертах, главные мысли этой работы. Насколько они обоснованы, — пусть судит читатель.

В заключение считаю своим долгом принести искреннейшую благодарность Д. И. Королькову за его помощь в переводе греческого и латинского текстов.

Москва. Сентябрь 1924 г.

ИЗ КНИГ

А. Дауге-Даугел

№ _____

Эпоха Эпикура

1

Пелопонесская война была поворотным пунктом в истории Афин. Политическое и экономическое значение Афин, достигшее при Перикле в морском союзе своей кульминационной точки, с этого момента начинает падать.

Поражение Афин в Пелопонесской войне не было случайным. Производительные силы страны находились в состоянии кризиса, а это неизбежно влекло за собой колебание всего социально-экономического базиса. Неопределенность и неустойчивость социальных отношений, а также отсутствие сильного передового класса, отразились неблагоприятно на военных операциях.

Пелопонесская война оказалась началом конца афинского государства: впереди его ожидали еще македонское и римское завоевания. Сначала Филипп, потом Александр, за ним его наследники — диадохи — постепенно покорили не только Афины, но почти всю Грецию.

В конечном итоге, разлагающаяся изнутри и находящаяся под постоянной внешней угрозой страна теряет последние жалкие остатки своей независимости и становится обыкновенной римской провинцией.

Ко времени возникновения Пелопонесской войны борьба афинских партий приобретает новую окраску. Это выражается в некоторых изменениях, происшедших в самом составе демократической и аристократической партий.

Прежде аристократическая партия была партией землевладельческой, демократическая — преимущественно партией торговой аристократии. «Демократическую» окраску партия торговой аристократии приобретала посредством

звонкой монеты, скупая перед выборами голоса афинского пролетариата.

Ныне на арену политической деятельности выступил новый класс, вышедший из самых низов населения. Здесь были вольноотпущенники, метэки ¹⁾ и даже рабы. Низкое их происхождение, однако, окупалось с избытком той реальной силой, которой они обладали. Новый класс держал в своих руках огромные денежные и иные богатства.

Это был класс денежных капиталистов и промышленников-рабовладельцев.

Когда, со второй половины V столетия до Р. Х. ²⁾, Афины приобрели монопольное положение на восточных рынках, и их посреднические операции чрезвычайно возросли, должны были, естественно, расшириться денежно-хозяйственные отношения.

Кредит, различные банковые операции и бесчисленные денежные спекуляции становятся обычным явлением в Афинах.

Капитал, промышленный и денежный, стремится к большей экспансии, чем капитал торговый. Пелопонесская война — дело рук нового класса, стремившегося захватить в свои руки монополию не только на восточных, но и на западных рынках.

В своей агрессивной политике капиталисты-промышленники опирались на афинский пролетариат, кровно заинтересованный в увеличении государственной казны.

Подобно своему собрату — римскому пролетарию, — афинский пролетариат представлял собой то, что принято называть «лумпен-пролетариатом». Безработный поневоле, в силу конкуренции рабского труда, развращенный бездельем, афинский пролетарий требовал от государства дарового хлеба.

Этот даровой хлеб ему давала демократия, как политическая форма правления. Почти единственным источником дохода афинского пролетария была продажа собственного голоса при различных выборах и на суде. Ясно, что

¹⁾ Метэки — метэк, т. е. чужеземец, поселившийся в Афинах и за известный налог пользовавшийся покровительством государства.

²⁾ В дальнейшем повсюду указаны даты до Р. Х.

исдобные условия создавали надежную опору демократии в лице пролетариата.

Торгсвая аристократия в этой новой, по форме, борьбе аристократической и демократической партий занимает промежуточное положение. Состоящая, в большинстве случаев, из той же земельной аристократии, торговая аристократия в каждом данном конкретном случае колеблется между своими землевладельческими и торговыми интересами.

Чисто-землевладельческая группа во время Пелопонесской войны составляет партию мира. В своей политике она опирается на крестьянство.

Естественным продолжением Сицилийской катастрофы явилась полная победа Филиппа Македонского при Херонее в августе 338 г. ¹⁾. Эта новая угроза, выросшая на Севере, в лице македонского царства, не могла встретить в Афинах достаточного отпора.

Землевладельческая афинская аристократия поддерживает замыслы Македонии и даже образует внутри Афин македонскую партию содействия словом и делом. Заинтересованность аристократии в победе Македонии об'ясняется очень просто.

Македония была страной «мужиков и знати» ²⁾. Она не знала ни городской промышленности Афин ни ее развитой торговли. В ней не было больших городов, в афинском смысле этого слова.

Афинская землевладельческая аристократия рассчитывала на восстановление олигархического строя правления в случае победы Македонии.

Капиталисты-промышленники и часть торговой аристократии со времени возникновения македонской войны составляют ядро антимакедонской партии. Они ведут за собой и афинский пролетариат.

Они выставляют ряд выдающихся ораторов, — напр., таких, как Демосфен, — выделяют из своей среды горячих патристов и честнейших людей и все же в борьбе с Македонией остаются побежденными.

¹⁾ По исчислению Дройзена. См. его *Историю эллинизма*. Т. I, стр. 22, пер. Шелгунова.

²⁾ Там же. Т. I, стр. 47.

В этой борьбе победа остается на стороне македонских царей не только благодаря численному перевесу их войск, но и в силу некоторых экономических причин, повлекших за собой внутреннее разложение афинского государства.

Эти же экономические причины довели, в конце концов, всю Грецию до полной потери независимости, до римского завоевания. Эпоха греческой истории, на протяжении от Херонейского поражения до завоевания Греции Римом, есть время постепенного истощения всех жизненных сил страны.

«Такое прекращение активной политической жизни в Греции далеко не было простым следствием одного факта римского завоевания. Напротив, самый этот факт римского завоевания, в свою очередь, является как бы следствием и завершением процесса разложения, задолго до завоевания уже охватившего всю Грецию. Политическая жизнь Греции умерла естественной, а не насильственной смертью. Самая социальная катастрофа, повлекшая за собой падение внешней независимости страны, была, в сущности, последней вспышкой политической жизни...

«Условия, в каких совершалось экономическое развитие Греции, привели ее в тупик, из которого не представлялось никакого выхода, естественным последствием чего, в свою очередь, явился застой, а затем и наступление процесса полного разложения в общественно-политической жизни страны.

«При этом разложение охватило не всю страну сразу, но лишь постепенно захватывало одну область за другой. Так, передовые области и города были захвачены им уже задолго до общей конечной катастрофы, и политическая жизнь в малоазийских городах и в Афинах замерла еще с конца IV столетия.

«С упадком передовых областей на смену им выступили области, еще не затронутые экономическим развитием, со свежими, неиспользованными силами, в лице не успешного пострадать от разрушительного действия денежно-хозяйственных отношений крестьянства: в IV веке — Беотия, в III — Ахейский и Этолийский союзы.

«Но по мере того, как и эти области испытывали на себе действие тех же факторов, в конце концов, и они

оказывались в том же тупике, и это должно было случиться тем скорее, что путь экономического развития остальные области проходили теперь не самостоятельно, но унаследовали от передовых государств уже развитые денежно-хозяйственные отношения.

«Когда же, наконец, с упадком Ахейского и Этолийского союзов, последние резервы страны были истощены, то уже не отдельные области, а вся Греция оказалась охваченной общим процессом разложения»¹⁾.

Тупик, в который зашло хозяйственное развитие Афин, можно характеризовать как несоответствие между далеко зашедшими в своем развитии экономическими формами и отстающими от них производительными силами страны.

Купеческий капитал в древней Греции достиг огромных размеров. В развитии торговли древняя Греция во многих отношениях не уступала средневековым Венеции и Генуе.

«...Развитие купеческого капитала способствует тому, чтобы производству придать все более и более характер производства меновых стоимостей, чтобы все более и более обращать продукты в товары. Но развитие его... само по себе недостаточно для содействия переходу одного способа производства в другой и для объяснения такого перехода»²⁾.

В Греции IV столетия были налицо экономические условия перехода купеческого капитала в капитал промышленный, но у нее не было технических предпосылок, которые могли бы обеспечить переход к новым хозяйственным отношениям...

«...Торговля повсюду оказывает более или менее разлагающее влияние на ту организацию производства, которую она застаёт и которая, во всех ее разнообразных видах, направлена преимущественно на потребительные стоимости. Но степень ее влияния на разложение старых способов производства находится прежде всего в зависимости от устойчивости их и от их внутреннего расчленения. Куда приводит такой процесс разложения, т.е. какой новый способ производства заместит прежний, это уже будет зави-

1) Тюменев. Очерки экономической и социальной истории древней Греции. Т. III., стр. 183.

2) Маркс. Капитал. Том III, стр. 261.

сеть не от торговли, а от характера самого прежнего способа производства.

«В античном мире влияние торговли и развитие торгового капитала постоянно имело последствием рабовладельческое хозяйство, но, смотря по отправной точке, — оно имело также последствием превращение рабства патриархального, имевшего в виду производство непосредственных средств существования, в такое рабовладельческое хозяйство, которое имело целью производство прибавочной стоимости. Напротив того, в новом мире оно обращается в производство капиталистическое. Отсюда следует, что сами эти результаты зависели от совсем иных условий, а не от развития торгового капитала» ¹⁾).

Условия, о которых говорит Маркс, это — развитое ремесло, на основе которого могут появиться новая организация труда капиталом и дальнейшее становление техники (замена мануфактуры машиной).

Этих условий в Греции не было. Большие денежные состояния, вроде состояния Андокида, Диодота, отца Демосфена и пр. ²⁾), не составляли исключений. Но эти денежные капиталы не могли найти широкого применения в промышленности.

Правда, развитие торговых отношений влекло за собой вложение денежных капиталов в производство. Но греческая, в частности афинская, промышленность черпала свои рабочие кадры не из городского ремесленничества, а из рабов.

Рабский труд, более искусный, удачно конкурировал с свободным ремеслом, разлагая последнее. Свободные ремесленники, лишённые работы, пополняли кадры и без того многочисленного безработного афинского пролетариата.

Основой афинского ввоза являлся хлеб: он составлял в начале IV столетия 40% ввоза; видное место в ввозе занимала также солёная рыба с Понти — главная пища неимущей части населения ³⁾). Ценность ежегодно ввозившихся в Атику рабов достигала 130 талантов.

¹⁾ Маркс. Капитал. Том III, стр. 265.

²⁾ Тюменев. Капитализм в древней Греции.

³⁾ Там же, стр. 183.

Остальную часть ввоза составляли предметы роскоши, привезшиеся с Востока: пряности, ковры и т. д., различного рода сырье: кожи, козьи шкуры, шерсть, лен, строевой лес, железо, медь, металлы для оружейной промышленности и т. д.

Предметами вывоза являлись, главным образом, изделия оружейной промышленности и керамические изделия, как простая утварь, так и художественные изделия: вазы, сосуды и т. д.

Часть ввозимого сырья шла, очевидно, на нужды отечественной промышленности.

Нельзя, однако, представлять себе дело таким образом, что рабская промышленность в Афинах повсюду принимала размеры крупно-капиталистического производства.

«Рабский труд применялся не только в крупных мастерских, занимавших по нескольку десятков, а в исключительных случаях свыше сотни рабов, но, одинаково, и в менее значительных ремесленных мастерских, вплоть до самых мелких. Даже бедняк-ремесленник стремился завести собственного или, по крайней мере, наемного раба, чтобы переложить на него всю или часть работы.

«Во многих состоятельных домах имелись отдельные рабы, обученные тому или иному ремеслу и работавшие на рынок. Нередки, наконец, бывали случаи, когда господа разрешали своим рабам, за уплату известного оброка, иметь собственные мастерские. В более значительные мастерские рабский труд объединен был лишь в немногих отраслях вывозной промышленности, которые занимались изготовлением разного рода оружия, богатых лож и т. п.

«Но и наиболее значительные рабские мастерские древней Греции не могут в сущности быть отнесены к типу собственно крупно-капиталистического производства, так как применение в них труда относительно большого количества рабов не сопровождалось ни разделением труда ни введением каких-либо усовершенствованных приемов производства как в предприятиях мануфактурного, а затем фабричного типа в новое время.

«Рабские мастерские древности не могут быть отождествляемы с современными крупно-капиталистическими предприятиями, наконец, и просто потому, что они — рабские.

тогда как в основе современного крупного капиталистического производства лежит не рабский, а наемный труд» ¹⁾.

Несчастьем Греции в эту пору внешнего нашествия было отсутствие в среде греческого общества такого передового жизненного класса, который мог бы в своем лице представлять греческую нацию.

Передовой класс капиталистов-промышленников, стремившихся в организации антимакедонской партии осуществить свою историческую миссию, наткнулся на весьма неприятное препятствие: свое собственное разложение и собственную слабость.

Торговая аристократия переживала также малопривлекательное для нее явление: Афины шли к торговому кризису в связи с перемещением международного торгового центра в Византию и Родос.

Немалое значение в падении торговой аристократии Афин имели восточные завоевания Александра Македонского. Огромные количества благородного металла, вывезенные им с Востока, сыграли значительную роль в падении мировых цен.

«Перед Пелопонесской войной Афины, имевшие в акрополе, кроме серебрянных и золотых сосудов, 4.000 талантов серебряной монеты, были первой капиталистической державой греческого мира и в этом видели главную гарантию своего политического превосходства над государствами Пелопонесского союза, жившими еще вполне натуральным хозяйством. Кроме той добычи, которая досталась Александру в Персидском лагере, при Иссе, в Дамаске, в Арбелах и т. д., он нашел в Сузе 50.000 талантов, в Персеполе столько же, в Пасаргадах 6.000, дальнейшие суммы в Экбатане: там, как говорят, он сложил 180.000 талантов ²⁾.

Ни землевладельческая аристократия, ни лумпен-пролетариат и ни крестьянство не могли быть классом, возглавляющим афинскую нацию.

В это время всеобщего развала и разложения в 342 г. ³⁾,

¹⁾ Тюменев. Капитализм в др. Греции. Стр. 157—8.

²⁾ Дройзен. История эллинизма. Том I, стр. 374.

³⁾ Эпикур родился в третьем году 109 олимпиады, на 7 месяце Гамелион при архонстве Созигена.

до нашей эры, на острове Самосе, в доме бедного учителя Неокла и его жены Хайрестраты родился сын Эпикур, память о котором, как о великом безбожнике-атеисте и учителе безнравственной морали наслаждения, прошла через века.

Эпикур, проживший 72 года, — он умер в 271 г., — был свидетелем медленной агонии Греции на протяжении этого периода. Он пережил владычество македонских царей Филиппа и Александра, пережил эпоху диадохов и захватил отчасти время эпигонов.

Отец Эпикура был одним из афинских клерухов, поселенных на острове Самосе. Еще Перикл в 440 г., после подавления восстания на этом острове, стал применять политику поселений как политику мирного внедрения афинского влияния. И, действительно, в лице своих клерухий афинская демократия имела надежный оплот, что показала, например, помощь их при подавлении нового восстания Самоса после Сицилийской катастрофы.

Эпикуру было всего 4 года, когда греки потерпели поражение при Херонее. Но ему было уже 9 лет, когда в 333 г. Александр приказал сравнять Фивы с землей. Весть о несчастном конце Фив распространилась по всей Греции и не могла не достигнуть до Самоса.

Демосфен в Афинах уже за два года до того призывавший к борьбе с Александром, теперь бесстрашно говорил о том, что «Александр желает сделать Коринфское собрание и каждого члена его игрушкой в руках македонского деспотизма» ¹⁾.

Афины представляли собой два враждебных лагеря. Македонская партия, во главе с Фокионом, Демадом и Эсхином, ратовала за полное подчинение Александру. Противная партия, в лице своих вождей Демосфена, Ликурга и Гиперида, старалась не только словом, но и делом противодействовать замыслам Александра.

В борьбе Александра с Дарием, антимакедонцы стояли на стороне последнего. Они даже имели своего представителя в персидском лагере. Несмотря на Коринфский договор, партия Демосфена оказывала реальную помощь персам.

¹⁾ Dem. De foed. Цит. по Дройзену I. т., прим. стр. 60.

«Чтобы сохранить за собой с помощью флота хотя бы только свободу сообщений с Македонией, Александр уже раньше послал для составления его на Пропонтиду Игилоха с приказом задерживать все приходящие из Понта корабли и приспособлять их для военной службы. В Афины был послан Антиммах с требованием, чтобы афиняне выставили союзный контингент кораблей и разрешили вооружить македонские корабли в гаванях Афин; ему было отказано... При получении известия, что их возвращающиеся из Понта корабли с хлебом задерживаются и употребляются для войны против персов, (афиняне) постановили отправить в море флот из 100 кораблей. Игилох предпочел отпустить задержанные афинские корабли, чтобы отнять у них предлог присоединить к персидскому флоту эти 100 триер» ¹⁾.

Так работала антимакедонская партия в Афинах в 335. году. А в 331 г. поднял против Македонии восстание спартанский царь Агис. Это восстание положило начало для целой серии подобных движений против Македонии.

Начало борьбы Афин с Македонией, непрерывные столкновения и партийные стычки прошли, возможно, мимо Эпикура, в силу его молодости. Во время указанных событий Эпикур, согласно свидетельству Диогена Лаэртского, жил на о. Самосе и мирно учился в школе.

Скудные средства, зарабатываемые отцом Эпикура, земледельцем и учителем, очевидно, были недостаточны для прокормления семьи, состоявшей из самого Неокла, его жены Хайрестраты и их 4-х сыновей: Эпикура, Неокла, Харидема и Аристобула. Мать Эпикура для пополнения домашней кассы вынуждена была ходить по домам богачей — делать очистительные жертвоприношения, изгонять духов, читать заклинания и т. д.

Юный Эпикур помогает ей в этом «душеспасительном» занятии. Вполне вероятно, что уже с этого времени он получил стращание ко всякого рода суевериям и религиозным нелепостям, засоряющим человеческие мозги.

Эпикурец Аполлодор рассказывает в 1-й книге своего сочинения ²⁾, что Эпикур еще в Самосской школе заинтересовался вопросами философии. При изучении Гезиода

¹⁾ Дройзен. История Эллинизма, стр. 135.

²⁾ См. Diog. Laert. X.

он поставил втуник школьного учителя вопросом о происхождении Гезиодовского хаоса.

Возможно, что желание продолжать научные занятия влечет восемнадцатилетнего Эпикура в Афины — центр тогдашнего просвещения. В 324 г. Эпикур приезжает в Афины.

Этот год ознаменовался в Афинах знаменитым процессом Гарпала, повлекшим за собой изгнание Филокла, старого демократа, и заключением в тюрьму Демосфена ¹⁾.

Посредом для этого процесса послужили два требования, предъявленные Греции Александром Македонским. Требования эти сводились к отданию Александру божеских почестей и к возвращению греческих изгнанников, на которых Александр в Греции и думал опереться.

Не столько первое, сколько второе требование Александра возмутило греков. Афиняне и этоляне отказались исполнить приказ царя. Во главе афинских мятежников, конечно, вновь стал Демосфен.

«Этоляне изгнали раньше эниадов и тем более боялись их мщения, что Александр сам объявил себя за них и за их права. Афинянам же угрожала опасность потерять самый важный их остров; во время Тимофея они изгнали жителей Самоса и разделили их землю между афинскими клерухами; теперь последние, по приказу царя, должны были уступить место прежним жителям и оставить те земли, которые они более 30 лет или сами возделывали или отдавали в аренду» ²⁾.

Вопрос об острове Самосе был вновь возбужден через 2 года после смерти Александра, при регентстве Пердикки. По миру 322 года афиняне должны были освободить от своих клерухов остров. В числе изгнанных с острова был и отец Эпикура. Это обстоятельство заставило Эпикура немедленно покинуть Афины и отправиться к отцу в Колофон.

Во время пребывания Эпикура в Афинах, там учили Ксенократ и Аристотель ³⁾. Возможно, что Эпикур ознако-

¹⁾ Демосфен из тюрьмы бежал.

²⁾ Др. и з. е. н. История эллинизма. Том I, стр. 366.

³⁾ Аристотель вскоре умер в Халкиде, в 322 г. до Р. Х. „Двенадцать лет (с 335 г. — 323 г.) стоял Аристотель во главе этой школы (перипатетическая

мился с учением последнего в той его части, где он дает критику Демокрита.

«Аполлодор в Хронике говорит, что он (Эпикур) слушал Навсифана ¹⁾ и Праксифана. Он же сам это отрицает и заявляет в письме к Эврилоху, что он всем обязан лишь самому себе» ²⁾.

Начиная с 322 и по 306 год, Эпикур странствует из Колофона в Митилены и Лампсак. В это бурное время, переживаемое Грецией, он занимается учительством в школах. Очевидно, что уже в этих местах, до основания школы в Афинах, он вербует своих будущих последователей. Некоторые из его учеников, как, например, Леонтий, его жена Фемиста и Идомений, происходят из Лампсака.

Примерно с 305 г., 37 лет от роду, Эпикур окончательно обосновывается в Афинах. Он покупает за 80 миндом и сад, которые становятся с этого времени его постоянной резиденцией.

Эпикур приехал в Афины после победы Деметрия, сына Антигона, над Афинским тираном Деметрием Фалерским, ставленником Кассандра.

Деметрий Фалерский был правителем Афин в продолжение 10 лет. Он умудрялся годовой доход казны в 1.200 талантов почти исключительно расходовать на себя и на роскошное содержание своего двора. Понятно, что победа Деметрия, сына Антигона, вызвала энтузиазм широких афинских масс и поддержку со стороны демократической партии.

Во главе тогдашней демократической партии стоял Демохар, сын сестры Демосфена. Его изображают честным, и мужественным патриотом. В противоположность ему, предводитель враждебной партии Стратокл был типичным

школа Аристотеля в Афинах — О. Т.), неустанно работая; но когда после смерти Александра (Македонского) афиняне начали восстанавливать Грецию против государства македонян, то положение философа, стоявшего так близко к македонскому царствовавшему дому, стало в Афинах настолько критическим, что он отправился в Халкиду. Однакоже в следующем году страдание желудком положило конец его жизни, заполненной работой и покрытой славой". В. Виндельбанд. История древней философии. Стр. 243.

¹⁾ Ученик Демокрита.

²⁾ Τοῦτον Ἀπολλόδορος ἐν Χρονικῇς Νανσιφάνους ἀποδοῖαι φησι καὶ Πραξιφάνους αὐτὸς δὲ οὐ φησιν, ἀλλ' ἐαυτοῦ, ἐν τῇ πρὸς Εὐρύλοχον ἐπιστολῇ. (D. L. X. Usener Episcurea. Стр. 365).

афинянином того времени: мелко-тщеславным, корыстолюбивым, хвастливым и легкомысленным человеком.

Плутарх рассказывает о нем, характеризуя свойственное ему политиканство, что, когда однажды гетера Филакион, жившая в его доме, принесла с рынка «мозги и шеп», он сказал: «Э, да ты купила такие вещи, которыми мы — люди политики — играем, как мячами»¹⁾.

Демохар, воспользовавшись отъездом Деметрия, сына Антигона, на Кипр, задумал отложение Афин от Деметрия и полное восстановление демократии. Эта попытка закончилась изгнанием Демохара.

Афины все же изменили Деметрию, воспользовавшись его временными поражениями на других фронтах. Эта измена обошлась Афинам дорого. В 296 году Деметрий занял Пирей и осадил Афины.

Эта осада надолго сохранилась в памяти афинян. Деметрий жестоко расправлялся со всякой попыткой доставить в город с'естные продукты. Один корабль, желавший доставить хлеб в Афины, был захвачен, а его владелец и кормчий были повешены²⁾.

Эпикуру было в это время 46 лет. О нем рассказывают, что он во время осады и вынужденной голодовки вел себя величайшим альтруистом. Желая жить и умереть со своими друзьями, он разделил между ними все имевшиеся у него запасы бобов.

Деметрий, как известно, после победы сравнительно мягко обошелся с Афинами. Но возвращенные им представители и предводители македонской партии, напр., Теофраст, а также помещенный в самом городе гарнизон, являлись серьезной угрозой демократии.

Афины стали обычным провинциальным македонским городом. Они продолжали влачить жалкое существование, переходя из рук в руки, ставши игрушкой в руках македонских царей.

Эпикуру суждено было еще пережить эпидемию чумы в Афинах в 280 г. и нашествие кельтов. Эти внешние события только помогли шедшему изнутри развалу и разложению.

¹⁾ См. Дройзен. Ист. эл. Т. II., прим. стр. 73.

²⁾ Там же. Т. II., стр. 327.

В 271 г., во II году 127 олимпиады, при архонте Пифаратосе, Эпикур, измученный продолжительной и тяжелой болезнью, тянувшейся многие годы, умер. Свою любовь и заботу о друзьях он выразил в своем предсмертном письме и завещании.

Предсмертное письмо Эпикура к Гермарху гласит: «Гермарху от Эпикура привет. Когда писал тебе это, я переживал счастливый день, который вместе и мой последний день: меня терзали такие муки мочевого пузыря и телесные страдания, что ничего, кажется, нельзя было прибавить к их силе. Но страданиям тела противопоставил я радость духа, исходившую от воспоминаний о моих рассуждениях и моей философской системе. Ты же, Гермарх, чтобы дать новое доказательство той привязанности, которую ты смолоду питаешь ко мне и к моей философии, имей попечение о детях Метродора» ¹⁾.

Это любопытное письмо вызвало со стороны аббата Batteux, французского исследователя эпикуреизма в XVIII веке, довольно правдоподобную гипотезу о том, что Эпикур умер не естественной смертью, а покончил жизнь самоубийством.

О последних часах Эпикура известно, что он, утомленный мучениями, приказал положить себя в ванну с теплой водой, где он, окруженный друзьями, через некоторое время скончался.

«Эпикур обладал слишком достаточными познаниями в физике, для того, чтобы предвидеть, что тело чрезмерно слабое, каким было его тело, к тому же истощенное продолжительной диетой и острыми страданиями, не сможет перенести теплой ванны... Возможно, что ванна отняла у него остаток его сил и привела его к смерти» ²⁾.

1) Epicurus Hermarcho salutem. Cum ageremus vitae beatum et eundem supremum diem, scribebamus haec. Tanti aderant vesicae et torminum morbi, ut nihil ad eorum magnitudinem posset accedere. compensabatur tamen cum his omnibus animi laetitia, quam capiebam memoria rationum inventorumque nostrorum. Sed tu, ut dignum est tua erga me et philosophiam voluntate ab adolescentulo suscepta, fac ut Metrodori tueare liberos. Cicero. De fin. II 30, 96. Цит. по Usener Epicurea. Стр. 139.

2) „Epicure avait plus de physique qu'il n'en fallait pour prévoir qu'un corps excessivement faible par lui-même et atténué par une longue diette et des douleurs

Эпикур в письме к своему ученику Гермарху говорил: «Когда писал тебе это, я переживал ... мой последний день». Это указание Эпикура можно понять как свидетельство того, что Эпикур решил собственной волей положить предел своему существованию. И этот поступок Эпикура несколько не противоречит его учению.

Противник самоубийства как самоцели (у Гегезия — из скептических оснований¹⁾), Эпикур все же допускал самоубийство как средство.

«Если страдания сносны, будем сносить их, если нет — равнодушно выйдем из этой жизни, которая нам более не по душе, как покидают театр».

«Я предупредил тебя, судьба, и принял меры против твоих тайных угроз. Я не сдамся ни тебе ни чему-либо другому. Но когда явится необходимость расстаться с жизнью, то, смело отрекшись от нее и от всех, кто по своей пустоте скован ею, мы выйдем из жизни с прекрасным пэаном на устах и возгласом: «Хорошо мы прожили!»²⁾.

2

Что представляли собой Афины времен Эпикура?

«Многочисленные доказательства господствовавшего в это время в Греции хаоса и беспорядка мы находим в дошедших до нас преданиях. Каждая большая политическая партия имеет здесь своих приверженцев; здесь и там быстро сменяются: победа, поражение, новая победа, кровавая месть, безжалостное возмездие. Чужие полководцы появляются, грабят и уходят, а за ними следуют другие, чтобы карать и снова грабить. Тираны с этим именем или без него, искатели приключений, ищущие добычи, власти и наслаждений, полчища наемников, ожидающих найма, чужие гарнизоны, не уважающие ни обычаев, ни законов, ни собственности, ни святости домашнего очага, изгнанники, во-

aigues, ne pourrait soutenir le bain chaud... On peut supposer que le bain lui ôta le reste de ses forces et le fit mourir». Batteux. La morale d'Epicure tirée de ses propres écrits. T. изд. 1758.

1) Скептик Гегезий полагал, что единственным выходом из житейских неприятностей является только смерть.

2) Изреч. Метродора.

дворенные снова дома, при помощи вооруженной силы и поставленные ею во главе государства, осыпанные богатствами изменники, обедневшая безнравственная масса, равнодушная к богам и к отечеству, одичавшее на наемной службе молодое поколение, растратившее свои силы на груди продажных женщин, развращенное модными философскими учениями, состояние полного разложения, беспорядочной агитации и лихорадочного возбуждения, сменяющегося тупым равнодушием, — такова печальная картина Греции того времени» ¹⁾.

Афины, потерявшие свое первостепенное торговое и политическое значение, после смерти Александра Великого становятся ареной бесчисленных интриг претендентов на македонский престол. Свои домашние ссоры и дразги наследники Александра выносят в Грецию. Каждая борющаяся сторона, желая привлечь к себе симпатии греческих государств, стремится перещеголять противника особо эффектным и многообещающим манифестом о независимости Греции.

Все эти манифесты, остававшиеся на бумаге, вызывали, однако, патриотический взрыв в Афинах. В конечном итоге, благодаря такому вмешательству во внутренние дела государства со стороны чужеземной силы, партийная борьба в Афинах потеряла свою определенность, четкость и ясность.

Массы, уставшие от бессмысленной партийной игры и неудачных национальных восстаний, начинали сторониться политики, тем более, что каждый раз, — будь то торжество олигархии или демократии, — во главе государства садился тиран, поставленный победившим македонским претендентом.

Номинальные афинская демократия или олигархия фактически сводились к единоличному и безраздельному господству македонского тирана. Был ли то Деметрий Фалерский, ставленник Кассандра, поддерживавшего афинскую аристократию, был ли то Деметрий — сын Антигона, называвший себя демократом, — их правление отличалось самым необузданным, чисто восточным деспотизмом.

¹⁾ Дройзен. История эллинизма. Том II, стр. 243.

Потерявшие свое торговое и политическое значение, Афины в это время не только не утратили, но усилили свою славу как центр мировой образованности. Расчищенные Александром Македонским пути на Восток повлекли за собой целый поток туристов, стремившихся в прославленные Афины.

Астрономия Вавилона, медицина Индии, анатомия и механика жрецов Египта приехали брататься с греческой философией. Восточная религия, с ее тайными культами, сложным ритуалом, шаманством и суевериями, наводнила Грецию своими последователями.

Греческая религия, уже давно потерявшая свою Гомеровскую чистоту в культе Диониса, элевзинских мистериях и учении орфиков, была окончательно смята и изуродована восточной соперницей.

Поскольку все восточное стало модным, Греция вынуждена была отступить перед Востоком.

Неудивительно, что почва Греции, разоренной чужеземными войсками, напоенной кровью одноплеменников, наводненной иностранцами, с их обычаями, нравами и религией, оказалась чрезвычайно благоприятной для расцвета этической философии.

Цели различных соперничающих этических школ, какими были особенно эпикурейская и стоическая, в сущности, совпадали. У них была одна общая практическая задача — поднять, восстановить расшатанные душевные силы эллинского народа. Высшее блаженство — душевное спокойствие. Так уверяют стоики, предлагая свою «апатию»; так говорят эпикурейцы, восхваляя «атараксию».

Различие учений заключалось в различии средств, ведущих к общей цели. По мнению одних, цель достигалась через наслаждение, по мнению других — через добродетель ¹⁾.

1) „Сходство между обоими (стоицизмом и эпикуреизмом) начинается уже с общего характера их философствования. У обоих практический интерес перевешивает над теоретическим, оба используют физику и логику лишь как подсобные дисциплины для этики, а физику выделяют особо, в силу ее значения для религии... По Зенону, высшим и единственным благом является добродетель; по Эпикуру — удовольствие. Но хотя первый ищет добродетель в освобождении от чувственности, или в апатии, а последний думает найти удовольствие в душев-

Не менее привлекательным, чем учение о наслаждении, в философии Эпикура было учение об отстранении от активной общественности ¹⁾.

В противоположность эпикуреизму, стоицизм не отвергал вовсе участия в общественной и политической жизни. Особенно это проявилось в римском стоицизме, когда отдельные стоики (напр., Сенека) были наперсниками и советчиками римских императоров, когда не была исключена даже возможность стоика на троне (римский император Марк Аврелий Философ).

Основным различием, отличавшим стоицизм от эпикуреизма, был ярко выраженный религиозный характер первого.

«Ни одна из прежних систем не срослась так с религией, как стоическая. Все ее мировоззрение построено на взгляде на божественную сущность, как на созидающую и об'емлющую всякое конечное существо... Поэтому стоицизм есть система религиозная, и вряд ли найдется какое-либо существенное положение в нем, которое не было бы в связи с его теологией» ²⁾.

Эпикур, с его, если можно так выразиться, атеистической теологией, вызывал яростную ожесточенную критику со стороны стоиков-современников. Более снисходительны к Эпикуру были римские стоики, в лице Сенеки даже признававшие за ним известные философские заслуги.

Эпикур подвергался ожесточенным нападкам не только со стороны своих современников-стоиков. На протяжении

ном покое, или в атараксии, — все же оба согласны в том, что человек лишь тогда найдет необходимое и постоянное удовлетворение, когда он, посредством знания, достигнет достоверности покоящегося в себе самосознания и независимости от всех внешних обстоятельств». Zeller, Die philosophie der Griechen. T. III S. 484, 486. Целлер абсолютно неправ, сократизируя Эпикура и утверждая вопреки всем имеющимся источникам, что Эпикур ставил знак равенства между высшим благом и знанием.

1) „Уже тот исключительный успех, каким пользовались в это время упадка антиобщественные учения софистов и затем учения циников и, в особенности, эпикурейцев, так же как и самый факт возникновения подобных учений, показывал, что процесс разложения успел охватить широкие общественные круги и привести их к полнейшему политическому индифферентизму и безразличию“. (Тюменев. Очерки эконом. и социальн. ист. др. Греции. Т. III, стр. 44).

²⁾ Zeller. Jb. S. 318.

веков христианская и иудейская церковь достаточно мозаботились о том, чтобы доставить имени Эпикура двусмысленную славу проповедника безнравственной морали.

Эпикуровская атеистическая теология вызывала негодование стойков, христиан и иудеев главным образом в силу того разделения, пограничной черты, которую Эпикур проводил между миром и богами. Восточной религии свойственно представление о боге, как творце мира. Поэтому она не может не только примириться, но даже просто понять, что боги не воздействуют на мир.

Эпикуровские беспечальные боги, равнодушные к миру, живущие в «интермундиях» и наслаждающиеся вечной «атаксийей», имели своим прообразом (правда, в очень ограниченном смысле) гомеровских богов.

«Не боги создали род людской, не им обязан человек счастьем жизни, но они являются той силой, которая правит миром, как он создан, и люди, в сознании силы и величия богов, воздают им почитание»¹⁾.

Бог, как творец мира, вовсе не есть представление древне-греческой религии. Эпикур, отрицающий сотворение мира богами, ближе к Гомеру, нежели стойки, утверждающие бога во всем²⁾.

Конечно, это не нужно понимать в том смысле, что эпикуровские боги были точной копией с гомеровских бо-

1) Ю. Кулаковский. Смерть и бессмертие в представлении древних греков.

2) И все же эти боги не фикция Эпикура. Они существовали. Это платонические боги греческого искусства. Цицерон, как римлянин, вправе высмеивать их, но Плутарх-грек забыл совершенно греческое мировоззрение, когда говорит, что это учение о богах уничтожает страх и суеверия, что оно не приписывает богам радости и благоволения, но ставит нас к ним в такое отношение, в каком мы находимся к рыбам Гиспанского моря, от которых мы не ждем ни вреда ни пользы. Теоретический покой есть главный момент характера греческих богов, как и говорит Аристотель: „То, что, лучше всего, не нуждается в действии, так как оно само есть цель“. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура. Т. I, под. ред. Рязанова, стр. 27.

„В сущности, боги Эпикура были не чем иным, как богами Греции, которым он приписал философское мировоззрение и внушил свои основные взгляды... Принимая свою систему богов, он не измышлял их: он нашел их вполне готовыми, — это были боги его родины, вдохновлявшие греческий гений, боги, образы которых дало античное искусство. Эпикур принял их, как будто они были его, и ограничился лишь тем, что отнял у них способность вредить, лишив их возможности вмешиваться в дела мира сего“. (Гюйо. Мораль Эпикура. Стр. 262).

гов. Эпикур критиковал не только восточные суеверия, но и ряд положений собственно греческой религии. Прежде всего, он возражал против всяких — в том числе и греческих — религиозных представлений о смерти. Затем, он отрицал — свойственное также и греческой религии — представление о том, что боги могут воздействовать на людей, вмешиваясь в их дела и влияя на их поступки. Но и Эпикур и гомеровская религия сходились в том, что мир, вселенная, не является актом божественного творения, — а это, как раз, в данном случае, наиболее существенный, основной момент.

Выше уже было указано на восточные влияния в области религии. Вполне вероятно гипотеза, что в теологии стоицизма, напротив, отразились вывезенные с Востока религиозные представления.

Как учитель морали, Эпикур имел своими конкурентами Зенона (род. в 300 г. до нашей эры), Клеанфа (331—232 г.г.) и Хризиппа (282—209 г.г.) — стоиков; Пиррона (360—270 г.г.) и Тимона (325—235 г.г.) — скептиков.

И стоическая и эпикурейская этика имели своим объектом единичную человеческую личность. Это не кажется удивительным, если вспомнить упадок общественной жизни в Греции того времени. Но, в противоположность эпикуреизму, стоическая система выдвигает примат общечеловеческого над отдельным индивидуумом.

В основе стоической философии (в противоположность Эпикуру, выдвигавшему множественность миров) лежало представление о единстве мира. Соответственно этому, стоикам присущ был пантеизм в теологии и космополитизм в политике.

«...Не следует делать ничего такого, что обыкновенно запрещает общий закон, который есть истинный разум, проникающий все, — то же, что Зевс... Но именно добродетель и блаженство совершенного заключается в том, что все делается в согласии между душой отдельного человека и волей направляющего все» ¹⁾.

«Что такое человек? Часть государства, — прежде всего, государства, об'емлющего богов и людей, а затем также

¹⁾ Х р и з и п п, изр. 4, цит. по Гомперцу — „Жизнепонимание греч. филос“. стр. 193.

государства в теснейшем смысле, которое является небольшой копией всего государства»¹⁾.

«...Что есть призвание гражданина? — Не иметь никакой частной выгоды, ни одного дела не рассматривать с точки зрения изолированности, но так, как если бы рука или нога обладала разумом и могла следовать естественному порядку (в духе); именно тогда они относили бы всякое свое желание и всякое свое стремление к целому. Поэтому философы справедливо говорят: «Если бы добродетельный человек мог предвидеть будущее, то он, со своей стороны, содействовал бы заболеванию, смерти и искалечению, ибо он уразумел бы, что это предназначено ему в таком виде строем вселенной, и что целое предшествует части, а государство — гражданину»²⁾.

Учение стоиков о непреложной закономерности явлений и единстве вселенной, перенесенное на современный им политический язык, возможно, могло служить теоретическим обоснованием македонской партии.

Действительно, если вселенная есть единство, в котором каждая часть занимает вполне определенное и ограниченное место, нелепо противиться воле Мирового Разума, желающего подчинения Греции Македонией. С другой стороны, очевидно, что завоевания македонских царей есть не что иное, как осуществление государственного, т. е. разумного единства. Следовательно, нужно рассматривать Македонию как государство, ставшее волей судеб во главе единого эллинского государства, и следует всемерно содействовать осуществлению этого единства.

Напротив, эпикурейская теория, утверждающая множественность миров с их различными законами, считающая, что миром правит не только необходимость, но и индивидуальная свобода, могла служить обоснованием для антимакедонской, национальной греческой партии. Вопреки необходимости, свободная воля совершает свой собственный закон. Вопреки македонскому завоеванию, Афины желают и могут стать независимым государством.

Совершенно неверно, однако, было бы рассматривать

1) Эпиктет. Цит. по Гомперцу, стр. 333.

2) То же.

стоицизм и эпикуреизм как две противоположные политические системы. Прежде всего, обе системы, по существу, аполитичны. Может быть, Эпикур видел дальше Зенона, лучше понимал грядущее полное разложение Афин и поэтому совершенно отрешивался от общественной жизни. Но и Зенона нельзя упрекнуть в том, что у него была какая-нибудь политическая система.

С другой стороны, если рассмотреть социальный состав обеих школ, видно, что и та и другая черпали свои кадры из различных слоев населения. Аристократ, торговец, банкир и раб равно мог сделаться во времена Эпикура и эпикурейцем и стоиком.

Национализм эпикурейской школы, выражавшийся хотя бы в «атеизме» Эпикура, выдвинутом им в противовес восточным македонским влияниям ¹⁾, заключался не в том, что Эпикур хотел оформить антимакедонские стремления греческой буржуазии. Национальный характер эпикуреизм приобрел в силу особых задач, стоявших перед Эпикуром.

На глазах Эпикура совершался невиданный распад некогда могущественного государства. Все шаталось, больше не оставалось ничего устойчивого. Один насильник-тиран сменял другого. Сегодня богатый и влиятельный человек завтра становился нищим и изгнанником. Никто не мог быть уверен в завтрашнем дне. Афины-метрополия стали провинцией, со всеми последствиями, вытекающими отсюда.

Неудивительно, что в такое время школы философов переполняются учениками. Говорят, что учеников Эпикура не могли вместить в себя целые города. Этого нельзя объяснить не чем иным, как паническим бегством от имущественного разорения, политического унижения, насилия, наконец, от самого себя. Бегут все, ибо никто в Греции не может сказать: «Мне хорошо, я не нуждаюсь в утешении философа».

Эта необходимость в утешении хорошо выражена в словах Диона Хризостома: «Большинство людей питает такое же отвращение к философам, как и к врачам; подобно тому, как лекарства покупаются только при серьезной бо-

¹⁾ См. выше, стр. 29.

лезни, — и философией пренебрегают до тех пор, пока не наступит слишком большое несчастье. Вот богатый человек, у него есть доходы или обширные имения, хорошее здоровье, жена, дети, находящиеся в добром здоровье, кредит, власть. Что же? этот счастливец не захочет и слушать философа. Но пусть он утратит богатство или здоровье, он уже охотнее склонит слух к философии, затем, пусть у него умрет жена, сын или брат... О, тогда он пошлет за философом, чтобы получить от него утешение и научиться у него, как переносить столько несчастий» ¹⁾).

Аристократ, лишенный своего земельного могущества и политического значения, торговец, потерявший торговые прибыли, промышленник, вынужденный закрыть предприятие, ремесленник, брошенный в ряды пролетариата, раб, — расшатанные, растерянные, выброшенные за борт обычной размеренной жизни, — равно нуждались в моральной поддержке. Конечно, «преимущество» здесь нужно отдать имущим классам, для которых резкий переход от экономического и политического господства к экономическому и политическому разорению был особенно чувствителен. Особенно это относится к торговой аристократии ²⁾).

И эпикурейская и стоическая школы равно предназначались для утешения отдельных выбитых из колеи человеческих индивидуумов. Но коренное различие между обеими школами лежало в тех восточных влияниях, которые оказали уже свое действие на стоицизм. Историческим назначением эпикуреизма было при вакханалии всеобщего развала и чужеземного насилия сохранить национальный облик эллинской культуры.

Аполитичность эпикуреизма могла привлечь не только промышленника, торговца или раба, но и аристократа, разочарованного македонскими интригами. Если национальная политическая партия Демосфена была буржуазной по преимуществу, — национальная школа этики Эпикура опиралась на выходцев из различных и подчас противоположных классов населения.

¹⁾ Дион Хризостом. Речь 27. цит. по Марта. Философы и поэты-моралисты во времена римской империи.

²⁾ См. выше, стр. 12—20.

Стоическая школа времен Эпикура черпала свои кадры из того же источника. Запутанность и неясность партийной борьбы, сложность политических интриг бросали потерявшего голову и рассудок афинянина равно в объятия стоицизма или эпикуреизма. Поэтому ожесточенные нападки стоиков на эпикурейцев и обратно, доходившие до самых злостных инсинуаций, не в малой степени объясняются конкуренцией обеих школ, воевавших за монополию на рынке мысли.

Эта ожесточенная борьба еще усиливалась теоретическими разногласиями. Религиозный характер стоицизма, его учение о бессмертии души, впоследствии в Риме, привлекли на сторону стоицизма симпатии рабов, отданные затем всецело христианству. В противовес эпикуреизму, исторической миссией Стои было выразить в своем лице начавшийся процесс экономической подчиненности и культурной ассимиляции Греции с Востоком.

И эпикурейская и стоическая школы выражали тенденции разлагающегося общества и погибающих классов. Партийная борьба своеобразно преломилась в положениях их теорий. Национализм Эпикура и космополитизм стоиков сыграли свою историческую роль в Греции. В Риме стоицизм и эпикуреизм нашли более определенную классовую почву.

Этика есть классовая тактика. Этика Эпикура была и больше и меньше, чем классовая тактика. Меньше — потому, что она субъективно ставила себе узкие цели восстановления душевного равновесия; больше — потому, что она объективно давала новое направление националистическим тенденциям, объединяя имущие классы Афин в одно целое для борьбы с общим врагом разложения.

Каутский в своей «Этике» считает, очевидно, что учение Эпикура выражало идеологию прогрессивного класса. «Материализм последнего (Эпикура) мог удовлетворить только такой класс или общество, которое было удовлетворено существующей действительностью, находило в ней свое удовольствие и счастье и не чувствовало потребности в другом состоянии. Эпикуреизм должны были отвергнуть классы, которым эта действительность казалась от-

вратительной и мучительной — погибающие классы старой аристократии, а также эксплуатируемые классы...» ¹⁾.

Нельзя так категорически, как это делает Каутский, утверждать, что эпикуреизм был идеологией класса, удовлетворенного своим существованием, и поэтому эпикурейская теория не могла удовлетворить ни отмирающий класс аристократии ни жестоко эксплуатируемый класс рабов.

Эпикуреизм уже по одному тому не мог представлять класса, удовлетворенного своим существованием, что такого сильного жизненного класса не знала Греция времен разложения и упадка. Буржуазия — новый класс, вышедший из мрака подполья на дневной свет, — уже в своем зародыше несла семена собственной гибели.

Поэтому, если стать на точку зрения Каутского, выходит, что этика Эпикура не имела вовсе классового и экономического базиса. Но это не так. Теория Эпикура была вызвана кризисом упадка (а не роста) производительных сил Афин. Отсюда затуманенность классовой основы эпикуреизма.

Шедшее изнутри разложение Афин вызвало психическую реакцию всех слоев населения. Все же, хотя состав эпикурейской школы был разнороден, мораль «наслаждения» предназначалась для утешения главным образом имущих классов.

Но эта мораль была любезна не только сердцу афинского буржуа, но и афинского аристократа. Ибо, вопреки Каутскому, эпикуреизм не есть выражение силы буржуазии, но, напротив, признак слабости и разложения современных Эпикуру имущих классов Афин.

Отсюда, как раз, и происходит дуализм, проникающий всю систему Эпикура. Эпикур построил свою теорию на двух основаниях: на законе необходимой связи всех явлений и на ненаучном принципе случая в природе и личной свободы воли. Если бы эпикуреизм был предназначен для прогрессивного класса, он носил бы характер строго последовательного детерминизма ²⁾. Но социальной базой

¹⁾ Каутский. Этика. Стр. 14.

²⁾ Таковы, напр., взгляды французских материалистов, выражавших идеологию прогрессивной французской буржуазии.

эпикуреизма было целых два класса: и торговая аристократия и торгово-промышленная буржуазия.

Единение взглядов торговой аристократии и торгово-промышленной буржуазии произошло на основе их общей слабости, при чем оно вовсе не означало, что реальные противоречия между ними были сглажены. Когда представители этих двух классов сталкивались не в саду Эпикура, а на рынке, — их интересы, большею частью, расходились. С другой стороны, интересы самой торговой аристократии, занимавшей промежуточное положение между земельной аристократией и торгово-промышленной буржуазией, постоянно колебались в этих двух направлениях. Двойственность афинской торговой аристократии не могла не отразиться также и в ее идеологии, т.-е. в системе Эпикура. И, наконец, если вспомнить, что представляла собой торгово-промышленная буржуазия, — второй класс, идеологию которого выражал эпикуреизм, — тогда окончательно выявятся причины дуализма эпикуровской теории.

Торгово-промышленная буржуазия по своему положению и тем огромным средствам, которыми она обладала, должна была бы стать передовым классом Афин. Но объективные условия производства древнего мира затормозили переход к промышленному капитализму. Тем самым торгово-промышленная буржуазия становилась на одну доску с торговой и земельной аристократией, т.-е. теряла значение прогрессивного класса.

Все эти противоречия отразились в системе Эпикура и вылились в форму дуализма между закономерностью и случаем. Материалистическая часть системы Эпикура, построенная на детерминистическом принципе, выражала то жизненное и прогрессивное, что осталось еще в Афинах. Напротив, учение о случайности появилось как идеологическое отражение реального застоя и даже упадка страны.

Завоевание Греции Македонией ускорило процесс внутреннего разложения Афин. Это завоевание, до известной степени перевернувшее весь экономический и политический строй страны, кажется нам реальным прообразом той эпикуровской случайности, которая врывается в цепь необходимых причин и следствий. И действительно, чем же иным, как не случайным сцеплением обстоятельств, мог

объяснить себе современник «величия и падения афинского государства» его безвременную гибель?

Идеология бессознательно отображает реальные экономические процессы; но она, большею частью, отображает их в перевернутом и искаженном виде. Упадочный класс бессознательно стремится объективные противоречия представить как субъективные. В противоположность ему, прогрессивный класс и субъективные противоречия рассматривает лишь как частный случай противоречий объективных.

Социально-экономический процесс разложения Афин своеобразно преломился в мозгу Эпикура. Его дуалистическая система превратила политические и экономические противоречия в космическую борьбу случая и закономерности, с одной стороны, и в субъективную борьбу свободы воли с необходимым порядком вещей — с другой. Дуализм и этический атомизм эпикуреизма объясняются тем, что он был создан для утешения отмиравших классов торговой аристократии и торгово-промышленной буржуазии Афин.

Генезис теории Эпикура

1

Ненависть к Эпикуру, материалисту и атеисту, была причиной того, что в истории философии долгое время сохранялся взгляд, будто Эпикур не создал оригинальной системы, но сшил ее из лоскутов, заимствованных отчасти у Демокрита, отчасти у киренаиков.

«Стоик Посидоний, Николай и Сотион упрекают Эпикура в том, что он выдал за свое собственное учение Демокрита об атомах и Аристиппа о наслаждении. Академик Котта спрашивает Цицерона: «Что же, собственно, есть в физике Эпикура, что не принадлежало бы Демокриту. Он хотя кое-что и изменяет, но большую часть он повторяет за Демокритом». Сам же Цицерон говорит: «В физике, в которой Эпикур больше всего хвастает, он полнейший невежда. Большая часть принадлежит Демокриту,—там, где он от него уклоняется, где он хочет исправить, там он только портит и делает хуже»...

«Плутарх в своем «Colotes» идет дальше. Сравнивая Эпикура по порядку с Демокритом, Эмпедоклом, Парменидом, Платоном, Сократом, Стильпоном, киренаиками и академиками, он старается прийти к выводу, что «Эпикур усвоил себе из греческой философии неверное и не понял истинного»... Это неблагоприятное мнение древних писателей остается и у отцов церкви...

«Всем известно, что новейшие писатели в целом точно так же считают Эпикура в области натурфилософии лишь плагиатором из Демокрита. Их мнение вообще может быть передано здесь изречением Лейбница: «Мы знаем об этом великом человеке (Демокрите) почти лишь то, что заим-

ствовал у него Эпикур, который неспособен был всегда заимствовать самое лучшее». Если, таким образом, по Цицерону, Эпикур ухудшил учение Демокрита, при нем Цицерон признает, по крайней мере, за ним желание улучшить его и способность видеть его недостатки; если Плутарх приписывает ему непоследовательность и предопределенную склонность к худшему, заподозревает, следовательно, и его волю, то Лейбниц отказывает ему даже в способности хорошо делать извлечения из Демокрита»¹⁾.

Наша задача состоит в том, чтобы в системе Эпикура то, что он заимствовал от Демокрита и Аристиппа-киренаика, отделить от его собственных оригинальных положений.

Эпикур заимствовал основы своей физики у Демокрита. Но он не остался простым пересказчиком демокритовских идей. Монизм Демокрита, его последовательность так же характерны для физики Демокрита, как дуализм Эпикура для его натурфилософских воззрений. Основным различием обеих физик является учение Эпикура о самопроизвольном отклонении атома. Поскольку Эпикур делает отклонение атомов основоположением своей физики, он отходит далеко в сторону от Демокрита. Атомистика Демокрита, в противовес эпикуровской, построена лишь на одном принципе закономерности.

Нельзя согласиться с мнением диссертации Маркса, что эпикуровская физика превосходит демокритовскую в том отношении, будто она не только полагает атом как противоречивый в себе, но и разрешает эти противоречия. Действительно, эпикуровский атом противоречив, но Эпикур не мог разрешить его противоречий, так же, как он не был в состоянии справиться со всеми другими противоречиями своей системы. Противоречия эпикуровского атома — не что иное, как частный случай дуалистической точки зрения, проникающей всю систему Эпикура.

Большое влияние на Эпикура оказала аристотелевская критика Демокрита. Что Эпикур очень внимательно отнесся к аристотелевской критике Демокрита, доказывают многие части его физики, например, учение об атоме, о

¹⁾ К. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура. Стр. 10 — 11.

движении и др. ¹⁾. Интересно, однако, что Эпикур не принимает основного возражения Аристотеля, именно о невозможности существования пустоты.

Аристотель представлял себе мир ограниченным в пространстве, как законченную, совершенную форму шара. Напротив, время у него бесконечно, как прямая линия. Это объясняется тем, что время Аристотель рассматривал как «меру движения» материи. Отличая материю от формы, Аристотель противопоставлял первую второй как низший вид реальности высшей.

Материя, оставаясь одна, не могла бы двигаться; лишь приведенная в движение формой, она сама начинает оказывать влияние на движение. Движение материи осуществляется через «меру движения», т. е. время. Поэтому движение материи, как низшего вида реальности, незакончено, и время бесконечно в своих моментах.

Пространство, напротив, конечно, ибо оно есть форма конкретного тела. Но если пространство выражает границы тела, между телами не существует пустого пространства. Пустое пространство отрицается Аристотелем также в силу того, что действие, по его мнению, невозможно на расстоянии, а лишь при посредстве соприкосновения.

Эпикур остается на точке зрения демокритовской физики, ибо, отрицая существование пустоты, он был бы вынужден отказаться от одного из основных принципов своего учения: от принципа свободы. Пустота, как это было еще отмечено Гегелем ²⁾, в эпикуровской философии

¹⁾ См. Goedeckemeyer. Epikur's Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie.

²⁾ „... т. о., другим моментом атомов является мышление, пустота, поры, посредством которых осуществляется заграждение в этом потоке атомов... Та прерывистость, которую мы рассматривали как другую сторону атомов, или как пустоту, есть принцип движения... Это не что иное, как всеобщий принцип положительного и отрицательного“. Hegel. Geschichte der Philosophie. В. II, S. 433—35.

„Что пустота есть источник движения, нужно понимать не в том малозначительном смысле, что нечто может двигаться лишь в пустоте, а не в наполненном уже пространстве, т. к. в последнем для него нет места; в этом смысле пустота была бы лишь предположением или условием, а не основанием движения, равно как движение само предполагалось бы уже существующим, а главное его основание было бы забыто. Взгляд, что пустота составляет основание

служит для осуществления принципа свободного становления в природе (самоограничения). Самопроизвольное отклонение атомов от прямолинейного движения осуществимо лишь при наличии пустоты.

В своей диссертации Маркс считает, что в прямолинейном движении Эпикур видел всеобщую необходимость, которой он противопоставил отклонение от прямолинейного движения как единичную свободу. Правда, Маркс несколько аристотелизирует Эпикура, видя в прямолинейном движении материю, а в отклонении — форму, но все же он блестяще обрисовывает в системе Эпикура этот частный случай борьбы свободы и необходимости, всеобщности и единичности в атоме ¹⁾.

движения, содержит в себе ту глубокую мысль, что в отрицательном вообще заключается основание становления, беспокойство самодвижения". Гегель. Наука логики. Ч. I, стр. 96.

¹⁾ Это место настолько любопытно, что я считаю нужным привести его. „Как точка уничтожается в линии, так же точно каждое падающее тело исчезает в той прямой линии, которую оно описывает. Здесь специфическое его свойство не имеет значения. Яблоко при своем падении описывает такую же отвесную линию, как и кусок железа. Всякое тело, поскольку мы его рассматриваем в движении падения, есть, таким образом, не что иное, как движущаяся точка, и притом точка не самостоятельная, теряющая свою индивидуальность в известном бытии — описываемой ею прямой линии. Поэтому Аристотель справедливо замечает пифагорейцам: „Вы говорите, что движение линии образует плоскость, движение точки — линию; в таком случае и движения монад будут линии.“ Вывод из этого, как для монад, так и для атомов, ввиду их постоянного движения, был бы тот, что ни атомы ни монады не существуют, а уничтожаются в прямой линии; ибо, поскольку мы представляем себе атом лишь падающим по прямой линии, о его плотности не может быть и речи. Прежде всего, если представлять себе пустоту как пустое пространство, то атом является прямым отрицанием абстрактного пространства, следовательно, пространственной точкой. Плотность, интенсивность, которая утверждает себя в себе вопреки внебытию пространства, может явиться только следствием принципа, совершенно отрицающего пространство во всей его сфере, — таковым в действительной природе является время. Кроме того, если даже не согласиться с этим, то атом, насколько движение его составляет прямую линию, определяясь пространством, имеет бытие чисто относительное и существование чисто материальное... Как же может Эпикур реализовать чистое определение формы атома, понятие чистой единственности, отрицающее всякое бытие, определенное другим... Если, таким образом, Эпикур в движении атома по прямой линии представил его материальность, то в отклонении от прямой линии он реализовал определение формы, и эти противоположные определения изображаются как прямо противоположные движения". (К. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и Эпикура. Стр. 23—24).

Эпикур, вопреки Марксу, не разрешил противоречия между необходимостью и свободой. Это видно хотя бы из того, что вполне свободные боги Эпикура нарочно посажены им в первобытной пустоте, в «интермундиях», где ничто не препятствует их атараксии, вдали от неприятной необходимости. Вместо синтеза свободы и необходимости, при примате первой, у Эпикура получилась довольно странная свобода, как результат бегства от необходимости.

Аристотелевская критика Демокрита оказала влияние на Эпикура, прежде всего, в атомистике. Аристотель находит в самом понятии неделимого атома противоречие. Всякая протяженность предполагает делимость. Эпикур хочет выйти из этого противоречия, приписывая атому части. Но эти части атома он мыслит тесно спаянными, неотделимыми одна от другой. Поэтому Эпикур называет первоначальные тельца «атомами» (т.-е. неделимыми) не потому, что это самые малые частицы, но они неделимы потому, что лишены чувствительности и исключают пустоту» ¹⁾ (совершенно плотны).

На связь эпикуровского понимания атома с аристотелевской критикой Демокрита указывает Симплиций. «Те, кто не признает деления до бесконечности на том основании, что мы не в состоянии делить до бесконечности и таким образом доказать непрерывность деления, утверждали, что тела состоят из неделимых (элементов) и разлагаются на неделимые; кроме того, Левкипп и Демокрит признают не только нечувствительность причиной неделимости первичных тел, но и их малые размеры и простоту. А Эпикур впоследствии не признавал их простыми (несоставными), но утверждал, что они неделимы вследствие их нечувствительности. Во многих местах взгляд Левкиппа и Демокрита опровергал Аристотель, и, быть может, вследствие этих возражений, выставляемых против неделимости, Эпикур, живший позднее и разделявший воззрение Левкиппа и Демокрита на первичные тела, удержал за ними свойство нечувствительности, но отнял у них неделимость,

¹⁾ „άτομα, ὅτι ἐστὶν ἐλάττωτα, ἀλλ' ὅτι οὐ δύναται τριθῆναι, ἀπαθῆ ὄντα καὶ ἀμέτολα κενόβ.“

так как вследствие этого возражал против них Аристотель»¹⁾. По этому поводу Гедекенмейер заявляет:

«Все же, приписывая им (атомам) части, он (Эпикур) отступает от Демокрита... Сущность аристотелевой полемики состоит в том, что он стремится открыть в демокритовском понятии атома то самое противоречие, в котором позже Декарт упрекал восстановленную атомную теорию: противоречие неимеющей частей, неделимой протяженности. Подобно последнему, указывает уже Аристотель, что понятия протяженность и неделимость исключают друг друга, что, следовательно, всякая протяженность делима до бесконечности, и в этом процессе никогда нельзя дойти до неимеющих частей и поэтому неделимых дальше первоначальных тел. Этот признак неделимости присущ лишь непротяженным математическим точкам, чья совокупность, однако, никогда не может создать тело.

«Это побудило Эпикура рассматривать атомы не как тела, не имеющие частей, но приписать им части. Но он тотчас же ограничивает эту, сделанную им Стагириту, уступку утверждением, что эти части никогда не могут быть ни стделены от атома, которому они принадлежат, ни существовать самостоятельно. Поэтому атомы произошли не из соединения частей, но они с самого начала имели свою теперешнюю форму и всегда ее сохраняют. Ибо их части так тесно связаны, что между ними не может пробиться никакая пустота, так что атомы остаются *solida simplicitate*. Что аристотелевское возражение остается в силе и против такого понимания атома, конечно, очевидно. Оно сделалось бы лишь тогда шатким, если бы Эпикур совершенно лишил атом или его части признака протяженности, что

1) „Simpl. phys. p. 925, 10 *οἱ δὲ τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς ἀπεργωνότες, ὥς οὐ δυνατόν ἦν ἐπ' ἄπειρον τεμεῖν καὶ ἐκ τούτου πιστώσασθαι τὸ ἀκατάληκτον τῆς τομῆς, ἐξ ἀδιαίρετων ἔλεγον ὑπεστάναι τὰ σώματα καὶ εἰς ἀδιαίρετα διαίρεσθαι. πλὴν ὅτι Α. μὲν καὶ Δημόκριτος οὐ μόνον τὴν ἀπάθειαν αἰτίαν τοῖς πρώτοις σώμασι τοῦ μὴ διαίρεσθαι νομίζουσιν, ἀλλὰ καὶ τὸ σμικρόν καὶ ἀμερές, Ἐπίκουρος (fr. 268 us.) δὲ ὕστερον ἀμερῇ μὲν οὐκ ἡγήται, ἄτομα δὲ αὐτὰ διὰ τὴν ἀπάθειαν εἶναι φησι. καὶ πολλὰ τοῦ μὲν τὴν λεύκ. καὶ Δημ. δόξαν ὁ Αριστοτέλης διῆλεγξεν, καὶ δι' ἐκείνους ἴσως τοὺς ἐλέγχους πρὸς τὸ ἀμερές ἐνισταμένους ὁ Ἐπίκουρος ὕστερον μὲν γενόμενος, συμπαθῶν δὲ τῇ λεύκ. καὶ Δημ. δόξῃ περὶ τῶν πρώτων σωμάτων, ἀπαθῇ μὲν ἐφόλαξεν αὐτὰ, τὸ δὲ ἀμερές αὐτῶν παρέλειπε, ὥς διὰ τούτα ὑπὸ τοῦ Αριστοτέλους ἐλεγχόμενον.*»

пытаются делать некоторые представители современной физики, которые видят в них лишь силовые центры»¹⁾.

В последнем заявлении Гедекенмейера звучат идеалистические нотки. Материя не может не занимать пространства, не быть протяженной. Эпикур разрешил бы противоречие между неделимостью атома и его протяженностью, если бы он остановился на утверждении, что потенциально материя (так же, как и пространство) делима до бесконечности, но в действительности существуют лишь сгустки материи—атомы. Возможность делимости атома не есть еще его разделенность. Но Эпикур, стремившийся всему дать реальное основание, хотел и эту потенциальную делимость выразить об'ективно. Поэтому он говорил о неотделимых одна от другой частях атома. Ошибка Эпикура заключалась как раз в том, что потенциальная делимость материи до бесконечности не может быть представлена в действительности, ибо делимость есть категория рассудка, а не реального существования²⁾.

Особенно резко выступает различие между демокритовской и эпикуровской физикой в учении о качествах атома. Демокрит различает атомы по форме, порядку и положению. τοῦτων δὲ ὁ μὲν ῥασιὸς οἰκῆμα (форма) ἐστίν, ἡ δὲ διατάξις τάξις (порядок), ἡ δὲ τροπὴ θέσις (положение. Напр. А и N отличаются по форме, AN и NA—по порядку, Z и N—по положению.

Уже Маркс в своей диссертации, затем Виндельбанд, Гедекенмейер и другие указывали, что, когда Демокрит приписывает атомам эти три качества, он имеет в виду не отдельные атомы, а атомные комплексы. Демокриту свойственно было вообще рассматривать не отдельные атомы, а отношения между ними. В противоположность ему, Эпикур приписывает самим атомам три качества: величину, форму и тяжесть. В отличие от Демокрита, Эпикур считал, что существует не бесконечное, но ограниченное число атомных фигур.

В учении о тяжести на Эпикуре вновь сказалась аристотелевская критика Демокрита. Аристотель возражал Де-

1) Goedeckemeyer. Ep. Verhältniss zu Dem. S. 8.

2) На этом смешении реальной разделенности и потенциальной делимости построена знаменитая апория об Ахиллесе и черепахе, окончательное решение которой дает Гегель в своей „Науке логики“.

мокриту в его учении о вихревом движении и толчке, как причине движения атомов. По мнению Аристотеля, кроме внешней причины движения (толчок), должна еще быть естественная, присущая самой вещи, причина движения. Эпикур принимает аристотелевскую естественную причину движения в форме падения атомов в пустоте сверху вниз, — стремление вниз. Поэтому тяжесть понимается Эпикуром не только как вес, но и как такое стремление вниз атома.

Эпикур, наивно приписывающий пространству верх и низ ¹⁾, конечно, стоял в научном смысле ниже Демокрита. Но это движение вниз объясняется в системе Эпикура необходимостью обосновать объективность атомной тяжести. По Демокриту, тяжесть атомов выражается и осуществляется лишь в отношении, т.е. в движении и столкновении атомов.

Эпикур, напротив, принимая естественную причину движения атомов, как движение сверху вниз, мог рассматривать отдельный атом изолированно от других. Стремление атома вниз, его падение, и есть внутренне-присущая атому абсолютная, независимая от отношения к другому, тяжесть ²⁾.

В противоположность Демокриту, Эпикур видел причину столкновения атомов не в том, что при падении более тяжелые атомы наталкиваются и ударяют более легкие, а в самопроизвольном отклонении атомов от прямолинейного движения. Эпикур полагал, что в пустоте все тела падают с одинаковой скоростью, поэтому демокритовская причина столкновения атомов не обоснована.

Противоречия в эпикуровской физике касаются, прежде всего, его учения о самопроизвольном отклоне-

1) Хотя в одном месте Эпикур прямо утверждает, что в пустом пространстве нет, строго говоря, верха и низа, но он, вместе с тем, сохраняет для атомов определенное движение в пустоте, именно: сверху вниз.

2) „Кекуле рассказывает, будто атомистическая теория имеет своим родоначальником Демокрита, а не Левкиппа, и утверждает, будто Дальтон первый признал существование качественно различных элементарных атомов и первый приписал им различные специфические для различных элементов веса; между тем у Диогена Лаэртского (X, 1, § 43—44 и 61) можно прочесть, что уже Эпикур приписывал атомам не только различную величину, но и различный вес, т.е. по своему уже знал атомный вес и атомный объем“.

Энгельс. Старое предисловие к Анти-Дюрингу. Архив Маркса и Энгельса. Ч. II. стр. 127.

нии атома (παρέγκλισις). Если отклонение происходит «не в определенном месте, и не в определенный срок»¹⁾, то, очевидно, до возникновения атомного отклонения существовала первоначальная материя, представлявшая собой атомный поток в пустоте по принципу прямолинейного движения. Но, вместе с тем, Эпикур утверждает, что возникновение и уничтожение миров представляют собой вечный, не имеющий начала, кругооборот. Очевидно, оба положения исключают друг друга, ибо, если до первого отклонения атома существовало только прямолинейное движение в пустоте, нельзя говорить о вечном кругообороте становления.

Учение Эпикура об ограниченном числе форм атомов также противоречиво. Это учение нужно было Эпикуру для объяснения сцепления подобных атомов. Но, если имеются одинаковые по форме атомы, нельзя говорить о внутренне-присущей атому форме — положение, заимствованное Эпикуром у Аристотеля.

Если эпикуровская физика уступает демокритовской в последовательном проведении единого принципа, она превосходит последнюю в отдельных частях. Это относится, в особенности, к эпикуровскому пониманию ощущения и к его учению об объективности так называемых вторичных качеств, а также к некоторым положениям, вроде того, что в пустоте все тела падают с одинаковой скоростью.

В заключение считаю необходимым привести сравнительную таблицу физических воззрений Эпикура и Демокрита, составленную тов. Баммелем²⁾. Эта таблица хороша тем, что она дает наглядное изображение различий обеих физик.

«...В письмах Эпикура и, в частности, в письме к Геродоту — можно видеть не что иное, как сжатое изложение полемических сочинений против тех или иных воззрений Демокрита... Во всех этих местах мы встречаем неизменно выражение: «не следует думать», «не следует полагать» и т. д.

¹⁾ Лукреций.

²⁾ Г. Баммель. Источники изучения Демокрита под знаменем марксизма. № 8—9, 1923 г.

ЭПИКУР.

1. Диог. Л. X. 42: это невозможно, чтобы бесконечное разнообразие различных (в формах) вытекало из числа этих же форм.

(Эпикур признает ограниченное число атомных форм — О. Т.)

2) Диог. Л. X. 47: „Факты чувственных явлений совершенно не противоречат допущению, что существуют образы такой тонкости, с которой ничто не может быть сравнимо“.

(Эпикур признает, что существуют атомы — О. Т.).

3. Диог. Л. X. 46: „Это вовсе не невозможно, что в атмосфере происходят подобные истечения“.

(Эпикур признает, что восприятие происходит благодаря истечению атомов от тела — образов, или εἰδωλα; — О. Т.)

4. Д. Л. X. 55: „Что касается величины атомов, то вовсе не следует думать, что между ними встречаются всякого рода величины... (56) кроме того, не следует допускать, что в ограниченном теле должны быть бесчисленные частицы всех возможных величин“.

(Эпикур признает ограниченность атомных форм — О. Т.).

5. Д. Л. X. 61: „Ибо ни тяжелые не движутся быстрее чем маленькие и легкие... ни маленькие не обгоняют больших...“

(Эпикур считал первопричиной столкновения атомов отклонение. — О. Т.).

6. Д. Л. X. 68: „Но и формы и цвета и вес и все то, что еще высказывается о телах, как обо всех, так и о видимых, и что может быть познано чувственным восприятием, — все это не должно рассматривать как существующее само по себе, по своей природе, и никак не существующее вообще...“

(Эпикур отрицал вторичные качества за атомами, но признавал их объективно существующими в атомных комплексах).

ДЕМОКРИТ.

1. Арист. De anima 404 а 3. „из бесконечного множества форм и атомов... (О Демокрите).“

(Демокрит признает бесконечное множество атомных форм — О. Т.)

2. Азций 1,24,2 (Dox. 320), „Анаксагор, Демокрит, Эпикур и все те, кто полагает, что мир образуется вследствие соединения тончайших материальных частиц“. См. еще Азп. V, 25,3 (Fus 349,14)

(Демокрит признает, что существуют атомы — О. Т.).

3. Арист. de an. 1,2,403 в: „Своим притоком эти новые, вновь притекающие атомы...“ Теофраст De sensu 50: „Всякая вещь постоянно производит некоторое истечение (атомов).“ См. еще Aetius IV, 8,10.

(То же самое признает и Демокрит. — О. Т.).

4. Simp. phys. p. 36,1: „Сущности эти различаются по форме и величине. „Arist. de gen. et cor. 315. в 6: „из бесконечного множества форм создается бесконечное множество противоположных явлений (еще Д. Л. IX. 44 Simp. de coel. 294, 33) Simp. in phys. 1,2, 28,7 „самое множество форм он признавал бесконечным“. (Arist. de an 404 а.

(Демокрит признает бесконечность атомных форм — О. Т.).

5. Теофраст De sensu 61: „Демокрит в самом деле различает тяжесть и легкость, смотря по величине“.

(Демокрит считал первопричиной столкновения атомов их различную тяжесть — О. Т.).

6. Теофраст De sensu 69 (против Демокрита). „Ясно, что формы существуют сами по себе“. Д. Л. IX. 44. (Демокрит говорит): „Качества существуют условно“.

Mullach fr. 30 p 220: „Нечто принимается за белое, черное, горькое и сладкое только по обыкновению, а в действительности существуют только атомы и пустота“. TVS², 361,17: „В природе нет ничего черного, белого само по себе“.

(Демокрит признавал субъективность вторичных качеств).

Наторп пытается доказать, что этика Эпикура является точной копией этики Демокрита. Ему это не только не удастся, но он не сумел даже дать правильное представление об этических воззрениях Демокрита. Наторп платснизирует Демокрита и изображает его мораль как стремление к верховной идее блага.

Демокрит действительно считал, что основным стремлением человека является удовольствие. Но в понятии высшего блага между ним и Эпикуром лежит глубокое различие. Эпикур учил об атараксии или полном покое; Демокрит же говорит лишь о душевном спокойствии. Вообще же, в противоположность Эпикуру, демокритовская мораль представляет собой несистематизированный конгломерат различных сентенций древней мудрости.

Точно так же нельзя утверждать, что эпикуровская мораль была простым повторением положений киренской школы и ее главы — Аристиппа. Мораль Эпикура и Аристиппа уже по одному тому несоизмеримые величины, что в основе первой лежало представление об удовольствии как покое, второй же было свойственно учение о наслаждении как результате движения.

Следствием этого основного различия было то, что Эпикур ценил выше духовные радости, Аристипп же признавал лишь удовольствия плоти.

Приведем свидетельства древних авторов:

«А ученик Сократа Аристипп основал так называемую киренскую школу, от которой Эпикур взял основы для изложения своих конечных выводов» ¹⁾.

«Киренаики пьют из одного ковша с Эпикуром» ²⁾.

«Однако телесное наслаждение (говорят последователи киренской школы) и является конечной целью. Так утверждает и Панэтий в рассуждении о философских школах: они не считают конечной целью спокойное удовольствие

¹⁾ Euseb. praep. ev. XIV 18, 31 p. 763d Σωκράτους δ' ἐταῖρος Ἀριστίππος ἦν ὁ τὴν καλουμένην κεραιναϊκὴν συστησάμενος αἵρεσιν ἅψ' ἧς τὰς ἀφορμὰς Ἐπίκουρος πρὸς τὴν τοῦ τέλους ἐκθεσιν εἰληφεν.

²⁾ Plutarch contra Ep. Gr. 108^a οἱ κεραιναῖκοι — ἐκ μιᾶς οἰνοχόης Ἐπικούρου πεπονήτες.

при уничтожении страданий и как бы безмятежность, которую признает Эпикур» ¹⁾).

«Удаление страдания, как говорится у Эпикура, не представляется им наслаждением... так как здесь есть отсутствие страдания... ведь, отсутствие страдания есть как бы состояние спящего» ²⁾).

«Те, кто исходит из наслаждения, это — последователи киренской школы и Эпикур... Совершенное благо—только наслаждение. Но Эпикур говорит, что и удаление страданий есть наслаждение» ³⁾).

«Не все, однако, духовные наслаждения и страдания (говорят последователи киренской школы) происходят от телесных наслаждений и страданий» ⁴⁾).

«Конечно, тело волнуется только настоящим, а душу волнует и прошедшее, и настоящее, и будущее: таким образом, и наслаждения души являются более значительными» (Эпикур к киренцам) ⁵⁾).

«Однако (говорят последователи киренской школы), телесные удовольствия гораздо лучше душевных, а телесные страдания тяжелее» ⁶⁾).

«Наслаждение (говорят последователи киренской школы), не осуществляется воспоминанием о благе или ожиданием, как думал Эпикур, ибо душевное движение ослабевает от времени» ⁷⁾).

¹⁾ Laert. D. II 87: ἡδονὴν μέντοι (φασὶν οἱ κυρηναῖοι) τὴν τοῦ σώματος ἦν καὶ τέλος εἶναι, καθάφρησι καὶ Παναίτιος ἐν τῷ Περὶ τῶν αἰρέσεων, οὐ τὴν καταστηματοκτικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ'ἀναίρεσει ἀληθδόνων καὶ οἷον ἀνολλησίαν, ἦν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται, τέλος εἶναι φασιν.

²⁾ D. L. II, 89: ἡδὲ τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ, δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή... οὗσης τῆς ἀπονίας... ἐπεὶ ἡ ἀπονία οἰονεῖ καθυδόντος ἐστὶ κατάστασις.

³⁾ (Antioch. Ascal.) Clement. Alex. strom. II 21 p. 178, 43 τῶν γὰρ ἀπὸ τῆς ἡδονῆς ἀρχομένων τοὺς τε κυρηναῖκούς εἶναι καὶ τὸν Ἐπίκουρον... τέλειον δὲ ἀγαθὸν μόνον τὴν ἡδονήν. ὁ δὲ Ἐπίκουρος καὶ τὴν τῆς ἀληθδόνος ὑπεξαίρεσιν ἡδονὴν εἶναι λέγει.

⁴⁾ L. D. II, 89: οὐ πάσας μέντοι τὰς ψυχικὰς ἡδονὰς καὶ ἀληθδόνας (λέγουσιν κυρηναῖοι) ἐπὶ σωματικαῖς ἡδοναῖς καὶ ἀληθδόσι γίνεσθαι.

⁵⁾ L. D. X, 137... τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον λειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς.

⁶⁾ L. D. II, 90: πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν ἡδονῶν (λέγουσιν οἱ κυρηναῖοι) τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χεῖρους τὰς σωματικὰς.

⁷⁾ L. D. II, 89: ἀλλὰ μὲν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἢ προσδοκίαν ἡδονὴν φασιν (οἱ κυρηναῖοι) ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἤρρεσκεν Ἐπικούρῳ. ἐκλῦεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα.

Эпикуровская мораль, конечно, не явилась готовой, законченной системой сразу, как Афина-Паллада из головы Зевса. Эпикур имел своих предшественников и в лице Демокрита и в лице Аристиппа.

Но точно так же, как Эпикур, заимствовав у Демокрита учение об атомах и пустоте, придал атомистике совершенно своеобразный характер своим учением о самопроизвольном отклонении, — он в корне изменил учение киренаиков об удовольствии, как основном благе. Для киренаиков удовольствие есть самоцель, для Эпикура — лишь средство к достижению атараксии.

Этика Эпикура тесно связана с учениями его предшественников. Но в развитии тех оснований, которые были заложены отчасти уже Сократом, а затем цинической и киренской школами, Эпикур остается вполне оригинальным мыслителем.

Учение Эпикура

Исследование Эпикура затруднено тем, что до нас дошла самая незначительная часть его сочинений, особенно, если принять во внимание, что Эпикур был одним из плодовитейших писателей древности. Как свидетельствует Диоген Лаэртский, он соперничал в плодovitости с Хризиппом, написавшим более 700 книг ¹⁾.

Из оригинальных сочинений Эпикура до нас дошли две книги, найденные в Геркуланской библиотеке, из 37 его книг «О природе» (*περί φύσεως*); три письма к ученикам — Геродоту, Менецию и Пифоклу; «Главные мнения» (*κύρια δόξα*) и ряд отрывков. В 1887 году Wotke совершенно случайно открыл в Ватиканской библиотеке еще 81 изречение Эпикура, из которых 12 были известны ранее. Собрание всего, сохранившегося от Эпикура литературного наследства, за исключением двух книг «О природе» (изданы Orelli), было сделано Usener'ом. Вновь открытые изречения Эпикура были опубликованы в Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie 10 Jahrg. 1888.

Подсобным материалом при изучении Эпикура служит поэма Лукреция «О природе вещей» (*De rerum natura*) и сочинения Филодема, ученика Эпикура, найденные в Геркулануме. Сюда же относятся сочинения Цицерона *De finibus* и *De natura deorum* (к которым, однако, следует относиться с осторожностью, ибо Цицерон не всегда пользовался хорошо проверенными источниками), сочинения Сенеки, Диогена Лаэртского и других.

¹⁾ „Много сочинений написал Зенон, еще больше Ксенократ, еще больше Демокрит, еще больше Аристотель, еще больше Эпикур, а больше-всех Хризипп.“ (*πολλὰ δὲ [συνέγραψε βιβλία] Ζήνων, πλείω Ξενοκράτης, πλείω Δημόκριτος, πλείω Αριστοτέλης, πλείω Επικούρος, πλείω Χρυσίππος*). Эпикур написал до 300 свитков.

Теория познания Эпикура

В своей системе Эпикур различал три части: логику, или, как он ее называл, канонику, физику и собственно этику. Все три части представляют собой единое целое — стройную систему.

Понять философию Эпикура, значит стать на ту дуалистическую точку зрения, из которой исходил ее творец. Создавая свою систему, Эпикур, прежде всего, ставил себе практическую задачу: создать для индивидуума такие условия, внешние и внутренние, при которых он мог бы сказать: «Меня не преследуют больше никакие желания, я достиг высшего блаженства».

Но на пути к высшему блаженству индивидуума ждет ожесточенная борьба с противостоящим ему внешним об'ективным миром. Это постоянное противоречие между суб'ективным стремлением к счастью и противодействием об'ективной действительности в системе эпикуровской философии, в первую очередь, выразилось в различии между чувственными аффектами и атараксией, или состоянием душевного покоя и полной свободы.

Утверждая истинность и реальность аффектов, т.-е. чувств удовольствия и неудовольствия, Эпикур тем самым должен был принять положение об об'ективности воздействующего на индивидуума внешнего мира. Но, признав существование внешнего мира, Эпикур, вместе с тем, считал возможным освобождение от его воздействий посредством внутреннего процесса самовоспитания.

Итак, учение Эпикура с самого начала распалось на две самостоятельные области, которые в дальнейшем определили весь ход развития системы. Первая половина учения, основанная на утверждении реальности аффектов, со всеми вытекающими отсюда следствиями, приобрела характер последовательной материалистической концепции. Вторая часть системы, трактуемая об ограничительной деятельности мышления, открывает дорогу идеалистическим выводам.

Если при изучении Эпикура не иметь в виду этой его отправной дуалистической точки зрения, то придется прийти к выводу, что Эпикур на каждом шагу впадал в противоречие с самими собой.

Сюда относятся те случаи, когда Эпикур, желая доверять исключительно чувствам, выходит за их пределы к скрытым основаниям вещей (в учении об атомах и пустоте); когда он, презирая логические формы и законы, строит, однако, свою систему на выводах из данного; когда он, признавая только физические причины и законы и отбрасывая всякие случайные и воображаемые влияния, сам делает законом случай в своем учении об отклонении атома и человеческой воле; когда он, сводя переживание удовольствия и неудовольствия на телесные ощущения, вместе с тем объявляет наивысшими и наиважнейшими духовные состояния; когда он, наконец, выводит из эгоистического принципа правила гуманности, справедливости, любви и дружбы.

Кроме этих противоречий, перечисляемых Целлером, необходимо указать также на следующее: утверждая, что «из ничего ничто не происходит» (а Эпикуром это понимается в смысле возникновения чего-нибудь из определенного нечего), Эпикур, вместе с тем, принимает множественность причин. Последнее положение, кстати сказать, постоянно возбуждает со стороны критиков эпикуреизма или недоумение, или же удовлетворенное констатирование ненаучности Эпикура.

Все эти противоречия, по мнению некоторых исследователей, отпадают, если взглянуть на всю систему в целом с точки зрения стоявших перед ее творцом практических целей. Всякое, мол, контр-утверждение Эпикура оправдывается тем, что оно способствует достижению высшего блага. Хотя практический характер учения подтверждается самим Эпикуром, однако, в данном случае, такого объяснения недостаточно.

Противоречия эпикуровской системы носят своеобразный характер. Это — не логические противоречия, имманентные самой системе, но — как думает Эпикур — противоречия реальные, взятые им из действительных отношений и заключенные в рамки теоретического изложения.

Основное противоречие, подмеченное Эпикуром, это — борьба между необходимостью, закономерностью мира и личной свободой ¹⁾. Это противоречие Эпикур выразил в одновременном утверждении законосообразности явлений и контр-утверждении множественности причин.

Необходимую связь явлений Эпикур легко мог заметить в наиболее интересовавшей его области человеческих переживаний. Всякий аффект обусловлен определенным образом в первую очередь чувственным поводом. С другой стороны, утверждение одной определенной причины приводит, в конце концов, к принятию первопричины, т.е. творца мира. Но это равносильно отказу от личной свободы воли. Поскольку же для Эпикура действительность свободы была равносильна реальности мира, он признал рядом с принципом необходимости и закономерности явлений принцип множественности причин, или свободу от определенной причины.

Это взаимно-ограничительное значение свободы и необходимости в системе Эпикура из его исследователей лучше всех понял Гюйо. «Внести в явления столько правильности, сколько нужно для ликвидации чуда, столько самопроизвольности, сколько нужно для избежания необходимости — вот двойная цель эпикуреизма ²⁾».

В силу основного противоречия между необходимостью и свободой, главная часть эпикуровской философии — этика — раскололась на-двое: 1) на учение об аффектах, соответствующее положению о закономерности, и 2) на учение об атараксии, или высшем благе, построенное на принципе личной свободы.

¹⁾ Нужно оговориться заранее, что понятие свободы у Эпикура носит своеобразный характер. Эпикур различает два, друг друга обуславливающих, вида свободы: случай в природе и свободу воли у индивидуума. Но личную свободу воли, в противоположность стоицизму (а также и христианству), Эпикур хотел обосновать объективным путем, полагая, что воля так же материальна, как и всякое тело. Выводя свободу воли из понятия случая, т.е. самопроизвольного отклонения атомов от прямолинейного движения, Эпикур думал установить случай, или свободу, как равноправный принцип наряду с необходимостью; но ему не удалось материалистическим научным путем обосновать ни самопроизвольное отклонение ни личную свободу.

²⁾ Гюйе. Мораль Эпикура. Стр. 168.

Особенность эпикуровской психологии заключается как раз в учении об аффектах. Эпикур считал, что всякое впечатление сопровождается обязательным реагированием со стороны субъекта. Реакция субъекта выражается в переживаемом им (в зависимости от впечатления) чувстве удовольствия или неудовольствия. Невозможно такое ощущение, которое не сопровождалось бы переживанием субъекта. Но, вместе с тем, последнее может быть налицо при отсутствии непосредственного воздействия извне.

Поэтому конечным критерием познания для субъекта является переживаемый им аффект, или *πάθος*, как называет его Эпикур. Эти аффекты, очевидно, обладают реальностью, безотносительной к внешнему воздействию. Посредством воспоминания, т.-е. представлений памяти — *πρόληψις*, — Эпикур считал возможным полное освобождение личности от влияния окружающей ее среды.

В зависимости от двусторонности этики, Эпикур построил и остальные части своей философской системы: логику и физику. Логика, или *λογική*, должна установить критерий истинного познания. Она находит его в восприятии, при чем мышление она объявляет не только не способствующим познанию, но источником человеческих заблуждений.

Вопреки этому, физика Эпикура не имеет ничего общего с эмпирическим рассмотрением вещей. Напротив, в физике Эпикур, исходя из чисто теоретических рассуждений, умозаключает к существованию атомов и пустоты. Чем объяснить это противоречие?

Логика, согласно свидетельству Диогена Лаэртского, была написана для нахождения критерия истинного познания. Мы сказали бы теперь, что логика служит Эпикуру для ориентации в объективном мире. Логика должна выразить воздействие природы на человека, отношение объекта к субъекту и только. Поэтому в логике человек выявляется лишь как пассивный субъект.

Напротив, физика Эпикура должна освободить людей от довлеющего над ними представления о божестве, как первопричине вселенной, и о необходимости, как единственном законе явлений. Физическое учение должно представить свободу и самоактивность как равноправный принцип ря-

дом с необходимостью. Поскольку же восприятие, как пассивная способность познания, противостоит мышлению, как самодеятельности, — оно становится принципом эпикуровской логики; поле деятельности мышления переносится в область физики.

Здесь происходит то же самое, что и в области этики. Для достижения атараксии, в противовес пассивности аффектов, в интересах индивидуума начинает действовать ограничительная деятельность рассудка.

Таким образом, логика, физика и этика составляют вместе неотделимые части целой системы. Первая выявляет индивидуум как пассивный субъект, сфера ее исследования — необходимость. Вторая доказывает существование в мире двух принципов: необходимости и свободы. Третья и самая важная по своему значению часть системы — этика — должна дать синтез обоих принципов в учении о мудрости и ее спутнице — атараксии. Эпикурейский мудрец должен служить доказательством возможности единства свободы и необходимости, при примате первой. Рисуя идеал мудреца, Эпикур хотел представить торжество свободы над закономерностью; он хотел в учении о мудрости обосновать человеческую личность не только как пассивную, но и как свободную, самоактивную и победную, в этой своей деятельности. Следовательно, логика и физика не представляют собой лишь случайный придаток к этическому учению Эпикура, как полагают некоторые его последователи, но составляют необходимые части целого.

Теперь ясно, почему в каноне Эпикур придает столь малое значение мышлению вообще и, можно сказать, относится презрительно к рассудку. Несмотря на то, что в логике Эпикур относится недоверчиво к познавательной способности мышления, он все же устанавливает три критерия истинного познания: ощущение, понятие, или *πρόληψις*, и аффекты.

«В каноне Эпикур утверждает, что критериями истины являются ощущения, понятия и аффекты; эпикурейцы присоединяют к этому еще представления способности воображения» ¹⁾.

¹⁾ Diog. L. X пер. О. Апелът.

Эти три критерия не во всех частях системы равноправны. В канонике на первом месте по своему значению стоят аффекты и восприятие; в физике и мышление и восприятие действуют на равных основаниях; в этике же присходит борьба за первенство между аффектами и мышлением. Таким образом, у Эпикура нет монизма в этом вопросе. Он бросается от одного критерия к другому и не может как следует связать концы с концами ¹⁾.

Правда, в известном смысле можно сказать, что на первом плане у Эпикура стоят аффекты; ощущения же носят характер критерия истины в силу своей связанности с аффектами. Относительно эпикуровской системы до сих пор сохранялся взгляд, что в нем ощущение считается основным критерием познания. Если бы такое мнение было правильным, не был бы понятен переход к эпикуровской физике, где ощущение играет подчиненную роль, а на первое место выдвигается мышление.

Основным критерием истины в логике являются аффекты, благодаря которым ощущения и *πρόληψις* приобретают также характер критериев знания. В силу того, что ощущение сопровождается субъективным переживанием удовольствия или неудовольствия, оно обладает истинностью.

(По Эпикуру): «Все суждения, делаемые нами о значимости вещей, а также людей, имеют отправной точкой испытываемое нами чувство (удовольствия или неудовольствия)» ²⁾. «Галлюцинации,—говорит Эпикур,—истинны, в силу того, что они производят впечатление, чего не может сделать несуществующее»...

Очевидно, что аффекты — критерий истинности, но не реальности (у Эпикура эти понятия различны). Поэтому всякое ощущение истинно в силу того, что оно сопровождается аффектом, но не за всяким ощущением стоит реальный объект. Но эти же самые ощущения обладают истинностью лишь до тех пор, пока их поддерживает абсо-

¹⁾ Эпикур хочет всем трем критериям придать вид одного единственного критерия. Для этого он изображает *πρόληψις* как возникающее в памяти повторное ощущение. Но, вместе с тем, *πρόληψις* выражает и чисто-логическое понятие. Здесь — противоречие, которое Эпикур преодолеть не смог. Но об этом ниже.

²⁾ Jouan. Epicure.

плотная значимость аффектов. Вместе с рассеиванием роли аффектов, подавляемых сильной личностью, или мудрецом, и ростом свободного самосознания ощущение теряет свое решающее значение. Физика, обосновывающая свободу воли, выдвигает уже иные критерии истины, чем логика: она кладет в основу познания не только ощущения, но и мышление.

Поскольку в логике индивидуум выступает как пассивный субъект, его реакции, в виде переживаемых им аффектов, возникают как ответ на внешнее воздействие. Но, кроме объективных впечатлений, существует множество всякого рода субъективных, каковы сны, образы воображения, фантазии, галлюцинации и т. п. Эпикур признает и те и другие впечатления одинаково истинными, ибо все они, в равной мере, обладают действующей силой.

«Что касается представлений сумасшедших, равно и сновидений, то также и они истинны, ибо они обладают действующей силой; несуществующее, напротив, таковой не имеет»¹⁾.

Эпикур, очевидно, различает понятия истинного и объективно-реального. Истинно все то, что обладает действующей силой, т. е. все то, что способно возбуждать человеческие чувства. Всякое ощущение, следовательно, истинно, поскольку оно сопровождается аффектом. А так как всякое ощущение, будь оно субъективного или объективного происхождения, влечет за собой переживание субъекта, — оно истинно.

Из этого, однако, не следует, что всякое ощущение имеет за собой необходимо реальный объект. Когда сумасшедший относится к своим галлюцинациям, как к реальным вещам, он делает ложный вывод. Ощущение истинно как ощущение, но не больше.

Итак, Эпикур устанавливает как бы двойную истину. Во-первых, истинно все то, что, воздействуя на субъект, вызывает с его стороны реакцию; во-вторых, истинно все то, что действительно существует, объективно реально. Эта двойная истина в системе Эпикура показывает, что, в противоположность сенсуалистам чистой воды, он призна-

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту, пер. О. Апелът.

вал объективную действительность и стремился, кроме того, все субъективное объяснить реальным объективным процессом.

Критерием субъективной истинности служит сам субъект; поэтому не за чем ходить далеко при исследовании истины первого рода: переживания субъекта говорят сами за себя. Хуже обстоит дело с критерием истины второго рода. В самом деле, как узнать, выражает ли данное ощущение реальный предмет или нет?

Критерием объективного существования вещи, соответствия ощущения предмету, по Эпикуру, служит повторное восприятие. Если повторное восприятие подтверждает и не отрицает полученного ощущения, значит оно действительно имеет за собой предмет. В противном случае, — налицо субъективное представление.

Заблуждения же, происходящие вследствие приписывания ощущению объективной значимости, имеют своим источником мышление — «другой вид духовной деятельности, связанный с представляющей способностью, но обладающий особым способом постигания» ¹⁾.

«...Большую частью нас вводят в ошибку

Те заключения рассудка, которые вносим мы сами,

Так, что мы чувствуем то, чего чувства нам не
указуют.

Но ничего нет трудней, как из вещи, вполне очевидной,
Выделить те заблуждения, которые вносит рассудок.
Прежде всего, ты найдешь, что понятие об истине
точной

Чувства рождают в тебе. Невозможно, ведь, чувств
опровергнуть

Так, что доверия стоит наибольшего то, где победа

Истины над заблуждением сама по себе нам дается.

Может ли быть что-нибудь достовернее чувства на
свете?

Можно ль сказать, что рассудок, всецело из чувства
возникший,

Стоит чего-нибудь, если на чувстве он ложном
основан?

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту. Диог. Лаэрт. X кн. Пер. Апелит.

Нет, при обманчивых чувствах ошибочен также
рассудок.

И если даже рассудок не может найти ту причину,
Вследствие коей четырехугольник нам издали круглым
Кажется, все же, при отсутствии доводов верных
рассудка,

Лучше давать об'яснение ложное этим
фигурам,

Чем выпускать из рук то, что для всех нас
вполне очевидно.

Знай, что не только один твой рассудок потерпит
крушение,

Но и сама твоя жизнь неминуемо тотчас погибнет,
Если ты чувствам своим доверять не имеешь отваги¹⁾.

Мышление есть источник заблуждения. Так разделяется в логике с мышлением тот самый Эпикур, который позже всю физику построит из теоретических оснований.

Обратимся теперь к эпикуровской теории ощущения. В противоположность Демокриту, рассматривавшему ощущение как взаимоотношение между субъектом и объектом, для Эпикура восприятие есть односторонний процесс, где среда воздействует на пассивного субъекта.

Процесс зрения, например, происходит в силу того, что от поверхности видимых тел отрываются и движутся по направлению к глазу образы, *εἰδωλα*, подобные данным телам. Эти образы построены из тончайшей материи, более тонкой, нежели тела, от которых они оторвались, но вместе с тем образ сохраняет в расположении своих частиц соответствие своему оригиналу. Образ, оторвавшись от тела, стремится по направлению глаза, со скоростью, неуловимой для рассудка, так что нам кажется, что мы видим всегда само тело, а не его образ. Быстрота движения образа происходит в силу исключительной тонкости его материи, благодаря чему он на своем пути почти не встречает препятствий. Дойдя до глаза, образ как бы внедряется в него,—таким образом осуществляется восприятие. Подобным же образом осуществляются слуховые, вкусовые, тактильные и прочие ощущения.

1) Лукреций. О природе вещей, пер. Рачинского стр. 136—7. Курсив мой.

тела выделяют

Образы, кои глаза поражают и в нас возбуждают
Зрение. А от известных вещей выделяется запах

Так же, как холод от рек, как от солнца тепло, а от
моря

Мощный прибой, размывающий часто прибрежные
скалы.

Без остановки по воздуху всякие звуки несутся.

В рот, наконец, попадает при наших прогулках близ
моря

Влага соленого вкуса; когда же настойку полыни
Изготавливают при нас, то во рту ощущаем мы горечь.

Каждая вещь из себя, таким образом, вон выделяет
Нечто такое, что носится всюду по всем направлениям,

И при таком выделении нет никаких перерывов,

Так как мы безостановочно чувствуем и по-
стоянно

Видим и нюхаем вещи и слышим порою их звуки¹⁾.

Отсюда видно, что Эпикур считал качества вещей, цвет, звук и т. д. об'ективными. В этом пункте он более материалист, чем Демокрит, считавший качества продуктом суб'ективной деятельности. Но это утверждение Эпикура далось ему ценой отказа от теории ощущений.

Существует общепризнанное мнение, будто Эпикур в основу своей теории познания положил ощущение. На самом же деле у Эпикура не было теории ощущения в том смысле, как мы это понимаем, т.-е. как физиологический процесс и как реакцию организма на внешнее воздействие.

Эпикуровское ощущение есть скорее простое впечатление. Мы уже знаем, что образы состоят из тончайших атомов и представляют точную копию предмета. Значение суб'екта при восприятии образов фактически сводится к пассивной роли среды. Суб'ект не участвует активно в создании ощущения. Ощущения лишь в том смысле иногда зависят от суб'екта, что особенность его организма может придать то или иное направление атомам образа, от чего может измениться их расположение и, следовательно, также

¹⁾ Лукреций. О природе вещей. Кн. IV., пер. Рачинского, стр. 127—8.

и их качество. Но самое-то качество остается достоянием объекта и вовсе не нуждается в деятельности субъекта.

«Смешаны многообразно первичные тельца в предметах.
Кроме того, еще все существа, кои пищу приемлют,
Столь меж собою различны наружностью и по се-
мействам,

Столь различаются все очертаньями внешними членов.
А потому и в зачатках несхожи они и различны.

Если несходны зачатки, то также должны изменяться
Вид, промежутки, пути или, как называем мы, поры
Всюду по членам их, а между прочим, во рту и на нёбе,
Так, что одни тельца малы, другие немного побольше,
Те треугольны, а эти являют фигуру квадрата,
Многие круглы по форме, другие же многоугольны.
Самые поры должны различаться всегда меж собою
И изменять направление согласно строению ткани,
Как того требует смысл и порядок движенья в пред-
метах.

Вкусы, приятные для одного, неприятны другому,
Стало быть там, где что-либо приятно для вкуса,
зачатки

Гладки и входят в отверстия нёба, слегка прикасаясь,
А у того, кому вещь эта самая кажется горькой,
В рот попадает она как неровное, цепкое тело» ¹⁾.

Несколькими строками дальше Лукреций с самым серьезным видом преподносит в подтверждение своей мысли забавную легенду о льве, боящемся петуха.

«Действуют так не одни только запахи или же вкусы,
Нет, точно так же и образы или окраска предметов
Не в одинаковой степени к каждому чувству подходят.
И одному они более режут глаза, чем другому.

Так для примера: проворные львы никогда не выносят
Вид петухов, нарушающих крыльями тишь полуночи
И возвещающих голосом громким зари появленье.

Так постоянно в сем случае львы вспоминают о
бегстве.

Неудивительно, так как во всех петухах существуют
Некие тельца, которые, льву на глаза попадая,

¹⁾ Лукреций. IV кн., пер. Рачинского.

В них протыкают зрачки и при этом ему причиняют Столь нестерпимую боль, выносить коей хищник не может» ¹⁾).

Благодаря тому, что эпикуровская «душа» — под которой он понимает, очевидно, просто органы чувств, или, как бы мы теперь сказали, «анализаторы» — рассеяна по всему телу, внедрение образов в тело немедленно же воспринимается организмом. В противоположность душе, рассеянной по всему телу и воспринимающей реальные ощущения, Эпикур помещает дух, или рассудок, в груди ²⁾, в одном месте, и наделяет его способностью восприятия субъективных представлений.

Не только предметные ощущения, но и субъективные представления, сновидения и галлюцинации Эпикур стремится обосновать объективным путем. Раз ощущения сна обладают действующей силой, они, в известном смысле, реальны, т.е. находятся вне субъекта, так как воспринимающий субъект пассивен. Эпикур считал, что эти представления возникают благодаря смешению образов. «Все полно образов», т.е. воздух наполнен этими оторвавшимися от тел подобиями тел. В силу своей тонкости и легкости образы легко соединяются в воздухе и смешиваются. Отсюда получают фантастические представления разных небывалых чудовищ. Например, представление кентавра не имеет за собой реального кентавра, но все же это представление истинно, так как оно получилось из смешения объективных образов человека и лошади.

Но признание возможности смешения образов тел приводит Эпикура к новым затруднениям.

«При этом отрывающийся (от поверхности тел) образ сохраняет положение и порядок атомов твердого тела, хотя иногда происходит смешение» ³⁾).

¹⁾ Лукреций. О природе вещей. Кн. IV.

²⁾ „Голова, как благородная часть тела, одна только, согласно Платону, достойна быть носителем бессмертной мыслящей души. Начиная с Аристотеля, сердце остается вплоть до XVI и XVII в.в. никем не оспариваемым главным седалищем душевной жизни; только с этого времени, под влиянием нового расцвета анатомических исследований, а в философии, гл. обр., под влиянием Декарта, получает всеобщее признание новое учение, что душа пребывает в мозгу“. Вундт. Миф и религия стр. 85.

³⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту. D. Z. L. пер. О. Апелът.

Если относительно каждого тела у нас имеется несколько представлений — образов, какое же из них считать адекватным предмету? Если у нас на далеком расстоянии создается одно представление башни, а при рассмотрении вблизи — другое, какова же, все-таки, эта башня в действительности?

Эпикур устанавливает 4 правила, по которым следует отличать истинные представления от ложных: 1) определенное, установленное расстояние, 2) нормальное состояние организма, 3) подходящая среда, 4) сохранение того же впечатления при повторном восприятии. Плутарх, с полным к тому основанием, вопрошает Эпикура, почему устанавливает он именно эти, а не другие правила. Плутарх справедливо указывает, что эти правила произвольны. Приходится согласиться с Целлером, что в этом пункте Эпикур не разрешил проблемы, ибо он дает чисто субъективный критерий объективной значимости.

В связи с вопросом об образах Эпикур поднимает вопрос о различии между рассудочной деятельностью и восприятием. Учение об образах, — говорит Эпикур, — приемлемо для восприятия, но неприемлемо для рассудка.

Если движение образов неуловимо для рассудка, последнему дело представляется таким образом, что тело может одновременно находиться в нескольких местах, что бессмысленно. Разрешение вопроса, по мнению Эпикура, лежит в различии теоретического, рассудочного и эмпирического времени.

«Согласно чисто умозрительным, твердо разграниченным определениям времени, находящееся в движении тело не может находиться одновременно в нескольких местах (ибо это немислимо) хотя в чувственно-воспринимаемом времени это возможно» ¹⁾.

Для рассудка время есть его ограничения; все, что не вмещается, ускользает от рассудочных определений, третируется им как ложное. Так как движение образов неуловимо для рассудка, — так сказать, время движения образов быстрее рассудочного времени, — то рассудку представляется одновременным то, что на самом деле суще-

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту, пер. О. Апелът.

ствуется во времени. Эмпирическое время, напротив, есть наглядно созерцаемое время.

«Оно теснейшим образом связано со сменой дня и ночи и их частями, также с возбуждениями души и ее состояниями покоя, с явлениями движения и покоя»¹⁾.

Следовательно, восприятие исчисляет свое время по всем состояниям, значит для восприятия оно само есть время. Поэтому всякое ощущение для восприятия действительно и одновременно. Данное ощущение возникло в известный момент, его не было раньше, хотя был предмет данного ощущения, следовательно, что-то произошло с самим предметом. Образ не существует для восприятия, пока он не стал его ощущением. Поэтому восприятие вовсе не беспокоит вопрос о том, что движение образа оказалось неуловимым для него, ибо это и не могло быть иначе.

Неразрешимая для рассудка проблема простейшим образом разрешается самой практикой. Заслуга Эпикура заключается в том, что он сумел отметить превосходство восприятия перед рассудком, как превосходство наглядно-представляющей способности перед косной и формальной. Этот пример различия между рассудочным и эмпирическим временем напоминает известное подобное же сравнение Маркса. Как возможно — спрашивает Маркс, — чтобы тело постоянно падало и постоянно же удалялось от другого тела? С формально-рассудочной точки зрения здесь неразрешимое противоречие. Но практически это противоречие разрешается очень просто в представлении эллиптической орбиты, по которой земля движется вокруг солнца.

Признавая реальность времени, Эпикур проводит последовательный материализм.

«Время же не существует само по себе, но в предметах. Мы его чувствуем все, когда в прошлом случилось что - либо,

Ныне ли что происходит, или в будущем следовать будет.

И никого еще не было, кто бы рассматривал время Вне его связи с движением тел и их сладким покоем»²⁾.

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту, пер. О. Апелът.

²⁾ Лукреций. I кн., пер. Рачинского.

Итак, в эпикуровской логике нет места для мышления. Недаром Эпикур бранил диалектику, которая в древности выражала как раз спонтанность мышления.

Оставаясь в своей «канонике» последовательным материалистом, Эпикур все же оставляет идеалистические щели сквозь которые он сможет в дальнейшем пройти. Такой лазейкой в теории познания является *πρόληψις*.

Что же представляет собой *πρόληψις* Эпикура? В своем сочинении «De vita, moribus, placitisque Epicuri» Гассенди находит три значения *πρόληψις*'а. По его мнению, *πρόληψις* выражает: 1) общее понятие, 2) определение и 3) всякое, вообще, понятие разума. Мы, однако, полагаем, что у Эпикура было только два значения *πρόληψις*.

Πρόληψις № 1. Это собственно не ощущение и не логическое понятие, но нечто среднее между тем и другим — представление. *Πρόληψις* ведет свое происхождение от ощущения и сохраняется в памяти благодаря своей связанности с аффектом. *Πρόληψις* есть воспоминание о некогда полученном ощущении. Воспоминание играет огромную роль в эпикуровской этике: оно является решающим моментом в борьбе индивидуума за атараксию. Как видно хотя бы из приведенного выше ¹⁾ предсмертного письма Эпикура к Гермарху, воспоминание о пережитом некогда чувстве удовольствия оказывается сильнее непосредственного страдания. Представление воспоминания носит двойственный характер: 1) оно связано с внешним миром и побуждается им, но 2) однажды приведенное в движение, воспоминание самодеятельно и самопобудительно. Поэтому *πρόληψις* лежит на пути между чувственным восприятием и чистой самодеятельностью мышления и является той лазейкой, через которую Эпикур проникнет к обоснованию человеческой свободы.

Но у Эпикура есть еще и *πρόληψις* № 2. Это — чисто-логическое понятие. Мы встретимся с ним в физике и в этике. В физике Эпикур пользуется вторым значением *πρόληψις* для того, чтобы чисто-умозрительным путем вывести существование атомов и пустоты; в этике действуют оба вида *πρόληψις*: и представление памяти (*πρόληψις* № 1)

¹⁾ См. гл. Эпоха Эпикура.

и чистое понятие (*πρόληψις* № 2), играющее роль ограничительной деятельности мышления.

В своем учении о двойственном значении *πρόληψις* Эпикур непоследователен. *πρόληψις* № 2 не может быть объяснен с точки зрения эпикуровской каноники. Если оставаться строго последовательным эпикурейцем, нужно признать, что собственно логическое понятие не существует, ибо лишь то понятие или представление истинно, которое вызвано образом тела (*εἶδωλα*). Но ни понятие атома, ни понятие пустоты, ни понятие высшего блага (*ἀταραξία*) не даны эмпирически в непосредственном опыте. Напротив, все это чисто-логические понятия, появляющиеся лишь в результате спекулятивных размышлений субъекта.

Учение о *πρόληψις* является собственностью Эпикура. Термин *πρόληψις* встречается также у стоиков, но он был ими заимствован у Эпикура. Это подтверждается полнейшей случайностью данного понятия в стоической философии.

«Следует верить ясно выраженным показаниям Цицерона, что Эпикур был первым, введшим термин *πρόληψις*. От него этот термин был заимствован стоиками¹⁾».

В своем учении о *πρόληψις* Эпикур оставляет лазейку, через которую он сможет в дальнейшем пропустить мышление, как равноправную восприятию способность. В своем отрицании дис'юнктивного суждения Эпикур делает то же самое для свободы вообще.

Эпикур, как мы уже знаем, отрицал диалектику, как всякую вообще силлогизацию, чистое умозрение, свободную деятельность мышления. Но, вместе с тем, он отрицал и дис'юнктивное суждение, т.-е. пропустил свободу в другую дверь.

¹⁾ Hirzel, *Untersuch. usw.* II b. s. 7, также у Гассенди: „Τὴν ἢ πρόληψιν. Hoc jam alteru est criterium, quod Epicurus primus nominavit πρόληψιν, quodque dum conjunctim anticipationem et praenotionem interpretatur, Ciceronis imitatione facimus, cujus verba sunt: Fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive Anticipationem, ut ante dixi, sive Praenotionem Deorum. Sunt enim novis rebus nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat“ (Cicero. *De natura Deor.*). Ex quo fit ut minus fit mirum si Chrysippus eandem vocem tanquam posterior usurparit cum apud Laertium criteria esse dixit αἰσθάνειν καὶ πρόληψιν, sensum et anticipationem“ (Gassendi *De vita, moribus, placitisque Epicuri. De anticip. стр. 136—144*).

Во имя объективности свободы Эпикур отрицает раздельное суждение, ибо оно притязает на определение будущего. Эпикур отрицает не формальную правильность, но реальную истинность его. Эпикура не интересует вопрос, правильно ли логически построено дисъюнктивное суждение, он отрицает лишь возможность утверждать, со стороны содержания, какое-либо из составляющих суждения положений. Например, в суждении: «Эпикур или будет жить завтра, или не будет», Эпикур отрицает как истинность первого: «Эпикур будет жить завтра», так и второго: «Эпикур не будет жить завтра», — потому что как одно, так и другое смогут стать истинными или неистинными, лишь осуществившись в действительности. Отсюда не следует, однако, делать поспешного вывода, будто Эпикур отрицал всякую возможность научного предвидения и все явления рассматривал лишь с точки зрения *quaestio facti*.

Следует помнить, что, в силу дуализма всей системы, ни одно из положений Эпикура не носит абсолютного характера. Каждое утверждение Эпикура ограничено контрутверждением. Поэтому у него можно найти целый ряд противоречивых положений. Но эти противоречия своеобразны тем, что сам автор очень хорошо был осведомлен об их существовании. С точки зрения эпикурейской теории это вовсе не противоречия, но каждое из противоположных предложений истинно в своей области.

Наличие таких противоречий свойственно всякой дуалистической системе. Ее задача — выйти из этих противоречий. Как боролся и как пытался разрешать действительные противоречия Эпикур, — знать это, значит вместе с ним пройти весь путь становления его системы.

Физика

„Ныне не стрелами дня и не солнца лучами
Надо рассеивать ужасы и помрачения духа,
Но изученьем и толкованьем законов природы“

Лукреций

Общепризнанным является мнение, что свою физику Эпикур совершенно случайно заимствовал у Демокрита, и что, следовательно, его физические взгляды могли бы быть и иными, без ущерба для всей системы в целом.

«В совокупности учение Эпикура, конечно, не представляет хорошо сложенного целого... Его учение (физика) возникло не из сильного научного побуждения, но лишь из стремления посредством первого попавшегося подходящего способа успокоить и утешить себя в несчастиях и горестях своих собственных и своего времени» ¹⁾.

Такой взгляд на физику Эпикура неверен. Правда, физические взгляды Эпикура создавались под влиянием практических целей, стоявших перед ним, но это вовсе не мешает его физике составлять такое же необходимое звено в системе, как этика и логика. Физика была написана Эпикуром для того, чтобы показать необоснованность религиозных страхов и суеверий, а также для того, чтобы доказать существование принципа свободы в природе. Только доказав объективное существование свободы, случая, можно настаивать на существовании человеческой свободной воли, ибо человек есть часть природы. Поэтому физика Эпикура составляет существенную часть его философской системы.

¹⁾ Ritter. Geschichte der Philos. S. 506—7.

Соответственно тем принципам, на которые опирался Эпикур при обосновании своих взглядов, его физическое учение можно разбить на две части: на атомистику и на учение о метеорах, т.-е. небесных явлениях. В известном смысле обе части физики противоречат друг другу, ибо одна из них построена на единообразном принципе необходимого происхождения из одной определенной причины, другая — на предположении множественности причин.

Выше уже было указано, для чего нужна была Эпикуру множественность причин. Метеорология, трактующая о метеорологических и астрономических явлениях, нуждается в особо-подчеркнутом принципе свободной деятельности. Атомистика довольствуется самопроизвольным отклонением для доказательства существования случая в мире. Напротив, небесные явления, движение светил, восход и закат солнца и луны, явления грома, молнии и проч., так тесно связаны в умах людей с представлением о божественной силе, что, в целях атараксии, следует особенно резко выявить здесь существование свободы, или случая.

Этого Эпикур достигает утверждением множественности причин при исследовании т. н. метеоров. Демокритовский принцип: «из ничего ничто не происходит» Эпикур разъясняет как происхождение из одной определенной причины, иначе «все могло бы произойти из всего, ибо тогда не требовалось бы семени» ¹⁾. Но этот принцип, действующий в атомистике, недействителен в метеорологии. Здесь действует принцип множественности причин. Всякое явление небесной сферы может произойти как от одной, так и от другой причины. Например, ущербление луны происходит от различных причин: иной раз благодаря вращению луны, иной раз благодаря отбрасыванию тени.

«Ущербление луны и ее прирост происходят или благодаря вращению этого тела, или, с равным правом, благодаря атмосферным слоям, далее также благодаря тени» ²⁾.

Точно так же Эпикур считает возможным признать различные причины происхождения грома и различные причины происхождения света луны.

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту, пер. О. Апелът.

²⁾ Эпикур. Письмо к Пифоклу. Диог. Лаэрт. X, пер. О. Апелът.

«Блещет луна потому, может быть, что в нее ударяют
Солнца лучи, и тем больше к нам изо дня в день
обращает

Свет она, чем от нее удаляется больше круг солнца,
Вплоть до тех пор, пока против луны в полном блеске
не станет

И, восходя в высоту, не увидит ее захождения.

Вслед же за этим луна должна как бы скрывать по-
степенно

Свет свой по мере того, как она приближается к солнцу.
Может быть также луна, наделенная собственным
светом,

Двигается и придает очертания различные этому свету.
Может быть, также луна, наделенная собственным
Вместе вращается и, нагоняя, ее затмевает,
Но его видеть нельзя, так как света ему не хватает»¹⁾.

Следсвательно, если взять эпикуровскую физику в целом, надо будет признать, что в природе одновременно существуют и случайность и необходимость. А это обуславливает одновременную возможность и невозможность научного, законосообразного объяснения всех явлений.

Поскольку в физике Эпикур устанавливает два принципа вселенной в их полноправной реальности и значимости, он, конечно, здесь не может (как он это делал в логике) ограничить познавательную способность человека одним восприятием. Область свободы может быть постигнута лишь свободной же деятельностью. Переход от логики к физике присходит посредством привлечения новой познавательной способности мышления, или размышления.

Восприятие говорит нам лишь о том, что есть, что мы можем видеть, слышать, обонять, осязать и т. д., но оно ничего не говорит нам о том, что еще не существует как данный факт, но что должно случиться, и оно ничуть не увеличивает нашего знания о существующем, но нам неизвестном, благодаря его недоступности для органов чувств.

Поэтому, — говорит Эпикур, — следует «точно запечатлевать чувственные впечатления, так же, как и сопут-

¹⁾ Лукреций. Кн. V, пер. Рачинского, стр. 187.

В пору какую от этих вещей незаметно отходят.
Видеть нельзя даже с помощью самого острого зрения
То, наконец, что природа и время к вещам прибавляют
Мало-по-малу, в заботе об их постепенном развитии,
Так же, как то, что отъемлют болезнь и преклонные
лета

Ты не увидишь того, что из камней, нависших над морем,
Едкая соль похищает во всякое время, затем что
Правит природа вещами посредством частиц тех
незримых»¹⁾.

Кроме атомов, существует еще и пустота, т.е. незаполненное пространство. Существование пустоты подтверждается наличием в природе движения. Если бы не было пустоты, атомы не могли бы перемещаться. В своем учении о пустоте Эпикур становится противником элейской школы. Подобно Демокриту, он признает существование незаполненного пространства, исходя из представления движения. Элеаты, как известно, делали обратный вывод: считая невозможным существование пустоты, они отрицали движение в природе.

Пустота находится не только между телами, но и в самих телах. Каждое физическое тело состоит из атомов и пустоты. Большим или меньшим количеством пустоты объясняется большая или меньшая его тяжесть.

Благодаря существованию пустоты всякое твердое тело представляет собой не устойчивую и неподвижную среду, но непрерывное движение атомов. Еще Гегель правильно отметил, что пустота в атомистической теории играет роль материального отрицательного момента, момента жизни и становления. Без пустоты не было бы движения и жизни—таков смысл атомистического учения о пустоте.

Итак, Эпикур признавал, вместе с Демокритом, что вселенная состоит из атомов и пустоты. Атомы бесконечно-малы²⁾, иначе их можно было бы воспринимать посредством внешних чувств; они просты,—в ином случае они были бы сложным телом, которое не может быть послед-

¹⁾ Лукреций. Кн. I, пер. Рачинского., стр. 14—15.

²⁾ Бесконечно-малая величина у Эпикура означает, конечно, не математическое бесконечно-малое, но очень малые размеры.

ним основанием вещей; они неделимы, иначе не было бы ни одного устойчивого компактного тела, и все стремились бы к распылению и распаду.

Наряду с конкретными телами, состоящими из атомов и пустоты, Эпикур признавал также и первоначальную материю. Эта первоначальная материя,—из которой произошли все конкретные тела, состоящая из «ливня», потока атомов, падающих по вертикали в пустоте,—эта материя после образования конкретных миров сохраняется в первоначальном своем виде в междумировых пространствах — «интермундиях».

В признании Эпикуром первоначальной материи, существующей неопределенное время до образования конкретных тел и после в «интермундиях», заключается противоположность между ним и современным материализмом. Современный материализм — диалектический материализм, или марксизм—признает лишь существование конкретных материй; Эпикур, напротив, наряду с конкретными вещами принимает также первоначальную материю, как некоторым образом метафизическую «вещь в себе». Следовательно, Эпикур здесь, в противоположность диалектическому материализму, является метафизическим материалистом.

В интермундиях атомы падают сверху вниз с одинаковой скоростью, ибо в пустоте они не встречают никакого сопротивления. Таким образом, Эпикур, на основании одной интуиции, не экспериментальным путем, открыл тот самый закон о равномерном падении тел и безвоздушном пространстве, который через 2.000 лет был открыт Галилеем и затем Бойлем с помощью воздушного насоса.

В силу равномерного падения атомов по вертикали, они, естественно, никогда не могли бы встретиться. Столкновение атомов происходит благодаря их бесконечно малому отклонению от вертикального пути. Столкновение атомов влечет за собой их вихревое движение, за ним следует сцепление подобных атомов, которое и представляет собой образование мира конкретных вещей.

«Но каким образом из столкновений материи вышли Небо, земля и глубокое море, а также вращенье Солнца и месяца? Это я все расскажу по порядку.

Истинно: тельца первичные все при своих сочетаньях
Твердым порядком и ясным сознанием не руководились
И не условились раньше, какое кому дать движение.
Нет, они многообразно, в количестве неисчислимом
И от времен бесконечных повсюду носились, частью
Движимы собственной тяжестью, частью гонимы толч-
ками.

Всячески между собою сходились они, испытую
Все то, что может возникнуть от тех или других
сочетаний.

Вот и случилось поэтому, что от времен бесконечных
Пробуя все сочетанья и всякие роды движенья,
Тельца первичные так напоследок сошлись, что не-
жданно

Сделались многих великих вещей постоянной причиной:
Моря, земли, небосвода и всякого рода животных.
Некогда в мире нельзя было видеть вращения солнца,
Льющего свет с высоты, ни светил бесконечного неба,
Ни небосвода, ни воздуха, также ни суши, ни моря.
Видеть нельзя было мира, схожего с тем, что мы видим
Ныне, а буйное скопище свежей и сплоченной массы.
Обособляться за этим стихии различные стали.
Схожее стало сходиться со схожим; мир стал открываться,

Члены возникли отдельные, распределилась на части
Общая масса зачатков первичных. Разлад между ними,
В смысле путей, расстояния, веса, толчков, сочетаний,
Все возмущал их движенья; борьба среди них зате-
валась,
Вследствие разницы в формах, равно как различий в
фигурах,

Так как остаться они не могли в сочетаньях известных,
И не могли предпринять меж собой сообразных
движений:

То-есть от нашей земли отделить в высоту небосводы,
Сделать, чтоб море отдельною массой воды представля-
лось,

И обособить светила в далеком и чистом эфире» ¹⁾.

¹⁾ Лукреций. Кн. V, пер. Рачинского, стр. 178—9.

Так совершается рождение мира. Но так как столкновение атомов и их вихревое движение происходят постоянно, — постоянно же возникают новые миры. Постоянное возникновение новых миров сопровождается гибелью и распадом старых миров. Таково учение Эпикура о множественности миров, их возникновении и распаде.

«...Миры и всякое ограниченное скопление произошли из бесконечного, при чем все эти телесные массы, как большие, так и меньшие, возникли из своеобразного вихревого движения атомов, и они все вновь разрушатся, одни быстрее, другие медленнее» ¹⁾.

«Мир есть вид состояния неба, которое обнимает собой звезды, землю и все явления; он представляет собой отрезок бесконечного, который находится или в движении или в покое, и которому может быть присуща или круглая, или трехугольная, или какая-либо иная форма. Ибо к этому есть все возможности... Подобный мир может возникнуть или в мире или же в интермундии, каким именем мы называем пространство между мирами, достаточно пустое пространство» ²⁾.

Миры должны рано или поздно разрушиться. Это явствует из того, что они не обладают теми качествами, которые служат признаками абсолютного существования. Именно: всякий мир представляет собой лишь часть вселенной, он ограничен другими мирами, и поэтому конечен. Целое, или космос, напротив, в силу своей бесконечности, не может погибнуть, так как нет пространства (кроме заключенного в нем), в котором он мог бы рассеяться. Затем, миры не имеют абсолютной плотности, подобно атомам, так как они состоят, в одинаковой мере, как из атомов, так и из пустоты. Напротив, атомы, в силу своей плотности, не могут разрушиться. Наконец, миры не являются абсолютной пустотой, и поэтому они подвергаются разрушающему воздействию извне. Пустота же, напротив, не подвержена страданию и, следовательно, внешнему влиянию.

Поэтому, в противоположность круговороту рождения и смерти миров, вселенная, как целое, атомы и пустота

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту, пер. О. Апелът.

²⁾ Эпикур. Письмо к Пифоклу, пер. О. Апелът.

вечны. С понятием вечности связано учение Эпикура о бесконечном. Для Эпикура бесконечно все то, что вечно и абсолютно,—собственно говоря, все то, что представляет собой дурную бесконечность количественного прогресса. Пространство бесконечно, т.-е. оно безгранично, атомы также бесконечны по числу, целое, или вселенная, есть единство этих двух бесконечностей, или сумма двух количественных бесконечностей. Это количественное нагромождение атомов и безграничную протяженность пространства Эпикур наделяет атрибутом вечности и свободы.

Бесконечность атомов и пустоты взаимно обуславливают друг друга. Ибо, если бы число атомов было бесконечно, а протяженность пространства ограничена, тогда невозможно было бы движение. И, наоборот, если бы пространство было безгранично, а число атомов конечно, в таком случае атомы рассеялись бы и никогда не могли бы встретиться.

Отсюда явствует, что бесконечное пустое пространство определяет и обуславливает собой как движение вообще, так и возникновение миров в частности. Но возникновение миров осуществляется в силу свободного отклонения атомов от прямолинейного движения. Таким образом, свободное отклонение атомов, в конечном счете, определяется существованием пустого пространства. Необходимым условием осуществления свободы в природе оказывается пустота, которая не подвержена, правда, воздействию извне, но которая также не способна сама к действию. Принципом свободы в объективном мире является пустота, небытие; точно так же принципом этической свободы Эпикур делает атараксию, абсолютное спокойствие бездействия, т.-е. ту же пустоту и небытие.

Признавая бесконечность пространства и атомов, Эпикур, в противоположность Демокриту, отрицал бесконечное многообразие атомных форм. Эпикур полагал, что, хотя атомы различаются по форме, и специфическая форма внутренне присуща атому,—здесь Эпикур приближается к Аристотелю,—сднako имеется целый ряд атомов подобной формы; иначе говоря, различных форм атомов много, но не бесконечно много. Иначе, по мнению Эпикура, пришлось бы признать существование бесконечно-больших атомов, что

немыслимо, ибо атом представляет собой бесконечно-малую частицу вещества.

В этом пункте физики Эпикура замечается некоторая неслаженность. Если форма атома ему присуща внутренним образом, то число различных форм должно быть бесконечным, и не может быть даже двух вполне одинаковых атомов. Раз атомы существовали вечно и никогда не возникали, то форма каждого единственна и неповторима. С другой стороны, если количество форм атомов небесконечно, то каждая из этих форм не обладает вечностью. Иначе говоря, всякий атом может терять свою форму, — она не присуща ему внутренне; если признать ряд подобных атомов, тогда форма атома, та или иная, есть простая случайность внешнего воздействия.

Во избежание противоречия, Эпикуру следовало бы либо признать бесконечность атомных форм, либо отказаться от имманентности формы. Исходя из всей системы в целом, Эпикур должен был бы выбрать последнее, ибо подобие атомных форм является причиной сцепления атомов. Эпикур, однако, этого выбора не делает, из желания совместить демокритовское учение с поправками Аристотеля. Эпикур все же хочет выйти из этого противоречия, приписывая каждой форме бесконечное множество атомов, т.е. сохраняя бесконечность в ином виде. Это, однако, не разрешение вопроса. Количественная бесконечность не есть качественная специфичность.

Благодаря отклонению атомов происходит их столкновение и сцепление подобных атомов. Учение Эпикура о стремлении подобных атомов к соединению небезосновательно сравнивали с теорией химического сродства. Теория химического сродства, возникшая еще во времена алхимии, расходилась в двух направлениях. Одно из них утверждало, что два вещества стремятся соединиться в силу присущего им сходства. Другое, напротив, считало причиной химической реакции стремление двух, противоположных по своим свойствам, веществ к соединению. Но как первое, так и второе направления все-таки не объясняли причины самого стремления к соединению. Точно так же Эпикур совершенно догматически полагает свое утверждение о соединении подобных атомов. Ценность заявления Эпикура умалается

еще и тем обстоятельством, что, в противоположность теоретикам химического средства, пытавшимся свои положения оправдать и обосновать экспериментальным методом, Эпикур выводит свое понятие сцепления из необоснованных умозрительных соображений.

Однородное стремится к однородному. В зависимости от этого создаются конкретные вещи. То или иное свойство тела обусловлено его атомным составом: если тело состоит из гладких и круглых атомов, оно отличается совсем иными свойствами, чем тело, образованное из атомов длинных или крючкообразных. Кроме того, качества тел зависят также от того или иного расположения атомов в пространстве, т. е. от атомных комплексов. Это учение заимствовано Эпикуром у Демокрита, который, по свидетельству Аристотеля, учил, что атомные комплексы отличаются по форме, порядку и положению.

Это демокритовское учение приобретает особую важность для Эпикура, так как с ним связано его учение о множественности миров и об объективности вторичных качеств.

2 Согласно Эпикуру, вселенная состоит из множества разнообразного рода миров. Это происходит оттого, что становление первоначальной материи в бесконечном пространстве представляет собой бесчисленное множество комбинаций и пространственных сочетаний атомов. Атомные комплексы могут давать различные сочетания, и благодаря этому возникают миры круглой, трехугольной и прочих форм.

Атомные комплексы разъясняют также существование т. н. вторичных качеств. Эпикуровские атомы, сами по себе, в отдельности, обладают лишь тремя качествами: формой, величиной и тяжестью. Но они не обладают ни вторичными качествами, ни способностью ощущать и чувствовать. Цвет, звук и т. д. создаются благодаря атомным комплексам. Эта теория интересна тем, что она дает известное решение проблемы ощущений.

Если вторичные качества создаются благодаря различным пространственным сочетаниям, и, если, вместе с тем, эти атомные комплексы, посредством образов — εἰδωλὰ ἀεὶ κωλύοντα — воспринимаются субъектом, тогда отпадает нужда

в суб'ективных ощущениях. Раз все наличное в мире об'ективно, — исчезает сама проблема ощущений, т.е. каким образом об'ективное становится суб'ективным и наоборот.

Поэтому, когда Ланге инкриминирует Эпикуру, будто последний не разрешил проблемы ощущений, он ломится в открытую дверь. «Как определить местопребывание ощущения, эту трудность система Эпикура обходит в самом важном пункте, и, несмотря на громадный прогресс физиологии, материализм прошлого столетия находился в этом вопросе все в том же положении. Отдельные атомы не существуют, их ощущение не может сливаться, так как пустое пространство, которое не имеет для этого никакого субстрата, не может проводить ощущения, а еще менее вместе с ними ощущать. Поэтому наталкиваешься на решение: движение атомов есть ощущение... Как может быть ощущением движение тела, которое само по себе не ощущает? Кто тогда ощущает? ¹⁾».

Выше уже было указано, как благодаря *εἶδος* Эпикур разрешает проблему ощущения. Ощущения в настоящем смысле этого слова у Эпикура нет. Образы внедряются в органы чувств, или «душу», как называет их Эпикур. Благодаря тому, что воспринимающая «душа» находится в местах входа образов в человеческое тело (т.е. повсеместно на телесной периферии), ее деятельность ограничивается простым запечатлениванием их.

Это запечатленивание образов, представляющих собой известный комплекс атомов, происходит в силу того, что атомы души, получившей впечатление, стремятся соединиться и также образовать определенный атомный комплекс, так что ощущение есть такой же атомный комплекс, как и цвет, звук, запах и т. д., только состоящий из более легких и подвижных атомов.

«Не ощущаем порой мы, как пыль прикасается к телу,
Как и не чувствуем также, как мел оседает на членах,
Или же ночью туман. Мы не чувствуем той паутины,
Что на дороге протянута часто и нас облепляет,
Ни кожуры пауков, что на голову падает нашу,
Ни также перышек птичьих, ни пуха, который летает

¹⁾ Ланг История материализма, стр. 114—115.

И по своей легковесности медленно падает на-земь.
Не ощущаем мы ползанья маленьких разных животных,
И уловить неспособны отдельных шагов, что на теле
Делают мошки и прочие виды других насекомых.

Вследствие этого ясно: нам нужно, чтоб много
зачатков

Нашего тела пришло в возбуждение во всех его
членах,

Прежде чем тельца души воспринять впечатления могут,

Прежде чем могут они, находясь на большом расстоянии,

Вместе собраться, сцепиться и врозь оттолкнуться взаимно» ¹⁾.

Хотя эта теория ощущений Эпикура с точки зрения современного естествознания совершенно ненаучна, она интересна как попытка материалистического объяснения т. н. вторичных качеств и их отношения к воспринимающему субъекту.

При объяснении происхождения чувствования (аффектов) и мышления Эпикур стремится быть также последовательным материалистом, но ему это не удается. В противоположность душе, рассеянной по всему телу и воспринимающей внешние впечатления,—дух, или рассудок, есть одновременно и орган мышления, и орган внутренних переживаний субъекта; он концентрируется в груди человека. Дух есть основа человеческого существования; без некоторых органов чувств, т.-е. без души, человек может жить, но, лишаясь духа, он лишается и жизни.

«Но остается в живых тот, в ком держится дух и рассудок,

Даже когда у него отовсюду отрезаны члены,
Так что такая колода с отъятыми членами все же
Жить без души продолжает, вдыхая животительный воздух» ²⁾.

¹⁾ Лукреций. Кн. III, пер. Рачинского, стр. 95.

²⁾ Там же.

Желая доказать материальность души и духа, Эпикур утверждает не только то, что они тесно связаны с телом, но и то, что они, подобно телам, материальны, т.е. состоят из атомов и пустоты. Душа состоит из мельчайших и очень подвижных телец; природа же духа создается из четырех различных веществ.

«Сущность же духа, однако, простою считать не должны мы.

У умирающих легкое вон дуновение выходит
Вместе с теплом, а тепло за собою влечет всегда
воздух.

.....
Стало быть, вот уж тройная природа открыта у духа.
Но недостаточно их для того, чтоб создать у нас
чувство,

Так как из этих веществ ни одно возбудить не способно
Чувственных тех проявлений, которые ум направляют.
Вследствие этого необходимо еще тут прибавить
Нечто четвертое, что никакого названия не носит.
В мире всем нет подвижней и тоньше, чем это,
И ничто не содержит столь малых и легких зачатков,
Нежели то, что чувствительность в члены вливает
впервые.

.....
Стало быть, /воздух, тепло, дуновение и скрытая сила,
Вместе смешавшись, одно существо образуют, а эта
Сила подвижная им от себя наделяет движения —
Те, из которых внутри зарождаются чувства впервые...
И оттого, что она в существе глубоко залегает
И внедрена она в тело нам больше всего остального,
Мы признавать ее самой душою души нашей
можем» ¹⁾.

Лукреций пытается, в согласии с обще-физическим учением, приписать и этой, основной и наиболее подвижной части, духа атомное строение. Он говорит: «В мире всем нет подвижнее и тоньше, чем это (т.е. четвертая природа духа) и ничто не содержит столь малых и легких зачатков». Но, вместе с тем, эта часть духа «никакого названия

1) Лукреций. Кн. III, пер. Рачинского.

не носит». Несмотря на все старания, Лукреций, однако, не может скрыть того, что эта безымянная часть духа — основа существования суб'екта, местопребывание мышления и аффектов — на самом деле уже не может быть названа материальной в собственном смысле этого слова. Ведь, Лукреций не находит даже понятия, чтобы определить ту материю, из которой она состоит. Мы же как раз называем материальным то, что может быть определено. Все это показывает, что безымянная, неподдающаяся определению часть духа выражает не единый материальный принцип, а, наоборот, нечто лишь отчасти материальное.

Можно сказать, что вообще всякие попытки представить духовное, как материальное, но более утонченное, нежели простые физические тела, приводят к нарушению материального единства мира и к материалистической непоследовательности. Этой материалистической непоследовательности — в противоположность французским материалистам — не избег и Эпикур.

Здесь находит свое основание то, что мы называем эпикуровским дуализмом. Эпикур считал, что в мире существуют одновременно два принципа: и необходимость и свобода. По его мнению, личная свобода воли есть такой же факт, как и физическое тело, и своим прообразом имеет случай, или самопроизвольное отклонение атомов.

«...Если б движения все были связаны вместе,
В определенном порядке одни из других возникая,
И, уклоняясь с пути, не вводили первич-
ные тельца

Новых начал, кои могут нарушить судьбы
повеленье,

В силу которого следствие вечно идет за причиной.

То отчего у созданий живых происходит
свобода?

Где же источник, спрошу, от судьбы не-
зависящей воли,

Вследствие коей идем мы туда, куда тянет охота?

Не сообразно со временем мы изменяем движенье,

Не по условиям места, а по указанию рассудка.

Ибо сомнения нет, что толчок здесь дает наша воля, И из нее лишь во все наши члены исходит движение. Ты не видал ли в мгновение, когда загородки спускают, Как скакуны беспокойно пытаются с места сорваться С силой стремленья, к какой вынуждает их воля?» ¹⁾.

Мы уже знаем, что Эпикур стремился всегда всякое свое положение обосновать объективным путем. Так, напр., когда речь шла о галлюцинациях и сновидениях, Эпикур называл их истинными, ибо они состоят из образов (*εἰδωλα*), вернее сказать: они возникают или из смешения образов, или из представлений памяти. Их истинность подтверждается также тем, что они оказывают воздействие на тело.

Подобным же образом поступал Эпикур и в отношении аффектов, говоря, что боль возникает тогда, когда атомы потревожены на своих местах, а удовольствие, когда они возвращаются обратно. Он преследовал ту же цель, утверждая, что рассудок и дух состоят из материальных частиц, и объясняя свободу воли произвольным отклонением атомов от прямолинейного движения. Что же лежит в основе воли?

«Я утверждаю, что образы, кои ходьбу вызывают, Прежде всего поражают наш дух, как указано выше. После того образуется воля: никто не начнет, ведь, Действовать, прежде чем дух не постигнет, чего он желает.

¹⁾ Denique si semper motus conectitur omnis et vetere exoritur semper novus ordine certo, nec declinando faciunt primordia motus principium quoddam, quod fati foedera rumpat, ex infinito ne causam causa sequatur, libera per terras unde haec animantibus exstat, unde est haec, inquam, fatis avolsa potestas per quam progredimur quo ducit quemque voluntas, declinamus item motus nec tempore certo nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens? nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas principium dat, et hinc motus per membra rigantur. Nonne vides etiam patefactis tempore puncto carceribus non posse tamen prorumpere equorum vim cupidam tam de subito quam mens avet ipsa?

T. Lucreti Cari. De rer. nat. L II, 251—265., пер. Рачинского.

Те же, что кажется духу, есть образ предмета, .
Так что, как только желаньем ходить и вперед по-
двигаться

Дух возбуждается, тотчас же он поднимает все силы
Нашей души, что рассеяна всюду в суставах и членах.
Действует дальше на тело душа, и таким путем тело
Двигается все и несется вперед оно мало-по-малу» ¹⁾.

Итак, в основе воли лежит все тот же дух. Образы,
побуждающие дух к движению, не всегда приходят извне.
Желание могут вызвать и образы внешних тел и образы
схранившихся в памяти предметов. Для нас важно, что
эти представления памяти дух вызывает свободно, — Эпи-
кур не имеет еще представления об ассоциации идей.

Эпикур полагал, что воспоминание происходит по сво-
бодному действию духа, вызывающего любые образы тел.
Например, по поводу сновидений Лукреций говорит:

«Не согласуются ль с нашею волею образы эти,
Если, как только желаем, видение к нам прилетает».

Недаром также Эпикур считал, что всякому неприят-
ному и тяжелому переживанию можно непосредственно
противопоставить образ приятного, некогда пережитого:
«Но страданиям тела противопоставил я радость духа, исхо-
дившую от воспоминаний о моих рассуждениях и о моей
философской системе». Так перед смертью писал Эпикур
своему ученику и другу Гермарху. Эпикуру можно было
бы ответить словами Гольбаха: «Мы не властны вызывать
в уме, по произволу, свои представления; их ассоциа-
ция не зависит от нас».

Итак, причину эпикуровского дуализма нужно искать
в том, что он признал равнозначными одновременно и
детерминистический и индетерминистический принципы. Но
индетерминистический принцип, в каком бы виде его ни
признать, неизбежно влечет к идеалистической постанов-
ке проблемы ²⁾. Отсюда невозможность для Эпикура
удержаться на строго-математической точке зрения. От-
сюда и все его неудачные попытки материалистически

¹⁾ Лукреций. Кн. IV 880—885, пер. Рачинского.

²⁾ Это положение не обратимо.

обосновать и случай в природе и свободу человеческой воли.

Эпикур ищет материалистическое основание для свободы воли и думает, что находит его в самопроизвольном отклонении атомов, с одной стороны, и в атомистическом страсти духа, — с другой. Желая придать свободе воли как можно более материальный вид, Эпикур делает ее прообразом случай. Но ни случай ни воля в понимании Эпикура не могут быть приняты строго-материалистической доктриной.

Эпикур не сумел материалистическим путем обосновать и случай в природе и свободу человеческой воли.

Его «дух» — причина свободного желания, свободного воспоминания и свободного действия, — полу-материалистический, полу-идеалистический принцип. И это не могло быть иначе, ибо нет физических основ человеческой свободы: Свободы воли, понимаемой как субъективный произвол, нет; корни же общественной свободы надо искать не в физике и в физиологии человека, а в его истории. Свободу можно обосновать только методом исторического материализма.

Материалист в логике, Эпикур в физике покидает путь последовательного материализма. Желая утвердить самостоятельность индивидуума, Эпикур слишком перегибает палку и придает материальному критерию полу-идеалистический вид. Из тех же побуждений Эпикур принимает в метеорологии множественность причин.

Принцип множественности причин Эпикур выдвигает впервые в своем учении о метеорах. В атомистике можно оставить действие лишь одного закона: «Из ничего ничто не происходит», ибо атомы сами являются первопричиной всех вещей, а для объяснения своего собственного существования они не нуждаются в причине, так как атомы и пустота бесконечны и вечны. «Начала (движения) нет, ибо атомы и пустота существуют извечно» ¹⁾.

Напротив, при объяснении астрономических и метеорологических явлений угрожает опасность приписать все эти явления действию божественной первопричины. Принимая во внимание земледельческий характер религиозных гре-

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту, пер. О. Апелът.

ческих представлений, неудивительно, что Эпикур должен был именно с этой стороны чувствовать наибольшую опасность. Лукреций прямо указывает, что религия ведет свое начало от бессознательной подмены сил и стихий природы божествами, от олицетворения сил природы.

«Если же можно нам море Нептуном назвать, а Церерой
Злаки земли; если Вакхово имя мы предпочитаем
Произнести, чем вино назвать настоящим названьем,
То согласимся мы, что признавать можно также и
землю
Матерью вечных богов, хотя этого нет в самом
деле»¹⁾.

Эта подмена происходит в силу непонятности многих явлений природы, каковы гром, молния и проч. Отожествив грозные явления природы с богами, человек перенес на богов свой страх перед природной стихией.

«Да! У кого пред величьем богов не сжимается сердце
И у кого не немеют все члены от сильного страха
При сотрясении земли от удара палящего молний
И при раскатах сердитых по небу гремящего грома»²⁾.

Поэтому, в противовес одной божественной причине небесных явлений, Эпикур выдвигает неопределенное множество естественных причин.

Учение Эпикура о множественности причин было неправильно истолковано Лукрецием, что повлекло за собой со стороны исследователей эпикуреизма обвинение Эпикура в ненаучности. Для Эпикура важно было не только доказать естественное происхождение явлений грома, молнии и проч., но также доказать, что множественность причин имеет объективное значение. Это значит, что действительно иногда луна светит отраженным от солнца светом, а иногда своим собственным светом и т. д. В письме к Пифоклу Эпикур говорит: «Ущербление луны и ее прирост происходят или благодаря вращению этого тела, или с равным правом благодаря атмосферным слоям, далее также благодаря тени.

¹⁾ Лукреций. Кн. II, пер. Рачинского, стр. 63.

²⁾ Там же.

Лукреций, напротив, представил дело таким образом, что множественность причин происходит в силу недостаточной исследованности вопроса, и будто бы суть дела заключается в признании естественной, но все-таки одной причины.

«Ведь, с достоверностью трудно сказать, отчего проис-
ходят

Эти явления. Я объясняю лишь то, что возможно,
То, что бывает в различных мирах, сотворенных
различно;

И моя цель — изложить тебе много причин, по которым
Могут всегда совершаться движения звезд во вселенной.
А из причин многочисленных этих одна непре-
менно

Истинной будет; вопрос же, которую выбрать
здесь нужно,

Не составляет задачи идущих по верной дороге»¹⁾).

Критика божественной первопричины предпринята была Эпикуром для того, чтобы освободить человечество от тяготеющего над ним страха перед необходимостью и очистить перед ним путь к вечному блаженству, осуществимому посредством свободного стремления к счастью. Поэтому метеорология является естественным переходом к этике.

¹⁾ Лукреций. Кн. V, пер. Рачинского. Курсив мой.

Этика

„Пусть ни один юноша не колеблется философствовать, ни один старец пусть не чувствует в этом утомления. Ибо никто не бывает ни незрелым ни перезрелым, дабы достигнуть здоровья души. Но кто говорит: еще не время философствовать, или оно уже миновало, тот подобен тому, кто сказал бы, что еще не время или уже не время быть счастливым. Пусть же поэтому предается философии как юноша, так и старец: первый, дабы старясь стать юным благами, благодаря привлекательности минувших переживаний, второй — дабы быть старым, но вместе с тем и юным, благодаря бесстрашию перед грядущим“.

Эпикур.

Теория Эпикура имела многочисленных последователей, которые, однако, не всегда заслуженно носили имя эпикурейцев. Римляне — эпикурейцы — в своем большинстве следовали не этике Эпикура, а скорее учению Аристиппа-киренаика о чувственных наслаждениях как основе человеческого благополучия. Это обстоятельство повлекло за собой легенду об эпикуровском «гедонизме» (в узком и подчас дурном смысле этого слова) ¹⁾; при чем в лучшем случае имелся в виду гедонизм типа киренской школы.

¹⁾ Классическим примером отношения Средневековья к эпикуреизму служит данная Дантом характеристика Эпикура:

{ „Вот Эпикур, прославивший разврат,
 Учения которого гласят,
 Что с телом дух погибнет без возврата“.

Дант. Божественная комедия. Ад. Песня 10, пер. Чюминой.

Хотя в основе эпикуровской этики лежит учение об удовольствии (*ἡδονή*), его этика коренным образом отличается от морали Аристиппа.

Этика Эпикура есть, по существу, индивидуалистическая этика. Эпикура интересует отдельный индивидуум, его психическая и т. п. моральная жизнь. Значительно меньше места в эпикуровской системе занимают рассуждения об общественной жизни, государстве, политическом строе и проч.

Психическая жизнь индивидуума, по мнению Эпикура, вращается в сфере двух аффектов: чувства удовольствия и чувства неудовольствия. «Что касается аффектов, то они (эпикурейцы) признают их только два — удовольствие и страдание, которые испытывает всякое создание, и именно: удовольствие, как нечто родственное существу, боль, как нечто ему чуждое»¹⁾. Аффект есть реакция индивидуума на внешнее воздействие. Но, в противоположность ощущению, представляющему собой пассивное закрепление полученного впечатления, аффект выражает жизнедеятельность субъекта. Выражая удовольствие или неудовольствие, субъект показывает, что он активно реагирует на впечатления извне: он их или приемлет, или не приемлет.

Эпикур различает чувственные и духовные удовольствия; последние он ставит выше первых. Чувственные удовольствия Эпикур, в свою очередь, разделяет: (1) на естественные и необходимые, (2) на естественные, но не необходимые и (3) на неестественные и не необходимые. К необходимым удовольствиям относятся лишь еда и питье, нужные для поддержания жизни. «Из хотений одни — физические и необходимые, другие — физические, но не необходимые, третьи — не физические и не необходимые, а причиной своей имеют лишь пустое представление»²⁾.

Стремление человека к удовольствию лежит в основе человеческого природу. Эпикур нигде не доказывает этого своего этического основоположения, ибо считает его непосредственно очевидным. Свои этические взгляды он выразил в надписи, украшавшей ворота его сада: «Чужестра-

1) Диоген Л. X, übers von O. Apelt.

2) Эпикур. Письмо к Менецию. Там же.

нец, здесь ты будешь себя хорошо чувствовать, здесь царит удвоольствие — высшее благо».

Под истинным удовольствием Эпикур понимает, однако, освобождение от страданий. Но это, пожалуй, есть уже отказ от непосредственного чувства удовольствия. «Мы тогда нуждаемся, и нам тогда недостает удовольствия, когда мы ощущаем боль; если же мы чувствуем себя свободными от боли, тогда мы более не нуждаемся в удовольствии. Именно поэтому удовольствие есть начало и конец блаженной жизни. Ибо оно есть наше первое врожденное благо, оно есть исходный пункт для всякого выбора и избегания» ¹⁾.

В своем учении об удовольствии Эпикур, в противоположность киренской школе, исходит не из мгновенного чувственного удовольствия, а из суммы будущих благ. Но представление о сумме будущих благ, точно так же, как оценку и выбор удовольствий, — всю эту работу может проделать лишь самоактивный субъект, т.-е. мышление. Мы уже знаем, что Эпикур не смог строго-материалистическим путем обосновать активность человека, его свободную волю. Принцип мышления, в конечном счете, оказывается необходимейшей основой как теоретической, так и практической части учения Эпикура.

Если индивидуум, по самой своей природе, стремится к удовольствию, задача этики заключается лишь в том, чтобы дать ему лестницу, по которой он мог бы достичь истинного счастья. Какие же пути ведут к высшему блаженству?

Эпикур видит разрешение этой задачи, прежде всего, в преодолении тех препятствий, которые стоят на пути к человеческому счастью. Это, так сказать, отрицательная, критическая часть его этики. Таких препятствий два: это — страх смерти и страх перед грозной божественной силой.

Страх смерти возникает в силу подмены правильного представления о смерти неправильным представлением о ней. Люди думают, что за гробом их ждет неприятное, смутное, тягостное существование, не зная, что после смерти они более не будут ничего чувствовать. Такое

¹⁾ Эпикур. Превед. у Кулаковского.

представление о смерти свойственно было греческой религии гомеровских времен.

«Представление об Аиде и обитающих в нем призраках умерших людей, которое определилось в столь ясные сказы у певца Илиады, свидетельствует о вере греков той эпохи в продолжение существования за гробом, но это бытие является призрачным. Его никак нельзя назвать бессмертием, ибо подобные дыму образы живых некогда людей не сохраняют ни сознания, ни мысли, ни чувства, и все их существование исчерпывается тем, что они реют в мрачной области земных недр, не имея никаких путей для общения с миром живых, раз над телом совершено погребение...

«Одиссей заглядывает в недоступный для смертных, пока они живут на земле, мир мертвых. Он видит там многих героинь и героев, беседует с Агамемноном, от которого узнает историю его горестной смерти, и с Ахиллом. Этот последний делает ему признание, которое имеет для нас особый интерес. Он сетует на то призрачное существование, какое одно лишь дано человеку в области мрака. Сравнивая Аид с освещенным радостным светом солнца миром живых, Ахилл говорит, что он предпочел бы быть наемником у бедного селянина, чем царствовать над всеми, собранными в Аиде, тенями...

«За гробом царствует абсолютное равенство: цари и нищие, правые и виноватые, — все имеют равный удел. Идея возмездия за гробом у Гомера нет»¹⁾.

Эпикур очевидно имеет в виду и эти древние, времен Гомера, представления греков об Аиде, сохранившиеся в народных верованиях, а также и новые представления о загробной жизни, возникшие в связи с появлением культа предков, погребального ритуала и некоторых новых культов, вывезенных с Востока.

²⁾ Вторым препятствием на пути к счастью является страх перед всемогуществом богов. Этот страх, подобно страху смерти, возник в силу неправильного представления о бгах. Люди полагают, что боги распоряжаются их жизнью и смертью и правят всем миром. На самом же деле — по

¹⁾ Ю. Кулаковский. Смерть и бессмертие в представлении древних греков. Стр. 12—19.

мнению Эпикура — боги живут в интермундиях, наслаждаясь праздною и бездействием, и никакого отношения к миру не имеют. Неправильное представление о богах, свойственное многим людям, возникло как результат олицетворения сил природы. Боги, это — олицетворенная природа; а боязнь всемогущества богов, это — страх перед стихиями природы.

Рассеять этот двойной страх — страх смерти и страх богов, препятствующий индивидууму достичь истинного блаженства, — может лишь знание об истинной природе смерти и богов.

«Если бы нас не мучили страх перед небесными явлениями и перед смертью, — вещи, имеющие для нас особое значение, — а также то обстоятельство, что мы не знаем границ боли и желаний, — тогда мы не нуждались бы в физике» ¹⁾.

Страх смерти, — говорит Эпикур, — необоснован. Он базируется на том предположении, что человек и после смерти может чувствовать. Это предположение, однако, неверно, потому что человек представляет собой существо, чувствующее только тогда, когда он есть единство тела и духа — пассивного и активного моментов, т.е. при жизни. После же смерти дух, в виде дыхания, покидает тело; следовательно, человек после смерти не подвержен никаким внешним восприятиям и не может ни ощущать, ни чувствовать.

«Смерть несколько нас не касается, ибо то, что распалось, неспособно более чувствовать, а что не чувствует, то для нас ничто». «Пока мы существуем, нет смерти; когда смерть есть, нас более нет. Нет, стало быть, смерти ни для живых ни для мертвых; ибо для тех, кто существует, смерть не существует, а те, для кого она есть, более не существуют» ²⁾.

Точно так же, как и страх смерти, необоснованным является и боязнь всемогущества богов. Страх богов следует рассеять «изучением и толкованием законов природы», как говорит Лукреций.

«Если есть в мире божество, которое господствует над человеком, управляет течением звезд и времен года, поддер-

¹⁾ Эпикур. Изр. XI, пер. О. Апелът.

²⁾ Эпикур.

живает порядок и правильные изменения в вещах, не оставляет без внимания ни земли ни моря, охраняет жизнь и интересы людей, то подумайте только, какими печальными и тяжелыми заботами оно отягчено. Подобно трагическим пэсам, вы обращаетесь к божеству в тех случаях, когда не можете дать развязки своей пьесы.

«...Все происходящее вытекает, по вашему мнению, из вечной истины и непрерывного сцепления причин: какую ценность следует придать такой философии, которая—точно так же, как и старые невежественные женщины,—думает, что все в мире делается в силу рока... Следуя за вами, мы станем суеверны до такой степени, что будем почитать гарусников, авгуров, вещунов, будем благоговеть пред всеми оракулами, пророками. Мы, избавленные Эпикуром от всех этих ужасов и предоставленные собственной свободе, мы не боимся богов!»¹⁾

Эпикур не был атеистом в греческом смысле этого слова. Он признавал богов, но его боги это были особенные боги. Маркс удачно сравнил их с изображениями, статуями греческих богов. У нас нет никаких оснований думать, вместе с Ланге, что Эпикур защищал существование богов лишь из чувства самосохранения, боясь преследований.

Боги Эпикура отличались от других греческих богов лишь своим бездействием. По предположению Филодема, боги ничем особенным не отличаются от смертных, даже говоря на языке, похожем на греческий.

Эпикур не мог отказаться от своих богов, ибо они составляют неотъемлемую часть его системы. Живя в интермундиях, они предаются бездействию, или, что то же, блаженной атараксии, и служат для смертных идеалом мудреца.

Итак, борьба со страхом смерти и страхом богов—такова отрицательная, критическая работа, которую должен проделать индивидуум, стремящийся к блаженству.

Положительная часть эпикуровской этики заключается в учении о воспоминании и дружбе. Человек, стремящийся

¹⁾ Cicero. De natura deorum.

к истинному благу, и уже свободный от страха смерти и богов, пользуется в борьбе с непосредственным страданием обоими средствами: воспоминанием и дружбой.

1) Учение о воспоминании построено на предположении, что чувство удовольствия переживается сильнее, нежели чувство неудовольствия. «Боль недолго остается в теле, а сильная боль лишь короткое время держится в теле; когда же она перевешивает в теле удовольствие, она продолжается немного дней. Продолжительная болезнь являет всегда перевес в теле удовольствия над страданием»¹⁾.

Благодаря тому, что чувство удовольствия сильнее противоположного чувства, борясь с непосредственным страданием, индивидуум может успешно противопоставить ему воспоминание о пережитом удовольствии. Пример подобного воспоминания мы видели в приведенном выше предсмертном письме Эпикура. Воспоминание осуществляется посредством сохраненного представления — *πρόληψις*. В силу того, что способность воспоминания, посредством которой индивидуум успешно борется с неприятными воздействиями внешнего мира, лежит в духе, Эпикур заключает, что духовные удовольствия выше телесных.

2) На дружбу Эпикур также смотрит с утилитарной точки зрения, как на одно из средств предупредить страдание или бороться с ним. (Друг, это — нечто, вроде сорного ящика, куда можно складывать все неприятное, мешающее беспечальному существованию).

Человек, следующий учению Эпикура, освободившийся от двойного страха — смерти и богов, ценящий дружбу и использующий воспоминание в целях достижения высшего блага, есть мудрец. «Философия обходит вселенную, благовествуя всем нам пробуждаться к блаженству»²⁾.

«Постижение природы создает не шумливых и веле- речивых, не кичащихся многожеланным в глазах толпы образованием, но не знающих страха, умеющих довольствоваться малым людей, гордость которых — блага их духа, а не внешнее благополучие»³⁾.

1) Эпикур. Нар. IV. Диог. Лаэрт., пер. О. Апелът.

2) Привед. у Кулаковского.

3) Там же.

«Я предпочту,—ничем нестесненной речью изъясляя природу, как оракул,—вещать полезное всем людям, хотя бы никто не стал со мной соглашаться,—нежели, подчиняясь пустым людским мнениям, пожинать обильную дань хвалы от толпы» ¹⁾).

«Одновременно надлежит и смеяться и философствовать, и править домом, и пользоваться всеми прочими приобретенными благами, и никогда не переставать, вместе с тем, изрекать глаголы истинной мудрости» ²⁾).

«Благородный дух направляется предпочтительнее всего к мудрости и дружбе,—из них одна есть благо смертное, другая бессмертное» ³⁾).

«Всякая дружба желательна ради себя самой: начало же взяла она от пользы» ⁴⁾). Кто не хранит в памяти пережитого в прошлом блага, тот новорожденный старец».

«Не юноша счастлив, но старец, свершивший прекрасную жизнь; ибо находящийся в цвете сил часто бывает гоним туда и сюда силой судьбы в противоречивых стремлениях, а старец словно ввел свой челн в пристань, заключив за крепкой засекой свой удел благ, которые прежде были в опасности утраты».

Итак, мы видим, что на свободной деятельности мышления, дающей оценку удовольствиям, и на свободной деятельности воспоминания, противопоставляющей представление пережитого удовольствия непосредственному страданию, зиждется высшее благо, или атараксия. Лестница, необходимая индивидууму, стремящемуся к счастью, найдена: это — самоактивность субъекта, осуществляемая его собственной свободной волей, его свобода, понятая как сознательное самосограничение.

«Безграничное и ограниченное время, если определить его пределы разумом, дают одинаковое наслаждение» ⁵⁾). «Тело получило безграничные пределы наслаждения и его удельстворило бы безграничное время. Но разум, устано-

¹⁾ Привед. у Кулаковского.

²⁾ Там же.

³⁾ Там же.

⁴⁾ Там же.

⁵⁾ ὁ ἀπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, εἰάν τις αὐτῆς τὰ σοβίστην καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ. Epicuri sent. selectae. XIX. Us. Ep., стр. 75.

вив для тела цели и предел и устранив страх относительно (долгсго) времени, устроил жизнь совершенную и совсем более не нуждается в безграничном времени» 1).

Этический атонизм Эпикура распространялся и на его понимание государства и общественной жизни. Понятие права и справедливости Эпикур считал относительным; на государство он смотрел, как на союз, обеспечивающий мирную жизнь каждому индивидууму.

«Если бы правильно люди вели свою жизнь, то нашли бы Много богатства в умеренной жизни, в спокойствии духа.

Тот, в коем потребности малы, нужды никакой, ведь, не знает.

Но захотели они, тем не менее, знатности, власти.

Но ни к чему это все. В состязаньи о почестях высших Люди идут по пути, приводящему к гибели часто.

Так что гораздо полезнее повиноваться спокойно, Нежели власти в делах добиваться и царствами править» 2).

Эпикуровский мудрец отстраняется от общественной жизни, ибо она слишком беспокойна и отдаляет от истинного блаженства.

«Они (эпикурейцы) если и пишут, то пишут о государстве с тою целью, чтобы мы не занимались общественными делами, а об ораторском искусстве — с тем, чтобы мы не были ораторами 3). «Они отстраняются от общественной деятельности сами и отстраняют своих учеников» 4).

Что же представляет собой эпикуровская атараксия, ради которой надлежит бросить общественную жизнь, от-

1) Ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα καὶ ἄπειρος αὐτῇ Χρόνος ἀρέσχοι ἄν. ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύσασα τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασεν, καὶ οὐδὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου Χρόνου προσεδέηθη... Ep. sent. sel XX ib.

2) Лукреций. Кн. V., пер. Рачинского, стр. 201.

3) Plutarch adv. Colotem. „οὗτοι δὲ καὶ γράφουσι, γράφουσι περὶ πολιτείας, ἵνα μὴ πολιτευόμεθα, καὶ περὶ ῥητορικῆς, ἵνα μὴ ῥητορεύωμεν“.

4) Ib. „οἱ πολιτείας ἀφιστάντες αὐτοὺς καὶ τοὺς πλησιάζοντας“.

казаться от чувственных наслаждений, и путь к которой так длителен?

«Ведь, бесстрастие (апония) и отсутствие страданий (атараксия) — спокойные наслаждения, а радость и веселье, сообразно с душевным движением, представляются деятельными» ¹⁾.

Эпикуровская атараксия, это — спокойствие пустоты, бездеятельность, мертвый покой, безжизненность нирваны.

2

Если мы будем рассматривать систему Эпикура с точки зрения практической цели, стоявшей пред ним, нас изумит ее псразительная стройность и та предусмотрительность, какую проявил творец, создавая отдельные части целого. Но, задавшись вопросом, какой научной ценностью обладает та или иная часть системы, придется дать несколько иной ответ.

Физика Эпикура, поставленная рядом с демокритовской, проигрывает сильно. Не говоря уже о раздирающих всю систему противоречиях, необоснованность положения об отклонении атомов, ненаучность некоторых положений Эпикура, вроде того, что бесконечное пространство имеет верх и низ, действительные размеры солнца равны размерам видимого солнечного диска и т. п. — ставят физику Эпикура несравненно ниже демокритовской натурфилософии. Кроме того, в физике Эпикура даже такие утверждения его, как то, что тела в пустоте падают с одинаковой скоростью, проигрывают, благодаря тому, что они не были им обоснованы экспериментальным путем ²⁾.

1) 'H μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ (ἡ) ἀπονία κατὰστροφάτικαί εἰσιν ἡδοναί· ἡ δὲ ἡρά καὶ ἡ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν ἐνέργειαι βλέπονται.

2) Жестоко заблуждается проф. Ив. Боричевский, утверждая в своем труде: „Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях“, что „Логика, природоучение и этика Эпикура выступили перед нами на совершенно ином фоне: во всех этих областях древний мыслитель оказался родоначальником современной философии науки“ (?) (стр. 88) И далее: „живой основой эпикуровской философии науки было чистое естествознание (курсив Боричевского), во всей полноте и неурезанности тех заданий, какие были доступны древней науке.“ Также... „ученики“ Эпикура дали нам свою бразную картину союза свободных ревнителей (!) чистой (!!) науки“. Боричевский непомерно модернизирует Эпикура, не отличает натурфилософии Демокрита от физики Эпикура и не понимает, какое место отводил Эпикур этике в своей системе.

Некоторые построения эпикуровской физики производят подчас впечатление очень интересной, разработанной, но все же спекулятивной игры, или игры фантазии.

Логика Эпикура имеет тот недостаток, что она, в конечном счете, не дает определенного критерия истины, ощущение оказалось не на высоте положения.

Что касается этики, она даже не смогла осуществить поставленной ею задачи. По замыслу Эпикура, этика в лице мудреца должна была дать синтез свободы и необходимости, разрешение того противоречия, которое с самого начала было поставлено как основное противоречие действительности. На самом же деле эпикурейский мудрец не разрешает этого противоречия.

Будь это иначе, Эпикур не нуждался бы в своих богах, которых он посадил, так сказать, над мудрецами как «мудреца-мудрецов». Так что, очевидно, не эпикуровский мудрец, но боги интермундий осуществляют единство свободы и необходимости.

Подобно врачу, не признающему, что в действительности можно встретить хоть одного вполне нормального и здорового человека, Эпикур, считавший возможным достижение мудрости на земле, все же переносит идеал мудреца на небо. Благодаря этому все понятия Эпикура вновь раздваиваются: с одной стороны, есть простая земная атараксия, под которой следует понимать душевное спокойствие, с другой стороны, есть небесная атараксия, или спокойствие могилы.

По существу говоря, Эпикур не решил проблемы свободы и необходимости. Это произошло в силу неразрешимого дуализма его системы, неразрешимого потому, что эпикуровская система носила ярко-выраженный натурфилософский характер. Проблема же необходимости и свободы разрешается монистически лишь при исторической ее постановке.

Бесконечное и свободное в системе Эпикура являются синонимами. Высшее проявление свободы Эпикур видит в безграничной протяженности пространства, которое есть принцип количественного прогресса, или дурной бесконечности, как назвал его Гегель. Жизнь и движение, свободная деятельность осуществляются посредством простран-

ства, но в силу этого они остаются лишь пространственными становлениями.

Время также зависит от пространства, ибо оно лишь констатирует моменты пространственного движения. «Присутствие или отсутствие препятствия выражает то, что называют медленным или быстрым» ¹⁾. Смена дня и ночи, наличие или отсутствие физического препятствия, характеризующие время, являются лишь отображением пространственного процесса. Время становится простым придатком пространства; об'ективное и реальное отождествляется с пространственным.

Вместе с тем и понятие свободы, теснейшим образом связанное с проблемой времени, оказывается пространственным. Эта естественно-научная попытка разрешения исторической проблемы свободы и необходимости приводит, в конце концов, Эпикура к путанице в основном понятии его этики — «атараксии». Естественно-научная постановка вопроса приводит Эпикура и к другим недоразумениям.

Пустота, т.-е. отрицание всякой деятельности, возводится Эпикуром в принцип свободной деятельности. Если же свободное отклонение атома (*παρέκλισις*) возможно лишь при наличии пустоты, оно этим самым ограничено, т.-е. несвободно. Действительная свобода атома должна выражаться в его самоотклонении, вне зависимости от внешних условий, ибо натурфилософское понятие свободы адекватно безусловному. Но именно в силу того, что натурфилософское понятие свободы совпадает с понятием безусловного, необусловленного извне, оно всегда противоречиво. Заслугой Эпикура, все же, является то, что он поставил проблему реальности времени и об'ективности свободы, хотя ни той ни другой проблемы он разрешить не сумел.

Несмотря на то, что Эпикур подчас приближался к исторической, временной постановке вопроса в учении о воспоминании и о прогрессе человечества (развитии его речи, орудий производства и проч.), он не сумел удержаться на этом пункте.

¹⁾ Эпикур. Письмо к Геродоту. Диоген. Лаэрт., пер. О. Апелът.

2 История первобытной культуры дана Лукрецием в V книге его поэмы. Хотя задачей этой истории культуры является показать, что человечество по природе своей эгоистично, причиняет себе из-за своего эгоизма, стремления к насилию и проч. массу бед, и что лишь разумное ограничение человеческих стремлений приводит его к счастью, — несмотря на эту практическую цель, определившую заранее содержание истории первобытной культуры, она, все же, сохраняет все достоинства материалистической доктрины, пытающейся построить свои положения на принципе изменения во времени.

Лукреций, как он сам это говорит, хочет лишить опоры неверное представление, распространяемое поэтами о «золотом веке» человечества. В противоположность «золотому веку», Лукреций рисует диких первобытных людей, не знающих ни человеческой речи, ни одежды, ни жилищ, ни орудий производства. Лишь со временем люди начинают, под влиянием необходимости, членораздельно говорить, начинают строить жилища, орудия производства и проч.

Далее Лукреций утверждает, что нужда заставляет человечество применить нормы поведения, ограничить свободу отдельного индивидуума в обществе. Все это нужно было Лукрецию для того, чтобы показать, что истинная свобода возникает в результате самовольного, исходящего из рассуждения, самоограничения индивидуума. Но такое представление о личной свободе есть чисто-пространственное представление.

Когда индивидуум делает все, чего он пожелает, но лишь в им самим ограниченной области, это Лукреций называет свободой. Но кто свободу понимает таким образом, тот, очевидно, представляет себе субъекта этой свободы лишь существующим с другими индивидуумами в пространстве, но не становящимся во времени. Действительная свобода, однако, не есть ни простое самоограничение ни личный произвол. Она не есть также нечто достижимое повсюду и данное раз навсегда; напротив, она появляется лишь как результат длительного и сложного исторического процесса. Победа коллективной человеческой энергии над силами природы завершает, в конце концов, этот процесс «прыжком из царства необходимости в царство свободы».

Поднявшись до эволюционной и исторической точки зрения, Лукреций, в конечном счете, возвращается к первоначальному, физическому представлению свободы. Недаром ведь в эпикуровской теории история первобытной культуры играет лишь скромную роль подсобной иллюстрации; напротив, физика дает обоснование всех руководящих положений системы.

Эпикуровская система осталась дуалистической, раздвоенной между двумя принципами — материальным принципом необходимости и идеальным представлением атараксии. Трагедия Эпикура, заключавшаяся в том, что он не смог осуществить синтеза этих двух принципов, имела своим корнем натурфилософский характер его этических основоположений.

Начав свой анализ с глубокомысленного исследования материальных основ человеческой психики, Эпикур не сумел, однако, связать концов с концами, и сошел с пути последовательного материализма. Необходимые противоречия и непоследовательность эпикуровского материализма лишний раз показывают недостаточность и бессилие естественно-исторического материализма при разрешении исторических проблем.

Эпикуреизм в Риме и эпикуреец Лукреций

Рим стал военным победителем Греции, и, обратно, эллинская культура покорила Италию. Уже во II веке до нашей эры Италия представляла собой смесь различных национальностей. Здесь находили себе приют эмигранты: греки, сирийцы, финикияне, иудеи, египтяне.

Вся эта разношерстная толпа, переселясь в Италию, принесла с собой свои нравы, свой язык, свою культуру и религию. Восточная религия и греческая философия соперничали между собой за монопольное господство над умами римлян. Греческий язык с такой же быстротой усваивался образованными римлянами, как и суеверие и восточные культы распространялись среди широких масс населения.

Не только греческий язык и греческая литература, но даже и греческая философия нашли широкое гостеприимство в Италии. Правда, носители и передатчики эллинской культуры — греческие эмигранты — не особенно беспокоились о чистоте распространяемых ими учений.

Озабоченные более всего пополнением своих карманов, эти культуртрегеры делали слишком большое снисхождение варварству Рима, преподнося нередко своим ученикам вместо подлинной — суррогаты эллинской мудрости.

Римляне, мало искушенные в философии, с равным удовольствием внимали и проповедникам учения Пифагора, и последователям Аристотеля, и стоикам, и учителям наслаждения — эпикурейцам.

Итак, в своей массе римляне приобщались к эллинской культуре из вторых рук и не знали подлинных учений греческих философов. Поэтому римские пифагорейцы, стоики

и эпикурейцы глубочайшим образом отличны от греческих.

Дурная популяризация часто переходит в вульгаризацию. Так случилось в Риме с учением Пифагора, Эпикура и отчасти Зенона-стоика. Учителя стоицизма, в интересах наибольшего распространения своего учения в Риме, не гнушались даже поддерживать народную религию, представлявшую собой чудовищную смесь из италийских, римских, греческих и восточных суеверий. Точно так же и римские эпикурейцы, в массе своей, восприняли вульгарный гедонизм, санкционировавший праздную и легкомысленную жизнь римской «золотой» молодежи.

Но все же это был медовый месяц римского просвещения. Борьба двух течений в Риме — за и против эллинизации римской культуры — окончилась победой первого. В Риме возникли кружки друзей греческого языка и греческой литературы; появились целые фамилии меценатов эллинизма, каковы знаменитые Сципионы, создавшие у себя некое подобие французских литературных салонов XVII и XVIII веков. Неудивительно, что Италия вскоре стала считать себя духовной дочерью Эллады.

Несмотря на противодействие «строгих цензоров», греческий философ — воспитатель и советчик — сделался вскоре необходимой составной частью всякого знатного или буржуазного римского дома.

Правда, роль такого философа нередко сводилась к роли придворного шута или к роли комнатной собачки. «Так, между прочим, у Лукиана описано подробно, как народ принимал их (философов) за публичных паяцов, а римские капиталисты, проконсулы и т. д. нанимали их для развлечения в качестве придворных шутов; за трапезой они ссорились с рабами из-за нескольких костей и корок хлеба, пили им отдельно поданное кислое вино, а затем забавляли высокопоставленного хозяина и его гостей забавными фразами: атараксия, афазия, гедонэ и т. д.» ¹⁾. Но, с другой стороны, стоик Сенека был наставником и наперсником римских императоров, а Марк Аврелий умудрялся философствовать даже на троне.

¹⁾ Маркс и Энгельс. Святой Макс.

В Риме эпикуреизм нашел немало последователей. Наиболее правильное описание эпикуровских воззрений дал Тит Лукреций Кар в своей поэме «О природе вещей», пользовавшейся среди римлян большой и заслуженной славой.

Лукреций Кар жил в I веке до нашей эры (98—55 г.г.). Точность его формулировок при изложении взглядов Эпикура показывает, что он пользовался подлинными сочинениями Эпикура. Лукреций, безусловно, придавал общественное значение своей поэме. Он посвящает ее своему другу и претору Меммию и выражает надежду, что этот последний приобщится к истинному учению великого грека. Очевидно, свою задачу Лукреций видел в просветительстве — распространении эпикуровских идей.

Эпикуру Лукреций посвящает высоко-художественные хвалебные строки:

«Жизнь человека постыдно у всех на глазах совер-
шалась

Здесь на земле, удрученная бременем вероучения,
Что из владений небесных главу простирало и сверху
Взор угрожающий свой непрестанно бросало на
смертных.

Первый из смертных, кто взоры поднять к нему прямо
решился,

Родом из Греции был. Он ему воспротивился первый.
И ни святища бессмертных, ни молнья, ни грома
раскаты

С неба его удержать не могли...

Так что религии все суеверия у нас под ногами

Внзсь очутились, а мы с той победой вознесены к
небу»¹⁾.

Из этой цитаты видно, какое огромное просветительное значение придавал Лукреций пропаганде антирелигиозных идей Эпикура. Лукреций хотел бы эти и другие идеи Эпикура сделать достоянием широких масс. Но ему, к сожалению, не удалось создать в Риме эпикурейской школы; римские эпикурейцы предпочитали следовать более понят-

¹⁾ Лукреций. О природе вещей. Пер. Рачинского.

ному вульгарному эпикуреизму. Несмотря на все сдвиги Лукреция, эпикуреизм в Риме теряет чистоту греческой школы. Массам римских эпикурейцев был свойственен извращенный эпикуреизм, понимаемый как учение о наслаждении—по существу, гедонизм типа киренской школы.

В Риме, в общем, так же, как и в Греции, отсутствие твердого сословия ремесленников, рабский труд и отсталая техника затормозили переход к промышленному капитализму. Но Рим был, вместе с тем, отличен от Греции. Он не знал ни греческих развитых торговых операций ни греческой промышленности. Рим жил почти исключительно за счет колоний; это была огромная пиявка, высасывающая из колоний все, что они могли дать. Поэтому римская аристократия и римская буржуазия—этот класс рантье-ров и ростовщиков—исказили четкое учение Эпикура. Им, привыкшим к роскоши и безделью, мог прийти по душе лишь гедонизм типа киренской школы.

Эпикурейскую школу часто обвиняли в том, что она, в противоположность хотя бы стоицизму, представляла собой какую-то секту, где ученики догматически повторяли сказанное учителем, не стремясь вовсе дальше развивать и углублять положения эпикурейской теории. Это не совсем верно.

Кроме Лукреция Кара, мы знаем еще от Цицерона о существовании других римских эпикурейцев, каковы Филон, учитель Цицерона, его друг Помпоний аттический, Кассий принимавший участие в заговоре против Цезаря, Торкват, Веллий и другие.

Если Лукреций Кар стремился в своей поэме точно следовать духу первоначального эпикуреизма, этого нельзя сказать обо всех последователях Эпикура. У Цицерона мы читаем: «Встречаются такие эпикурейцы, которые не останавливаются на аргументах Эпикура: наши чувства,—говорят они,—не являются единственными судьями того, что хорошо и что дурно; посредством разума, духа мы так же постигаем, что наслаждение само по себе желательно, а страдание—объект отвращения»¹⁾.

Тимократ, который был впоследствии исключен из эпикурейской школы, полемизировал с Метродором по поводу

¹⁾ Cicero. De finibus.

пснятия добра. Метродор, выводивший всякое удовольствие из желудка, конечно, не мог согласиться с ересью Тимократа, что добро имеет самостоятельную ценность.

По стопам Тимократа, однако, пошли многие эпикурейцы, о которых упоминает и Цицерон. Филодем, например, стоял не на строго эпикурейской точке зрения. Мнение, что добродетель и наука сами по себе, вне отношения к телу, дают наслаждение, свойственно многим последователям Эпикура. Аполлодор был главой нового в эпикуреизме, именно софистического направления. Его учение было близко учению Зенона-эпикурейца и Филодема.

То, что Эпикур делал бессознательно, его последователи возвели в принцип. Мы видели уже, что Эпикур не мог свести концов с концами, и что одна часть его системы приобрела рационалистический вид. Но Эпикур, по крайней мере, стремился всегда все свои положения обосновать материалистическим путем. Этого мы не находим у его римских последователей.

«Со временем эпикурейская школа развила дальше учение о богах, в этике выявились различные взгляды; так же и в методологических вопросах не было полного согласия»¹⁾. Так с течением времени сами руководители школы изменили учение основоположника эпикуреизма. Мы не говорим уже о массах римских эпикурейцев, вовсе не знавших истинного учения Эпикура.

Но массовое увлечение суррогатами греческой философской мысли не следует, однако, смешивать с отдельными примерами истинной греческой образованности. Поэтому замечание Моммсена, что «в философии римляне были не более, как плохих учителей еще худшими учениками»²⁾, можно принять лишь с некоторыми оговорками.

Это было бы справедливо, если бы римская философская мысль не создала такого совершенного по форме и содержанию произведения, как «De rerum natura» Тита Лукреция Кара. Сам Лукреций называл себя скромно учеником Эпикура. Но мы не можем считать его поэму ученической работой. В общем и целом Лукреций следовал

¹⁾ Hirzel. Untersuchungen zu Cicero's philosophische Schriften. b. I. s. 185.

²⁾ Моммсен. Римская история.

не только духу, но даже и букве учения Эпикура. Несмотря на это, «De rerum natura», с полным к тому основанием, может быть названо оригинальным сочинением.

Лукреций хотел лишь изложить воззрения Эпикура, но, помимо него, несколько его же резких гениальных мазков изменили первоначальную картину. Помимо желания творца, его поэма отразила на себе все величие и все слабости своего времени. Своеобразие политической и экономической кон'юнктур не могло не придать специфически-греческой или римской окраски на первый взгляд-однородным воззрениям и мыслям.

Риттер, в своей истории философии, считает, что Лукреций не вполне следовал Эпикуру, но в некоторых случаях отклонялся от чисто-догматического изложения. Целлер возражает Риттеру и находит, что различия между Эпикуром и Лукрецием — это лишь различия в стиле. Одно и то же содержание Лукреций облек в художественно-поэтическую форму. Впрочем, — и это видно из некоторых изречений Метродора, — проза Эпикура не всегда была сухой и небрежной.

«Следует обращать внимание и на соединение слов, указывая на все, благодаря чему (учащиеся) будут избегать неправильного сочетания слов, и особенно требуя соразмерной и ритмической речи, каковы во многих случаях произведения ратора Гегезия и так называемых «азиатских» ораторов и некоторые из сочинений Эпикура». 1).

Вспреки утверждениям Целлера и большинства исследователей эпикуреизма, дело не только в стиле и общем духе поэмы Лукреция, но и в самом подходе и трактовке одних и тех же проблем. Лукреций безусловно внес много всего в понимание эпикуреизма, не искажая, однако, его смысла. Своеобразие лукрециева гения проявилось в революционной критике римской религии, в сочной конкретизации эпикуровских абстракций происхождения мира и жизни на земле и в оригинальной и глубоко материалистической теории сновидений.

1) Theon progymn. Rhet. 1 p. 169. Sp. 11, p. 71, 7 ἐπιμελητέον δὲ καὶ τῆς συνθέσεως τῶν ὀνομάτων, πάντα διδάσκοντα ἐξ ὧν διαφεύξονται τὸ κακῶς συντιθέναι καὶ μάλιστα δὲ τὴν ἑμετρον καὶ ἐνρυθμον λέξιν, ὡς τὰ πολλὰ τῶν Ἑλληνιστῶν τοῦ ῥήσου καὶ τῶν Ἀσιατῶν καλουμένων ῥητόρων καὶ τινὰ τῶν Ἐπικούρου οἷα ποὺ κτλ.

Критика религии

Биографические данные о Лукреции представляют собой неприятную смесь легенды с анекдотами, так что можно сказать, что ничего достоверного мы о Лукреции не знаем. Он происходил, по преданию, из сословия всадников, и был другом Цицерона. Свою поэму он посвятил поэту и претору 55 года Меммию. Лукреций жил недолго, но он жил в эпоху, насыщенную политическими событиями. Это было время гражданских битв, партийных и классовых стычек, вооруженных столкновений честолюбивых военачальников, — словом, это был знаменитый последний век Римской республики.

Лукреций захватил еще режим Мария, пережил сулланскую реакцию, присутствовал при заговоре Катилины, следил за восхождением Цезаря. В это бурное время трудно было остаться только беспартийным наблюдателем происходящего.

«Очевидец той страшной внешней и особенно внутренней борьбы, которая терзала Римскую республику в течение первой половины последнего столетия до Р. Х., Лукреций, при своем глубоко-страстном характере, восприимчивый ко всему благородному, должен был с содроганием взирать на политическое, социальное, религиозное и нравственное вырождение своего народа, проявившееся для него во всех перипетиях борьбы, вызванное самыми низкими страстями, разнузданным честолюбием, безмерным властолюбием и погоней за наживой, религиозным суеверием и фанатизмом» ¹⁾.

Центральное место в поэме Лукреция занимает критика религии. Лукреций уделяет вопросам религии особое внимание: он всесторонне штудировал их, постоянно к ним возвращается, делает новые разъяснения, дополнения и т. п. Благодаря всему этому критика религии у Лукреция превратилась в широкую антирелигиозную пропаганду.

Трудно представить себе, какие иные мотивы, нежели политические, руководили Лукрецием в его, доходящей до

¹⁾ Базинер. Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естествознания. Стр. 2—5.

величественного пафоса, антирелигиозной пропаганде. Этот чисто-римский пафос совсем не похож на спокойные рассуждения Эпикура. За этим, несколько тяжеловесным гекзаметром слышатся последние раскаты гражданского штурма: поэма была написана вскоре после разгрома партии Катилины.

Тот, кто в Риме поднял голос против религии, делал дело не только философа, но и государственного мужа — политика. Уже современник Лукреция — Варрон — называл римскую религию, прежде всего, государственным учреждением. Он указывал вместе с тем на то, что государство старше богов и должно быть поставлено на первый план.

Сам Лукреций, конечно, вовсе не думал, что своей критикой религии он совершает политический акт. Лукреций был беспартийным по убеждению. Последовательный эпикуреец — он стоял в стороне от политической деятельности, и не принимал активного участия в общественной жизни Рима. Но у него были, — может быть, им самим и неосознанные — политические симпатии, которые нашли произвольное отражение в поэме.

Во времена Лукреция политические партии нередко использовали религиозные представления в своих целях, а римская государственная церковь служила опорой олигархии. Поэтому, хотя Лукреций, в согласии с эпикуровской доктриной, отстранился от общественной деятельности и хотел казаться беспартийным, он своей критикой господствующей религии выявил себя, по крайней мере, противником олигархии.

Историк Моммсен изображает Лукреция идеологом всаднического сословия — римской буржуазии. Действительно, к «черни» Лукреций относился с большим презрением и вряд ли сочувствовал, например, Катилине — вождю восставшего римского пролетариата. Это с одной стороны. Затем, выступая в своей поэме против государственной религии, Лукреций, тем самым, становился в оппозицию к господствующей олигархии. Остается, вместе с Моммсеном, предположить, что Лукреций относился сочувственно к всадникам. Во всяком случае — оставляя в стороне личные симпатии или антипатии Лукреция, — следует признать,

что объективный социальный смысл его поэмы лежал именно здесь. В самом деле, антирелигиозная пропаганда Лукреция, косвенным образом направленная против олигархии, могла сыграть на руку стремившейся к политической власти римской буржуазии.

Итак, благодаря критике господствующей религии, дидактическая поэма Лукреция приобрела характер философско-политического трактата.

Критика религии у Лукреция подчас весьма своеобразна и дополняет сухие рассуждения Эпикура. Вместе с Эпикуром Лукреций считает, что главным препятствием на пути к счастью являются страх смерти и боязнь божественного гнева. Поэтому основной задачей всякого разумного человека должна быть борьба с этими религиозными предрассудками.

В учении о происхождении религии Лукреций не оригинален. Он повторяет вслед за Эпикуром, что религиозный страх своим возникновением обязан неправильному представлению людей о богах; а это неправильное представление, в свою очередь, есть результат одиозификации сил природы. Но зато Лукреций дает чрезвычайно любопытный анализ страха смерти. Анализ Лукреция детализирует то, что было уже сказано по этому поводу Эпикуром. Еще Эпикур учил, что с религией и религиозными суевериями связан и другой бич человечества — страх смерти.

Страху смерти, — учил Эпикур, — подвержены люди, скованные религиозными представлениями о загробной жизни. Лукреций углубляет анализ Эпикура. Вопреки утверждению Эпикура, он видит, что страх смерти цепко держит в своих руках не только религиозных людей, но и все человечество; а между тем есть и неверующие люди. Таких неверующих или называющих себя неверующими Лукреций мог в большом количестве наблюдать в Риме.

Римская религия, в противоположность греческой, не создавалась органически, вместе с ростом и развитием народов Италии. Наоборот, она составлялась из кусочков различных местных суеверий, из восточных культов и греческих религиозных наслоений. В Италии в большом почете были также разные домашние божки — покровители семейного очага, — требовавшие специального культа. Вместе

с тем, кажется, ни в одной стране древнего мира религия не приняла в таких больших размерах характера государственного учреждения, как в Италии.

Римские боги, это — те же правители. Подобно земным тиранам, они требуют дани в виде жертвоприношений. Если люди не подчиняются им и в определенный срок не вносят установленной дани, их ждет кара, подобная земному наказанию за провинности перед государством.

При таких условиях неизбежно группа людей из имущих и образованных классов становилась неверующими. В Риме, наряду с косневшими в невежестве массами, ревностно поклонявшимися своим домашним языческим божкам, можно было встретить кучку атеистов — большую частью разочаровавшихся в государственной религии молодых людей из так называемого хорошего общества. Однако, по наблюдениям Лукреция, и эти неверующие, свободные от гнета религии, люди подвержены страху смерти.

Отчего же происходит страх смерти у неверующих?!

«Между тем можешь ты встретить порою человека,
который

Ронцет на то, что сплнет его тело по смерти, иль
станет

Жертвою пламени, или же пищей для диких животных.

Знай, что неискренне слово его, что таится в нем
все же

Скрытая сердца заноза, и он допускает в грядущем

Некое чувство по смерти, хотя на словах отрицает.

Слову не верен, сдастся мне, он своему, и не может

Он допустить таковой окончательной с жизнью разлук,

Но бессознательно мнит, что останется не-
что по смерти»¹⁾.

¹⁾ Proinde ubi si videas hominem indignarier ipsum, post mortem fore ut aut putescat corpore posto aut flammis interfiat malisve ferarum, scire licet non sincerum sonere, atque subesse caecum aliquem cordi stimulum, quam vis neget ipse, credere se quemquam sibi sensum in morte futurum: non, ut opinor, enim dat quod promittit et unde, nec radicitus e vita se tollit et eiecit, sed facit esse sui quiddam super insecius ipse. T. Zuereti Cari. De rer. nat. l. III 868—876.

Очевидно, Лукреций видит причину страха смерти у так называемых неверующих в том, что они, в действительности, верят и в загробную жизнь и в бессмертие души. Но, в отличие от религиозных людей, у этих неверующих неправильное представление о смерти, как о каком-то чувственном существовании за гробом, сохраняется помимо их сознания — в бессознательном виде.

Весьма вероятно, конечно, что среди римских атеистов из высокого общества было немало таких, которые, называя себя безбожниками, невинно обманывали и других и самих себя. «Неверие и суеверие — эти различные оттенки одного и того же исторического феномена, — шли рука об руку в тогдашнем римском мире, и не было недостатка в людях, соединявших в себе оба эти контраста, отрицавших, вместе с Эпикуром, богов и, все-таки, молившихся и приносивших жертвы перед каждой часовней» ¹⁾.

Итак, если часть римлян времен Лукреция сознательно верила в загробную жизнь и в загробные странствования души по мукам, — то было немало и таких, у которых аналогичное представление о смерти таилось в глубине психики в бессознательном виде. Для таких quasi-атеистов Лукреций строит особую схему происхождения страха смерти.

Возникновению страха смерти предшествует следующая игра сил в субъекте («я»):

а) безграничное стремление чувствующего «я» к удовольствию. — В основе всякой психо-физической деятельности лежит стремление к удовольствию. Это стремление, по своему существу, безгранично: «Тело получило безграничные пределы наслаждения, и его удовлетворило бы (лишь) безграничное время» ²⁾...

Это основоположение эпикуровской этики, конечно, безоговорочно принимается и Лукрецием.

б) Безграничное желание удовольствий бессознательно терзается возникающим в «я» неправильным представлением о смерти. Смерть рисуется здесь в мрачных красках: она нестерпима, так как она кладет предел земным насла-

¹⁾ Моммсен. Римская история, т. III, стр. 486, пер. Солдатенкова.

²⁾ Ep. sent. sel. XX. См. гл. об этике Эпикура.

ждениям. Суб'ект, имеющий такое мрачное представление о смерти, рассуждает, примерно, так: «Я буду чувствовать и после смерти, но зато настанет конец моим радостям, ибо я лишусь обычного течения земной жизни, — всего того, откуда исходит наслаждение».

«Я не увижу уж больше свой дом и жену дорогую.
Детки мои не сбегутся ловить у меня поцелуи,
Что наполняют мне втайне отрадою сладкою сердце.
Я не свершу больше славных деяний, что будут на
пользу

Мне и родным моим. Бедный, я, бедный! Все радости
жизни

Дешь незадачный один вдруг унесит с собою. Так
ропшут

Люди все, но в таких случаях позабывают, что вовсе
Их тяготить уж не будет желание радостей этих...

.....
Именно так поступают нередко участники пира.

Чаши с напитком подняв и чело разукрасив венками,
Часто они говорят от души: «Мол, у нас, у людишек,
Коротки радости. Скоро они безвозвратно нас кинут.
Будто для них после смерти особой невзгодою будет
То, что их жажда измучит и тело несчастных иссушит,
И что их будет тревожить немало других вожелений»¹⁾.

Такое представление о смерти покоится на вере в загробную жизнь и в бессмертие души. Если человек знает, что со смертью тела умирает и душа, т.-е. прекращается всякое чувствование, то его более не должна беспокоить смерть. «Пока мы существуем, нет смерти; когда смерть есть, нас более нет. Нет, стало быть, смерти ни для живых ни для мертвых; ибо для тех, кто существует, смерть не существует, а те, для кого она есть, более не существуют»²⁾.

У quasi-атеиста это неправильное религиозное представление о смерти таится далеко в глубине психики. Оно так хорошо укрывается от нескромных взоров, что даже сам суб'ект не имеет о нем никакого понятия.

¹⁾ Лукреций. „О природе вещей“. Кн. III, пер. Рачинского.

²⁾ Изр. Эпикура.

«Знай, ... что таится в нем все же

Скрытая сердца заноза, и он допускает в
грядущем

Некое чувство по смерти, хотя на словах отрицает.

Слову не верен, сдается мне, он своему, и не может

Он допустить таковой окончательной с жизнью разлуки,

Но бессознательно мнит, что останется
нечто по смерти» ¹⁾.

в) Наперерез неприятному, в лице смерти, переживанию выступает сопротивление чувствующего «я». Согласно основоположению эпикуровской этики, психо-физический субъект стремится к удовольствию, но отвращается от страдания. Раз смерть есть неприятное переживание, то естественно, что всякий будет всеми мерами противиться и избегать ее.

г) В результате бессознательного представления о смерти, как о каком-то неприятном переживании, наряду с заторможенной энергией никогда не осуществимого, безграничного желания, возникает страх смерти. Quasi-атеист бессознательно верит в то, что смерть является чувственно-неприятным существованием. Загробная жизнь хуже, чем самое жалкое земное бытие. Невольно вспоминается жалоба тени Ахиллеса в Аиде:

«О, Одиссей, утешение в смерти мне дать не надейся,
Лучше б хотел я живой, как поденщик, работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,

Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать
мертвый» ²⁾.

Против самой возможности смерти восстают все психические силы субъекта. Он хочет, по крайней мере, — если уже нельзя избежать смерти — использовать, как следует, те немногие часы и дни, какие дарует ему жизнь. Он пьет, поет и веселится в кругу друзей и собутыльников. Но тщетно: такой образ жизни несколько не избавляет его от

¹⁾ Лукреций, см. выше.

²⁾ Одиссея, пер. Жуковского.

ужасного представления конца. Безграничное желание земных радостей не может быть никогда удовлетворено. Тогда рождается страх смерти.

Такое довольно сложный процесс возникновения страха смерти у quasi-атеистов. Он осложняется тем обстоятельством, что здесь безграничным желаниям индивидуума противостоит бессознательное представление о загробной жизни и о бессмертии души. Религиозный человек приходит к страху смерти теми же путями; разница лишь в том, что у него неправильное представление о смерти находится в сознании.

Этот анализ Лукреция интересен не только как попытка дать оригинальное психологическое объяснение возникновению аффекта страха. Из этого анализа мы видим также, что Лукреций имел уже понятие о «бессознательном». Лукреций, правда, еще не дает объяснения, почему происходит бессознательное представление. Он лишь констатирует его, как факт. Вместе с тем он указывает уже на некоторые свойства бессознательного представления. Бессознательное представление обладает огромной силой и живучестью. Так, например, оно оказывается сильнее сознательных, правильных представлений quasi-неверующего о смерти и способствует его боязни смерти.

«Между тем можешь ты встретить порой человека,
который

Ропщет на то, что сгниет его тело по смерти или
станет

Жертвою пламени или же пищей для диких животных».

Это правильное представление о смерти. Но на самом деле у индивидуума есть еще и другое, более сильное, хотя и бессознательное, представление о смерти.

«Знай, что неискренне слово его, что таится в нем
все же

Скрытая сердца заноза, и он допускает в грядущем

Некое чувство по смерти, хотя на словах отрицает».

Мудрец должен бороться со страхом смерти и со страхом богов. Он рассеивает эти страхи тем, что осознает скрывающиеся за ними неправильные представления и про-

тивопоставляет им правильные представления о богах и о смерти. Смерти не следует бояться; ее нет ни для живого ни для мертвого, ибо последний больше не чувствует. Боги существуют, но они бездеятельны и ничего дурного причинить смертным не могут, — поэтому в них также нет ничего страшного.

Такова лукрециева критика религиозных суеверий. Она показывает, что Лукреций, выпуская свою поэму, имел в виду широкую читающую публику. Поэма Лукреция, главным образом своей антирелигиозной пропагандой, имела в древнем мире большое просветительное значение. Марк называл Эпикура просветителем; но это имя применимо также и к Лукрецию.

«Эпикур был действительным, радикальным просветителем древности, открыто нападавшим на древнюю религию, и от него исходил также атеизм римлян, насколько он у них существовал. Вот почему Лукреций превозносил его как героя, который первый низвергнул богов и растоптал религию ногами; вот почему он и заслужил у всех отцов церкви, от Плутарха до Лютера, славу безбожного философа *par excellence* — свиньи: Климент Александрийский говорит, что, если Павел восстает против философов, то он имеет в виду лишь эпикурейцев»¹⁾.

По нашему мнению, ни Эпикур ни Лукреций не были атеистами в современном им значении этого слова. Боги сохранены в системе Эпикура-Лукреция, ибо без них падает этика — существеннейшая часть эпикурейского учения. Кроме того, нельзя забывать, что поэма Лукреция имела также и политическое значение. Отрицая религию, Лукреций должен был оставить, на всякий случай, хоть небольшую ее часть: ведь когда пала олигархия, религия сослужила такую же хорошую службу и новой монархии. Ни Эпикур ни Лукреций не были атеистами, но их сделало атеистами общественное мнение в лице отцов церкви и раввинов. Эпикуреизм, безусловно, близок к атеизму в его новейшем понимании. Но для того, чтобы быть атеистом в древнем мире, еще недостаточно было отрицать акт божественного творения. Напротив, христианская ре-

¹⁾ Марк. Святой Макс.

лигия, естественно, должна была окрестить безбожниками, а попутно и предать анафеме тех, кто осмелился утверждать, что мир был сотворен без божественного вмешательства.

Однако, несмотря на то, что боги сохранены в системе Эпикура - Лукреция, эпикуреизм и в древности сыграл, действительно, большую просветительную роль, ибо религия эпикуреизма с ее бездейственными богами была, все же, лучше, чем народная религия, сотканная из греко-римско-восточных суеверий.

Недаром же Лукреций писал:

«...Я источников девственных первый достигну;
Первый отсюда черпну и нарву я цветов себе новых,
Чтобы стяжать для своей головы тот венок знаменитый,
Коем еще до меня никого не украсили музы, —
Прежде всего, потому, что о важных вещах я толкую,
Души людей от оков религиозных стараясь избавить»¹⁾.

Теория сновидений

В согласии с Эпикуром, Лукреций считает, что сновидения образуются из смешения образов (εἰδωλα). Но он идет дальше Эпикура и строит целую физиологическо-психологическую теорию сновидений.

Сон наступает тогда, когда тело требует покоя и пропадает внешняя чувствительность. Спящий не воспринимает внешних впечатлений, наоборот, он отдыхает от них. Но его «дух» бодрствует и волнуется образами, которые он сам же и вызывает.

«Не согласуются ль с нашею волею образы эти,

Если, как только желаем, видение к нам прилетает».

Физическое состояние тела спящего воздействует на него. Если сон следует непосредственно за пищей, он будет тяжелым и неприятным.

Свой материал сновидение черпает из дневных представлений, а также из тех образов желаемого, которое почему-либо не смогло осуществиться наяву.

¹⁾ Лукреций. Кн. I, 925, пер. Рачинского.

...Большеею частью во сне нам приходится
видеть

То, что бывает предметом усиленных наших
занятий,

Или же то, на чем более остановиться пришлось нам,
Или во имя чего напрягался рассудок наш больше.
Иски вчиняет во сне правовед, сочиняет законы,
Грозные битвы и схватки как будто ведет полководец,
А мореходу мерещатся с ветрами вечные войны.
Кажется мне самому, что природу вещей испытую
Я непрестанно и речью родной излагаю открытия.

Вот до чего здесь имеют значение заня-
тия, склонность —

Все вообще, к чему силы свои существо
прилагает,

Не у людей лишь единственно, но и у всяких животных.
Видишь ты, что отдыхаться не могут порой и потеют
Сильные кони, в то время как сном у них члены об'яты.
Снится им, что из-за пальмы они напрягают усилья
И что пред ними в ристалищах перегородку спускают.

То, что людские умы с напряженьем боль-
шим производят,

Осуществляется часто во сне и приводится
в дело.

Снится царям что ведут они войны, что в плен они
взяты,

Крики они испускают, как будто их кто-нибудь душит.
Снится иным, что дерутся они и при этом от боли
Стонут, что их поедают свирепые львы и пантеры,
И потому своим криком пространство они наполняют.
Многие люди во сне о делах очень важных
толкуют

И выдают, таким образом, часто дела свои
сами.

Многие при смерти видят себя, будто с гор
высочайших

Падают книзу в глубокую пропасть всей тяжестью
тела,

Так, что в испуге очнуться едва они могут от снов тех,
Кои ми ум их об'ят и их тело дрожит от волненья,
Жаждающий видит реку или видит, как будто
стоит он

Подле ручья, будто в глотку свою он ручей тот
приемлет.

Кажется детям нередко во сне, что они подле лужи
Или же низкого чана рубашку свою поднимают,
А в это время они выпускают из тела всю жидкость
И вавилонские ткани роскошные пачкают ею» ¹⁾.

Заслужой Лукреция является уже то обстоятельство, что он, отступая от традиции древних снотолкователей — жрецов, пытается свою теорию сновидений построить на научном фундаменте. В образах спящего он ищет не указаний на будущее, каких-то ясновидений и пророчеств, — напротив, он ставит лишь вопрос о происхождении сновидений. Взамен телеологического: «зачем?», мы находим здесь у Лукреция научное: «почему»?

Основным моментом сна является сновидение. Откуда же оно черпает свой материал? Галлюцинаторное переживание спящего создается, прежде всего, из тех представлений, которые более всего занимали его в бодрственном состоянии.

«Большую частью во сне нам приходится видеть
То, что бывает предметом усиленных наших занятий».

Сюда же относятся также и те представления, которые выражают или предмет напряженного ожидания, или же объект желания, еще не осуществленного в действительности.

«То, что людские умы с напряженьем большим производят,
Осуществляется часто во сне и приводится в дело».

.....
Многие люди во сне о делах очень важных толкуют
И выдают, таким образом, часто дела свои сами».

Образы сна возникают и из тех представлений, которые почему-либо преследуют нас наяву. Таково, например, представление смерти.

¹⁾ Лукреций. Кн. IV. Курсив наш.

«Многие при смерти видят себя, будто с гор высочайших Падают книзу в глубокую пропасть всей тяжестью тела».

Кроме того, иногда сновидение создается из тех представлений желаемого, которые возникают во время сна, под воздействием непосредственных отправления тела.

«Жаждающий видит реку или видит, как будто стоит он Подле ручья, будто в глотку свою он ручей глот приемлет и т. д.».

Спящий во сне всегда действует. Его действия сводятся к тому, что он или повторяет свои реальные действия, или же осуществляет то, чего он не мог сделать по каким-либо причинам в действительности. Очевидно, сновидение во многих случаях служит для того, чтобы найти выход неиспользованной в бодрственном состоянии энергии.

Многие, даже правильные положения Эпикура часто обесцениваются тем, что они возникли в силу чисто умозрительных соображений. Напротив, теория сновидений Лукреция опирается на психологическое наблюдение и эмпирические факты. Поэтому она сохраняет все свое значение и сейчас и находит подтверждение в современных научных психологических теориях. Это видно хотя бы из того, что одно из новейших направлений в психологии — психоанализ, — правда, не ссылаясь на Лукреция, — использует до некоторой степени его положения по этому вопросу.

Теория развития

Эта книга замечательна как своим содержанием, так и примененным в ней методом. Лукреций посвятил се изложению происхождения вселенной, неба, земли, планет и истории человеческой культуры. Здесь во всей своей мощи проявился конкретный дух Лукреция. Конкретность мышления привела Лукреция к ряду положений — о первобытном человечестве, о происхождении техники, религии, языка и искусств, — которые не потеряли известного значения и сейчас.

Пятая книга «De rerum natura» привлекает наше внимание особенно тем, что она представляет собой редкий

и своеобразный экземпляр применения в древнем мире эволюционного метода исследования. Для подтверждения высказанных ранее положений о богах, о порядке вселенной и проч. Лукреций обращается к описанию возникновения всех этих явлений. Он полагает, следовательно, что, вскрыв их исторические корни, он даст им наиболее правильное объяснение.

Лукреций повторяет за Эмпедоклом, что вселенная не сотворена по первоначальному плану, что в ней отсутствует целесообразность. Иначе не было бы болезней, свирепых животных, и человек не рождался бы на свет даже более беспомощным, чем зверь. Целесообразное в мире возникает из нецелесообразного путем развития. Жизнь творится по принципу выживания приспособленных в жестокой борьбе за существование. Предвосхищая Дарвина, Лукреций говорит:

«В пору ту многие виды должны были сгинуть
И не могли свою жизнь продолжать, размножая по-
томство.
Виды же те, что доныне вдыхают живительный воздух,
Испокон века от гибели племя свое сохраняют
Хитростью или отвагою, или же ловким проворством»¹⁾.

Жизнь на земле появилась не сразу. Вслед за Эмпедоклом же Лукреций считает, что сначала возникли растения, а затем животные. Образованию известных ныне животных видов предшествовала запутанная игра атомов, принимавших различные комбинации до тех пор, пока не создалось приспособленное к жизни творение.

Останавливаясь далее на происхождении современного человечества, Лукреций стремится рассеять распространяемую поэтами легенду о «золотом» веке.

В Риме довольно обычным было поэтическое представление о том, что доисторическому существованию людей предшествовал «золотой» век. Под «золотым» веком понималось такое время, когда землю населяли легендарные существа — кентавры и великаны; когда люди свободно общались с богами и когда они сами были подобны

¹⁾ Лукреций. V, 855; стр., пер. 171.

богам по своему образу жизни и по своему могуществу. Это была блаженная эпоха легкой и беспечной жизни.

В противовес «золотому» веку, Лукреций рисует картину быта и нравов первобытного человечества. Он показывает нам первобытного дикаря во всем его первобытном невежестве, без техники, земледелия, одежды, без государственных учреждений и морали. Лукреций полагает, что даже организм дикаря был иным, нежели у современного человека. Первобытный человек был выносливее к переменам погоды, он меньше страдал от жары или холода, чем культурный человек. Ведя полузвериный образ жизни, дикарь питался тем, что посылала ему природа — плодами деревьев, травами, наконец, мясом убитых животных. Не имея жилища, такой дикарь все же был лучше защищен от капризов погоды, нежели от непосредственной опасности со стороны свирепых зверей, огромных и могучих.

Вместе с появлением огня люди бросили кочевой образ жизни, стали жить оседло и семьями. Лукреций придает семье огромное значение. Он считает, что с возникновением семьи начался культурный прогресс человечества. Ссвместная жизнь, требующая общепонятного выражения желаний и чувств, повела к образованию языка. Появились настоящие орудия труда.

«Прежде служили оружием руки могучие, ногти, Зубы, камень, обломки ветвей от деревьев и пламя, После того, как последнее сделалось людям известно. После того была найдена медь и порода железа»¹⁾.

В согласии с общей эволюционной точкой зрения, проникающей всю пятую книгу «О природе вещей», Лукреций изображает и язык, как нечто живое, развивающееся на основании роста потребностей и прогресса знаний. Оставаясь все время последовательным материалистом, Лукреций отмечает также, что изменению материального базиса соответствует и изменение так наз. надстроек. Вместе с расширением земледельческой общины и появлением городов, возникает царская власть и частная собственность.

Далее, Лукреций под видом обще-человеческой истории рассказывает ходячую легендарную историю Рима. Сна-

¹⁾ Лукреций. Кн. V. 1280, стр. 184, пер. Рачинского.

чала человечеством правили могущественные цари. Когда их убили, власть перешла к «черни». Во избежание произвола люди заключили общественный договор. Принцип его: самоограничение во имя самозащиты, живи и жить давай другим, — тогда и тебе не будут вредить.

Пятая книга Лукреция всегда привлекала и будет привлекать к себе интерес не только исследователя, но и просто читателя. Этим она обязана сочности, живости, конкретности и убедительной простоте изложения. Все эти качества — результат того исторического приема, который был здесь применен Лукрецием. Благодаря исторической точке зрения Лукреций стоит головою выше своего времени. Однако не следует преувеличивать значение V книги «De rerum», а тем паче считать ее автора историческим материалистом. Эволюционизм и историзм Лукреция не более как описательный метод. Исторический же материализм есть научная теория, опирающаяся на реальное диалектическое становление материи.

Кроме того, Лукреций не может воздержаться от дидактического тона, морализации. Признавая огромный рост культуры — техники, ремесл, искусств и проч., — Лукреций в нравственном отношении отдает предпочтение миру первобытного человечества.

В этом — двойственное отношение Лукреция к культурному прогрессу. С одной стороны, он рисует мало привлекательными красками полуживотный быт первобытного человечества, грубые формы борьбы за существование и как будто бы относится сочувственно к прогрессу в развитии техники, науки, искусств.

«Судостроенье, полей обработка, постройки, законы, Платье, оружие, дороги и прочее в этом же роде —
Равно как прелести и наслаждения всякие жизни:
Песни, картины, стихи, изваяния статуи чудесных —
Все это вызвано мыслью пытливою или нуждою
Смертных и мало-по-малу идет по пути к совершенству».

Но наряду с этим он отдает явное предпочтение моральному поведению первобытных людей:

«Если порою тогда (в первобытные времена) недостаток питания членам

Смерть причинял, то, напротив, теперь всех излишество
душит.

Люди тогда, по незнанию, яд себе сами давали,
Ныне скорее другим они яду умеют подсыпать».

Признавая положительные стороны культурного прогресса, Лукреций, вместе с тем, относится отрицательно к излишествам — следствию этого прогресса. Он констатирует упадок нравов и причину этого видит в росте материального богатства.

Таким образом, рисуя тяжелую борьбу за существование у первобытных людей, Лукреций уничтожает одной рукой представление о чудесном «золотом» веке — блаженном райском праздном состоянии людей. Но другой рукой он восстанавливает это самое представление, признавая все же моральные преимущества первобытного состояния. Такое понимание морального «золотого» века впоследствии у Лукреция позаимствовал Руссо.

Но все же из того, что Лукреций констатирует упадок нравов, еще не следует делать выводов, что он был черным меланхоликом. «Общей участи, выпавшей на долю римской интеллигенции, не сумел избежать и автор поэмы-трактата «Сущность мира» ¹⁾ Лукреций Кар. Широкой волной разлившийся пессимизм и черная меланхолия захватили и гениального творца бессмертной поэмы. Подобно тому, как человек, совершивший революцию в социально-политических отношениях и подчинивший римскому оружию галльскую и германскую народности, в конце концов, не выдержал, и, ослабев духом, пораженный кинжалами классовых и личных врагов, в самый разгар всеобщего кризиса сошел с исторической сцены, — так точно и другой великий разрушитель и революционер, совершив революцию в понятиях и верованиях, ослабленный, разбитый и разочарованный, трагически сошел с жизненного пути, по преданию повесившись в 44 году, т.-е. в самый год трагической же кончины Цезаря» ²⁾.

Красиво сказано, но не совсем верно. Ошибки Сергеева начинаются уже с того, что Лукреций умер не в 44, а

¹⁾ Так переводит Сергеев *De rerum natura*.

²⁾ Сергеев. Штурм неба и т. д. „Под знам. марксизма“ № 11—12, 1923 г.

в 54 году, т.-е. не в год убийства Цезаря, а за 10 лет до этого. Тем самым отпадает параллель: Цезарь—Лукреций.

Сергеев хочет нас убедить в том, что Лукреций был мрачным пессимистом. Он ссылается на те места поэмы, где последний говорит об истощении почвы и упадке земледелия. Но как раз эти места наименее показательны для общего мировоззрения Лукреция, потому что он здесь просто констатирует экономический факт. «Усовершенствованию способов обработки, применению указаний агрономов и употреблению капиталов при обработке земли мешала невозможность найти сбыт. Для чего расширять производство, если не находилось достаточно покупателей и нужно было продавать в убыток и произведенное потреблять на месте, так как спрос был мал, а расходы по перевозке были выше, чем цены, по которым хлеб продавался. Поэтому земледелие оставалось в стационарном состоянии, а пребывание в таком состоянии — это упадок. Обработанная земля истощалась, что и констатировали современники: Лукреций (VI, 1168) утверждал, что земледелие, требуя затраты массы труда, не давало возможности вести даже скудное существование» ¹⁾.

Сергеев выдергивает отдельные факты, но не хочет видеть общего смысла поэмы. А этот смысл можно скорее назвать философским оптимизмом, нежели пессимизмом.

Сергеев в подтверждение своей мысли о пессимистических настроениях Лукреция рассказывает басни о том, что Лукреций окончил жизнь самоубийством. Мы уже указывали, что ничего достоверного о жизни Лукреция неизвестно, и нельзя верить сплетням, особенно когда их передает такой ненавистник Лукреция, как св. Иероним. И если бы даже было и так, все же факт самоубийства Лукреция ничего не доказал бы, ибо, как мы видели на примере самого основоположника школы ²⁾, эпикуреизм вовсе не отрицал самоубийства. Но это самоубийство никоим образом не является следствием разочарования или пессимизма.

Лукреций был эпикурейцем и тем самым оптимистом.

¹⁾ Сальвиоли. Капитализм в античном мире, пер. Гальперина, изд. 1922 г. стр. 103.

²⁾ См. гл. 1.

Он действительно считал — обобщая упадок римского земледелия, — что почва истощается, и наш мир клонится к упадку. Но, вместе с тем, он постоянно твердил, что на развалинах старого мира возникнет новый мир. «Из ничего ничто не происходит», — все разрушается, но ни один атом в мире не пропадает. Смерть есть одновременно и рождение.

Пессимизм Лукреция не идет дальше констатирования морального упадка. Но и здесь его нельзя назвать, собственно, пессимистом. Гюйо в своей книге «Мораль Эпикура» прекрасно изображает двойственное отношение поэта к цивилизации и культуре. Лукреций признает реальный рост культуры и материальный прогресс человечества, но субъективно осуждает его. «Лукреций; подобно Руссо, обнаруживает некоторую слабость к людям первых веков. Он восхищается их несложными радостями, грубыми, но живыми. Он немного сердит на нашу цивилизацию. Аскетизм — враг прогресса, а в эпикурейской философии, при всей ее кажущейся мягкости, есть нечто аскетическое, так же, как в стоицизме и в большинстве древних философий и религий» ¹⁾.

Но если Лукреций и связывает упадок нравов с материальным ростом культуры и если даже он и негодует на этом основании против прогресса — его все же пессимистом назвать нельзя.

Последовательный эпикуреец, Лукреций не мог (как это изображает Сергеев) просто указать перстом на моральное вырождение человечества и, завернувшись в тогу, мрачно зашагать к веревке. Лукреций — эпикуреец — верит в возможность нравственного возрождения и борется во имя него.

Во имя религии люди не гнушаются даже приносить человеческие жертвоприношения и совершать другие аморальные поступки, поэтому Лукреций борется с религиозными предрассудками и суевериями. Страх смерти и желание бесконечных наслаждений ведут к излишествам плоти — он будет противодействовать страху смерти. Пессимизму нет места в эпикурейской теории. Призыв к политическому переустройству и моральному возрождению — вот истинный смысл поэмы Лукреция «De rerum natura».

¹⁾ Гюйо. Мораль Эпикура, стр. 252.

Эпикуреизм во Франции XVII и XVIII веков

Эпикуреизм нашел многочисленных последователей еще при жизни Эпикура. Диоген Лаэртский перечисляет имена следующих учеников Эпикура: Метродор, ближайший друг Эпикура, его жена Леонтия, Полиэний, Гермарх, Леонтий из Лампасака и его жена Фемиста, Колот, Идомений; также из Лампасака и последователи Гермарха: Полистрат, Дионисий и, наконец, Базилейд. Греческая школа Эпикура представляла собой единую тесно сплоченную семью, где глава школы играл как бы роль патриарха. После смерти Эпикура руководство школой взял на себя Гермарх, так как ближайший сотрудник и любимейший ученик Эпикура — Метродор — умер еще раньше, за несколько лет до смерти основателя школы.

В Риме, как нам уже известно, также не было недостатка в эпикурейцах. Учение Эпикура, достигшее широкого распространения в Греции и Риме, в средние века подвергается совершенно понятным жестоким нападкам со стороны отцов церкви. В XVII веке Гассенди реставрировал учение Эпикура, но вынужден был снабдить его обильными поправками в духе христианской религии, вплоть до утверждения, что атомы сотворены господом богом. Можно сказать, что через Гассенди мыслящая и читающая Европа ознакомилась с натурфилософскими и этическими взглядами Эпикура.

Ланге в своей «Истории материализма» говорит, что великие натуралисты XVII века Бойль и Ньютон воскре-

1) Эта глава не имеет своей целью дать исчерпывающую картину влияния эпикурейских идей во Франции XVII и XVIII в.в. Автору хотелось бы лишь поставить здесь ряд общих вопросов, связанных с эпикуреизмом.

силы древний атомизм Эпикура. «Атомы Бойля почти то же, что атомы Эпикура, как их Гассенди опять ввел в науку»¹⁾.

Ланге, очевидно, забыл, что существенным моментом в атомистике Эпикура является *παρέκλισις*, т. е. отклонение атомов от прямолинейного движения. Натуралисты XVII в. как последовательные механисты и детерминисты в естествознании, на самом деле были скорее последователями не эпикуровской, но демокритовской физики, поскольку принципы последней можно было извлечь из натурфилософии Эпикура. В начале XIX в. химик Дальтон дал впервые подлинно-научную разработку атомистической теории.

Таким образом, физика Эпикура сыграла в XVII и в XVIII в.в. роль передатчика демокритовской атомистики.

Если еще можно говорить о влиянии в новое время собственно эпикурейских идей, то это относится к этическим взглядам Эпикура. То явление, которое в истории науки и в истории философии известно под именем «реставрации эпикуреизма», нужно, следовательно, понимать как возрождение демокритовской атомистики и эпикурейской морали.

Реставрация эпикуреизма в XVII веке возникла, как реакция против аристотелизма, господствовавшего в течение почти всего средневековья. Поднять голос против неспирецимости Аристотеля в средние века означало почти столько же, что и оспаривать положения католической церкви, — настолько близко тезисы аристотелевской физики были подоignаны к догматам христианской религии. Пустота и атомы в физике, критика религии и мораль здорового эгоизма, не противоречащего альтруизму, — вот лозунги нового времени.

Благодаря Гассенди, мораль Эпикура нашла многочисленных адептов в широких кругах французского образованного общества.

«Он (Гассенди) является реставратором философии Эпикура для нас... Гассенди имел среди своих учеников и исследователей многих обессмертивших себя — Шанелль, Мольер, Бернье, аббат де-Шоллье, великий приор Вендома маркиз де-ля-Фар, рыцарь де-Буйон, маршал Катина и мно-

1) а н г е. История материализма, стр. 165.

гих других замечательных людей, которые, в качестве контраста приятных и тонких качеств соединяли в себе генизм с мягкостью, склонность к добродетельной жизни со склонностью к удовольствию, политические интересы с литературным талантом и которые дали начало различным школам эпикурейского учения о морали....

«Первая и самая старая из этих школ, в которой выполняли практически и исповедывали теоретически учение Эпикура о нравственности, находилась на улице Турнелль, в доме Нинон Ланкло. Эта замечательная женщина собирала вокруг себя всех, кто был при дворе и в городе, просвещенных, образованных и любящих удовольствие людей. Здесь можно было видеть мадам Скаррон, графиню де-Ласуз, прославившуюся своими элегиями, графиню д'Олонн, восхваленную за свою редкую красоту и многочисленность своих возлюбленных, Сент-Эвремона, придерживающегося с тех пор эпикуреизма в Лондоне, где он был учеником знаменитого графа де-Граммона, затем поэта Валлера, мадам Мазарини, герцогиню Буйон, Манцини, который был из школы Тамплъ; Ивето м. де-Курвилль, мадам де-Лафайет, герцога де-Ларошфуко и многих других, которые сперва основали школу платонизма в отеле Рамбуйз, но впоследствии ее покинули, чтобы сейчас же присоединиться к обществу эпикурейцев и брать у них уроки.

«После этих эпикурейцев ученики Гассенди: Бернье, Шапель и Мольер перенесли школу Эпикура с улицы Турнелль на улицу Отейль. Эту школу главным образом прославили Башамон, барон де-Блот, песенки которого представляют такую редкость и предмет столь больших поисков, Дебарро, который был учителем мадам Дезуьер в искусстве поэзии и в науке любви.

«После школы Отейль последовала школа Нэйлли; ее держали Шапель и Соннинги в течение всего короткого времени ее существования; но она была с таким трудом основана, что разбилась на школы Анэ и Темпля. Сколько знаменитых имен открывается в этой последней школе! Шапель и его ученик Шолье, г. де-Вандом, мадам де-Буйон, кавалер де-Буйон, маркиз де-ля-Фар, Руссо, г.г. Соннинги, аббат Куртен, Кампистрон, Палапрат, барон де-Бретейль, отец просвещенной маркизы Шателэ, председатель

де-Месм, председатель Ферран, маркиз Данжо, герцог де-Невер, г. де-Кагина, граф Флекс, герцог де-Фуа, или де-Рандан, м. де-Периньи, Ренье, живой собеседник, который пел и аккомпанировал себе на лютне, м. де-Лассера, герцог де-Фейлланс и т. д. Эта школа та же самая, что и школа св. Мавры или м. герцогини.

«Школа де-Со собирала все изящество, образованность, вежливость, разумность и нравственность, какие только были у ее приверженцев. Здесь были еще кардинал Полиньяк, очень часто посещавший школу скорее из уважения к ученикам Эпикура, чем из интереса к его доктрине, Гамильтон, Олер, аб. Жанэ, Маресье, Ламотт, Фонтенелль, Вольтер, много членов Академии, несколько женщин, прославившихся своим умом. Отсюда ясно, что ни в одном любом месте и в любое время эпикурейское направление не имело столь громкой славы, как во Франции, и в особенности в последнем веке» ¹⁾.

Мы привели эту длинную цитату из статьи Дидро затем, чтобы читатель мог наглядно убедиться, какого широкого распространения достиг эпикуреизм во Франции в XVII в. Из нее видно, что эпикуреизм был в моде в аристократических кругах общества и, вообще, среди образованных французов того времени. Легкость, с какой тот или иной граф или баронесса приобщались к древне-греческой мудрости, показывает, что они, подобно широким массам римских эпикурейцев, были не особенно щепетильны в вопросах философии и легко удовлетворялись подчас и quasi-эпикурейскими идеями. Подобно своим римским предшественникам, многочисленные французские эпикурейцы редко читали подлинные изречения и отрывки самого Эпикура» ²⁾, но чаще знакомились с ним в уже извращенном виде.

¹⁾ Ст. Дидро в Энциклопедии об эпикуреизме. Помещ. в „Под знаменем марксизма“, № 4—5, 1923 г., стр. 59—60.

²⁾ Несмотря на такое широкое распространение эпикуровских идей в обществе, в XVIII столетии во Франции появилась лишь одна общая монография Batteux об Эпикуре с приложением изречений самого Эпикура да несколько переводов Лукреция De rerum nat. Это показывает, что французские „эпикурейцы“ мало интересовались подлинным эпикуреизмом, удовлетворяясь тем, что они получали из вторых рук.

Затем они также вносили и свою лепту в это искажение первоначального смысла эпикуреизма, давая ему произвольное толкование, окрашенное их субъективными вкусами и стремлениями.

2 Характерным для XVII века является, пожалуй, эпикуреизм типа Мольера. Мольер уже отходит от христианской морали; он слегка «вольтерьянец», наследник Рабле и Монтеня. Он более всего уважает естественные законы природы, он готов приветствовать эгоизм, но лишь в тех его проявлениях, где это не мешает общежитию. Он хотел бы сочетать индивидуальное счастье с общественным. Как превосходно замечает Лансон ¹⁾, отличительной чертой мольеровской морали является ее глубоко-буржуазный характер. Критикуя современное общество, его пороки и недостатки, Мольер противопоставляет ему свой идеал буржуазного счастья, регулярной и мирной семейной жизни. Естественному эгоизму, имеющему, согласно Мольеру, также и свои права, он все же противопоставляет добродетель, т.е. альтруизм, как сущность моральной жизни.

Итак, мораль Мольера представляет собой амальгаму из эпикурейских, стоических и скептических взглядов, одобренных хорошей порцией самостоятельных идей XVII века об естественных законах, о воспитании юношества и об идеале семейного счастья. Точно так же создавались и эпикурейские настроения XVIII века. Мы нигде не находим здесь последовательных учеников Эпикура, даже среди философов.

Правда, просветители исходили из идей Эпикура-Лукреция. Так, например, все они заимствовали у Лукреция, хотя и не непосредственно, его идею об общественном договоре, и почти все (кроме школы Руссо) в основу своей этики положили учение об удовольствии и неудовольствии. Но даже материалистов-просветителей XVIII века мы не можем назвать эпикурейцами в полном смысле этого слова, ибо большинство из них наряду с удовольствием признавало и добродетель. Таким образом, материалистическая этика XVIII века была сплошь да рядом смесью стоических и эпикурейских идей.

¹⁾ Lanson. Histoire de la littérature française, p. 528.

Дидро в своей этике был часто ближе к Сенеке, нежели к Эпикуру. Он написал апологию Сенеки в виде предисловия к переводу сочинений Сенеки, сделанному Нэжонном. В этой своей работе «*Essais sur regnes de Claude et de Néron et sur les moeurs et les écrits de Seneque*» Дидро реабилитирует Сенеку; он горячо возражает против всех когда-либо делавшихся этому философу упреков и рисует его идеальным воспитателем и мудрым государственным деятелем.

Французские материалисты были, прежде всего, детерминистами. Неудивительно поэтому, что они не могли быть последовательными эпикурейцами. Любопытно, что Дидро, относившийся в общем сочувственно к Эпикуру, в своей статье об эпикуреизме в энциклопедии почти не говорит об одной из основных мыслей эпикуровской системы, именно: об отклонении атомов от прямолинейного движения. Об этом основоположении эпикуровской физики Дидро говорит так туманно, что неосведомленный читатель легко пройдет мимо этого места, не задерживаясь на нем: «Общее направление атомов, увлекаемых движением уравнивания, не параллельно, они немного сходятся» ¹⁾. Не менее туманно говорится в этой статье и об эпикуровском понимании свободной воли: «Однако недостаточно вложить истину в ваши рассуждения, надо еще воплотить мудрость в ваших действиях».

Французских материалистов должны были также оттолкнуть от себя эпикуровский индивидуализм и его отказ от общественной деятельности. В вопросах общественных французские материалисты могли скорее назвать себя учениками стоиков — космополитов и общественников.

Пожалуй, наиболее близко к Эпикуру из французских материалистов стояли Ламетри и Гельвеций. Ламетри развивает мысль Эпикура, что «началом и корнем всякого блага является наслаждение желудка» ²⁾.

«Как сильно действует на нас еда за обеденным столом! Радость вспыхивает в опечаленном сердце и проникает в души собеседников, находя выражение в тех прелестных

¹⁾ Подчеркнуто нами.

²⁾ ἀρχὴ καὶ ρίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονή. Epicur, привел. у Атенеев XII p. 546 f. Usener. Epicurea, стр. 278.

песнях, в сочинении которых французы лучшие мастера. Только меланхолик остается удрученным, да человеку науки тут не по себе.

«От сырого мяса животные дичают; люди тоже сделались бы дикими, если бы питались только таким мясом. Это до такой степени верно, что английской нации, которая ест мясо не проваренным, как у нас, а полусырым, с кровью, свойственны, в большей или меньшей степени, черты свирепости (!), обусловливаемые отчасти характером пищи, отчасти другими причинами, с которыми можно бороться только воспитанием. Подобная свирепость рождает в душе высокомерие, ненависть и презрение к другим нациям, упрямство и другие чувства, что портит характер, подобно тому, как грубая пища создает тяжелый и непсворотливый ум, отличительными свойствами которого являются леность и беспечность.

«Поп хорошо знал власть чревоугодия, когда писал: «Суровый Кассий говорит все о добродетели и считает порочным человеком того, кто терпит порочных. Этими благородными чувствами он одушевлен до обеда; когда наступает час обеда, Кассий святому постнику предпочитает злодея, у которого имеются тонкие яства»...

«В Швейцарии был судья, по имени Штейгнер де-Виттиггофен. Натощак он был самый неподкупный и даже самый снисходительный из всех судей; но горе несчастному, появлявшемуся на скамье подсудимых после того, как судья плотно пообедал. Он был готов повесить всякого, не разбираясь в его виновности.

«Мы мыслим и даже честными людьми бываем постольку, поскольку веселы и довольны; все зависит от того, в каком состоянии наша машина. Бывают моменты, когда, пожалуй, можно сказать, что душа живет в желудке, и что Ван-Гельмонт, определяя местонахождение ее в отверстии, ведущем в желудок, ошибался только потому, что принимал часть вместо целого» ¹⁾.

Заимствуя у Эпикура его исходную материалистическую точку зрения и его гедоническую теорию, Ламетри

¹⁾ Ламетри. Человек—машина. Цит. по хрест. материализма, под ред. проф. Плотникова. Вып. I, стр. 123.

остался последовательным механистом и не пошел за Эпикуром в рационалистической части его теории. Большую близость к гедонизму обнаружил и Гельвеций, который упорно настаивал на ощущении, как на единственном источнике умственных и нравственных различий между людьми ¹⁾.

Также Гельвеций и примыкавший к нему Вольней, восприняв от Эпикура его теорию эгоизма и относительности морали, дополнили ее, однако, идеями XVII и XVIII веков о воспитании, об общественных добродетелях и проч.

Со своей стороны и Гольбах взял у Эпикура его этическое основоположение о двух аффектах. «Если действительной сущностью человека является стремление к благоденствию и желание самосохранения; если все движения его организма — необходимые следствия этого первоначального порыва; если страдание служит ему предостережением против того, что он должен избегать; если удовольствие взвешивает ему, к чему он должен стремиться, — то по самой своей сущности он должен любить все, что вызывает приятные ощущения, внушает надежду на таковые, и, наоборот, ненавидеть все, что производит или грозит произвести противоположные впечатления» ²⁾. Кондильяк идет еще дальше и считает вместе с Эпикуром аффекты основным критерием познания.

«Если мы примем во внимание, что воспоминание, сравнение, суждение, различение, воображение, изумление, отвлеченные понятия, представления о числе и длительности, познание общих и частных истин — лишь различные формы внимания; что наши страсти, то, что мы любим и ненавидим, на что надеемся, чего боимся и хотим — лишь различные видоизменения желания; и что, наконец, быть внимательным и желать — в основе своей то же, что ощущать, — мы заключим отсюда, что в ощущения уже вложены все душевные способности.

¹⁾ Эту мысль оспаривал как Дидро в своем *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé de l'homme*, так и Гольбах в *Morale universelle*. Полный отказ от наследственных склонностей казался им слишком радикальным.

²⁾ Гольбах. Система природы. Т. I, гл. I. Курсив мой.

«Наконец, если мы установим, что нет ощущений совершенно безразличных, мы умозаключим также, что различные степени удовольствия и тягости являются законом, согласно которому, как из одного корня, развивается все, чем мы сейчас являемся, и что дало начало всем нашим способностям. Этот принцип можно назвать потребностью, рядом других имен, которыми мы воспользуемся в дальнейшем; но он всегда остается тем же самым: ибо мы всегда движимы удовольствием или страданием во всем том, что заставляет нас делать потребность или изумление. Действительно, нашими первоначальными представлениями оказываются страдание или удовольствие» ¹⁾.

Французские материалисты XVIII века восприняли лишь ту часть этики Эпикура, которая носит детерминистический характер. Они заимствовали его учение о двух главных аффектах: удовольствии и неудовольствии и их чувственном критерии и положили в основу морали естественный эгоизм. Кроме того, некоторые из них (Ламеттри, Гельвеций и Вольней) удержали также и его понятие об относительности нравственных норм. Но будучи последовательными детерминистами, французские материалисты, в противоположность Эпикуру, отрицали свободу человеческой воли и свободное воспоминание. Можно подумать, что следующее замечание Гольбаха направлено непосредственно против Эпикура:

«Думали, что человек свободен, потому что воображали, что его душа по желанию может вспоминать о представлениях, которых подчас достаточно для обуздания наиболее сильных вожделений. Таким образом, бывает, что представление об отдаленном зле препятствует нам иногда пользоваться наличным в данный момент благом. От этого бывает, что воспоминание, представляющее незаметное и легкое видоизменение нашего мозга, в каждый момент в состоянии уничтожить действие на нас реальных предметов, оказывающих влияние на волю. Но мы не властны вызывать в уме, по произволу, свои представления; их ассоциация не зависит от нас... Так бывает со всеми, что, ослепленные какой-либо сильной страстью, не в со-

¹⁾ Кондильяк. traité des sensations.

стоянии подумать о мотивах, одна мысль о которых должна была бы их удержать; замешательство, в которое они приходят, препятствует здравости суждения, предвидению вытекающих из их действий последствий, мешает применению полученного ими опыта и пользованию помощью разума»¹⁾.

На место эпикуровской атараксии французские материалисты поставили добродетель, но под добродетелью они понимали общественное благо. Отбросив анти-общественные взгляды Эпикура и поставив на первый план интересы общества, французские материалисты сохранили, конечно, индивидуальный интерес. «Под словом добродетель следует понимать только стремление к общему благу, а предмет добродетели есть народное благо; приписываемые же ей поступки суть средства для достижения этой цели»²⁾.

«Делать добро, содействовать счастью ближнего, помогать ему, это — добровольно. Добродетелью может быть лишь то, что содействует пользе, счастью и безопасности общества»³⁾.

К добродетели ведет правильное воспитание. Идея воспитания не нова, мы встречаемся с ней еще у Эпикура и у стоиков. Хотя Эпикур прямо не говорил о воспитании, но он признавал огромное значение хорошего примера. «Мы должны отыскать себе благородного мужа, которого мы имели бы всегда перед своими глазами, чтобы жить, точно он смотрит на нас, и поступать, точно он видит все наши поступки»⁴⁾.

Подобным же образом рассуждали и стоики: «Мы нуждаемся в хранителе и воспитателе. Множество грехов отпадает, если рядом с колеблющимся стоит свидетель его поступков. Дух должен иметь кого-нибудь, к кому он относится с благоговением, что освящает его самого. Уже одна мысль о таких хранителях имеет регулирующую и исправляющую силу. Это — страх, образец и правило, без которых нельзя опять привести в порядок то, что было нарушено»⁵⁾.

¹⁾ Гольбах. Система природы, т. I, гл. I.

²⁾ Гельвеций. Об уме.

³⁾ Гольбах. Система природы, т. I.

⁴⁾ Изр. Эпикура.

⁵⁾ Изр. Сенеки.

Из этих цитат, однако, видно, что и Эпикур и стоики под воспитанием понимали не больше, чем влияние личного примера и личной поддержки. Напротив, французские просветители вкладывали в понятие воспитания более глубокий смысл и давали ему более широкое толкование. Для них воспитание, это — создание общественной среды, воздействующей на индивидуума и формирующей его в желательном направлении. Поэтому можно сказать, что воспитание есть самостоятельная идея XVII и XVIII в. в.

В общем, подводя итоги, можно сказать, что, несмотря на ряд оговорок, французские просветители восприняли большую часть положений эпикурейской этики.

2 Для Франции XVII и XVIII в.в. эпикуреизм сыграл большую роль. Он знаменовал собою сдвиг в развитии французской общественной мысли. Эпикуреизм во Франции, это — прежде всего реакция против христианства и критика католической церкви. В XVIII веке во Франции совершалась идеологическая подготовка Великой французской революции. Однако XVIII век нельзя рассматривать изолированно от XVII века. «Не надо забывать, что XVIII век весь в зародыше в XVII. Слишком часто рассматривают эти две исторических эпохи обособленно друг от друга, проглядывая их тесное родство. Начиная с XVII века, вера колеблется, дух неверия начинает повсюду прорываться. Вся эта эпоха колеблется между полным юной жизни эпикуреизмом и дряхлеющим христианством»¹⁾.

Основным моментом в критике религии — как у Эпикура, так и у французских материалистов — является отделение этики от религии. Еще Лукреций указывал на то, что религия не только не предостерегает от безнравственных поступков, но, наоборот, сама часто ведет к преступлениям против морали. Быть религиозным — вовсе еще не означает быть нравственным.

Вслед за Лукрецием эту же мысль повторяют и французские материалисты. «Для человеческой морали ничто не опасно так, как союз с теологической моралью. Связывать мораль, основанную на разуме и опыте, с мистической, враждебной разуму, основанной на воображении и автори-

¹⁾ Гюйо. Мораль. Эпикура, стр. 275.

тете религии, значит только ослаблять моральное учение и вносить в него путаницу» ¹⁾).

Отделение морали от религии в XVIII веке значило политически несравненно больше, чем во времена Эпикура или Лукреция.

«Это отделение морали от религии, конечно, не всем понравилось; оно и было первой причиной, почему этика Гольбаха и его единомышленников подверглась осуждению. Но это еще не все. Религиозная мораль требовала подчинения, умерщвления плоти, уничтожения страстей. Взамен страданий в этом мире она обещала вознаграждение в будущем. Мораль философов реабилитировала плоть, восстановила права страстей и провозгласила, что за страдания в этой земной жизни ответственно общество. Как впоследствии Гейне, философы XVIII века хотели «уже здесь на земле создать небесное царство». Это составляло ее революционную сторону, но в этом и заключалась ее неправота в глазах тогдашних приверженцев существующего общественного порядка» ²⁾).

Французские материалисты пошли дальше Эпикура и Лукреция в критике религии; они не остановились на полпути, но стали настоящими атеистами. Французский материализм, это — идеология молодой, идущей к власти буржуазии, и его критика религии была поэтому не чем иным, как смотром сил перед боем готового к политическому выступлению класса, еще не вполне уверенного в себе, но уже предчувствующего свое могущество.

Политики прежде всего, французские материалисты ополчились против религии потому, что она была государственным учреждением. «...Философы XVIII века с особенной яростью атаковали церковь: духовенство, церковную иерархию, учреждения, догматы. Они хотели вырвать христианство до самых его оснований, чтобы лучше покончить с ними... Христианство загло к себе неистовую ненависть не столько как религиозная доктрина, сколько как политическое учреждение; не потому, что священники предъявляли притязания распоряжаться в потустороннем мире, сколько потому, что они были собственниками - сенье-

¹⁾ Гольбах. „Общественная система“ Цит. по Плеханову. Очерки по истории материализма. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 40.

²⁾ Плеханов. Очерки по истории материализма.

рами, сборщиками десятины, администраторами в настоящем мире; не столько потому, что для церкви не было места в новом обществе, сколько потому, что она занимала самое привилегированное и сильное положение в том старом обществе, которое имели в виду разбить вдребезги»¹⁾.

В системах французских материалистов кригика религии и этика занимают почетное место. Они даже, подобно Эпикуру, считали существенной частью своего учения именно этику, отводя нередко натурфилософии второстепенное место подсобной к этике дисциплины.

«По существу», — говорит, например, Гольбах, яркий представитель и систематик французского материализма, — «есть лишь одна наука действительно интересная для жителей этого мира. Все остальные науки являются по отношению к ней вспомогательными и лишь в ней находят свою цель; наука, это — мораль, которая обнимает все действия и обязанности человека в обществе».

Но благодаря тому, что французские материалисты выражали идеологию прогрессивного класса, их этика, это — не атомистическая этика Эпикура, но скорее уже политика. «С легкой руки консерваторов и реакционеров прошлого века мораль французских материалистов до сих пор считают эгоистической моралью. Сами они гораздо вернее определяли ее, что она всецело переходит у них в политику»²⁾.

Правда, хотя французские материалисты расширили узкие рамки эпикурейской этики, придав ей общественный характер, — все же им не удалось в области обществоведения подняться от утопии к науке: их «мораль — политика», т.е. их социологические построения носят явно выраженный этико-индивидуалистический характер. Французские материалисты XVIII века поднимались к понятию общества от понятия индивидуума. Рассматривая отдельную личность не изолированно, но как члена общества, они все же делали первопричиной общественной жизни человека его личные потребности и желания и его деятельность, направленную на их удовлетворение. И только Маркс сумел поставить изучение общества на действительно научную почву и построить социологию, как науку.

¹⁾ Токвиль. Старый порядок.

²⁾ Плеханов. VII. 68.

Исследуя эпикурейские влияния в Греции, в Риме и во Франции, мы пытались попутно вскрыть социально-экономические корни их возникновения. Мы видели, что в Греции, — а также, в общем, и в Риме — широкое распространение эпикурейских идей было связано с упадком и разложением имущих классов. В новое время, наоборот, реставрация эпикуреизма была выражением растущих сил молодой нарождающейся буржуазии. Здесь нет никакого противоречия, ибо теория Эпикура имела как свою революционную, так и свою реакционную стороны, — поэтому ее идеи могли питать и отмирающие классы древнего мира и передовой класс — буржуазию нового времени.

Изучая историю человеческой мысли, мы находим элементы эпикуреизма и в идеологии передового класса — у французских материалистов, и в идеологии отмирающих имущих классов древности. Объяснение этому нужно искать в том дуализме, которым была проникнута вся эпикуровская система. Благодаря своей двойственности система Эпикура имела успех не только в разлагающихся Афинах, но и в поднимающейся, полной свежих экономических сил Франции.

Благодаря этому же дуализму система Эпикура смогла сыграть и в самих Афинах двойную роль. Она одновременно была и идеологией упадочных имущих классов, с одной стороны, и широким просветительным, следовательно, прогрессивным движением — с другой. Своим учением об атараксии эпикуровская теория несла утешение потерявшим голову афинским аристократам и торговцам, а своей критикой всяческих религиозных суеверий и своей атомистической физикой способствовала распространению положительного знания и недоверия к религии.

Система Эпикура увидела свет в эпоху диadoхов — наследников Александра Македонского. Это — время непрерывных, на протяжении 50-ти лет, войн. В милитаристические замыслы диadoхов неоднократно были вовлекаемы и Афины.

Последствия захвата Афин чужеземцами — постои чужих войск, связанные с войной эпидемии (чума в Афинах в 280 г., за 9 лет до смерти Эпикура), постоянная смена власти, — все это весьма отрицательно отразилось на общественных нравах.

У Эпикура было достаточно времени, чтобы убедиться и в прелестях господства тиранов и в превосходстве сил соперника и в разложении афинского общества.

Разложение зашло так далеко, что говорить серьезно о противодействии чужеземной власти не приходилось, тем более, что эта власть подчас выступала с лозунгом освобождения Афин.

Лишь часть афинских граждан чувствовала себя сносно в это смутное время. То были отдельные представители торгового капитала, спекулировавшие на частых осадах.

Время завоевания Греции Македонией совпало с глубоким разложением внутри самого афинского общества. Торговая афинская аристократия переживала тяжелый кризис в связи с перемещением международных торговых центров из Афин в Византию и Родос.

С другой стороны, она должна была уступить первое место внутри государства новому классу денежных тузов и промышленников.

Афинская землевладельческая аристократия ищет выхода из экономического и политического кризиса в союзе с Македонией. С этих пор жизнь Афин раскалывается в борьбе партий македонско-аристократической и анти-македонской демократической (буржуазия и торговая аристократия).

Самого Эпикура нельзя заподозреть в симпатиях к Македонии. Его отец был в числе изгнанных из острова Самоса македонским регентом Пердиккой в 323 г. до нашей эры.

Нельзя, однако, забывать, что нынешняя афинская аристократия, некогда гордая и независимая, вырождалась постепенно в простой подголосок Македонии. Так называемое правление аристократической партии сводилось, в сущности, к самодержавию тиранов, ставленников македонских царей. Отдельные представители аристократии, стоявшие у власти, вырождались в лицемеров и бесстыдных льстецов македонских царей.

Часть афинской аристократии, не закрывавшая глаза на свое унижение и фактическое отстранение от излюбленной политики, остро переживавшая экономическое разоре-

ние, искала где преклонить свою голову. Эпикур открывает перед нею широко гостеприимные ворота своего сада.

Задача, стоявшая перед Эпикуром, была проста до прозрачности: всей этой, потерявшей голову и самообладание, публике вернуть психическое равновесие. Так создается учение Эпикура об атараксии и мудром отрицании общественной жизни.

Так создается учение о страхе смерти. Действительно, у афинской аристократии и у афинской буржуазии были налицо все данные к страху политической, экономической и просто физической смерти.

Эпикур об'являет универсальным средством лечения общечеловеческой болезни—страха смерти—атараксию или спокойствие бездействия.

Но для обоснования этики, нужной для борьбы со страхом смерти, Эпикуру понадобились и атомистическая физика и критика религиозных суеверий. Так, всякий ученик Эпикура, пришедший к нему за утешением и за удовольствием (*ἡδονή*), невольно, вместе с моралью наслаждения, воспринимал основы демокритовской физики и освобождался от религиозных суеверий.

Эпоха Эпикура представляла собой разложение всех классов афинского общества. Несоответствие между ростом торгового капитала в древней Греции и отсутствием необходимых материальных производительных сил, затормозило переход к эпохе промышленного капитализма.

Прогрессивный класс афинского общества, нарождавшийся класс промышленников и денежных мешков отцвел, не успевши расцвести.

Афины, силой вещей, теряли былое экономическое и политическое значение. Но они должны были еще сыграть огромную историческую роль как культурная сила. С севера на Афины шли варвары — македонцы, с запада Афинам угрожали варвары — римляне.

Философская система Эпикура, имевшая своей целью в сущности сохранение эллинской культуры, тем самым не остается только узко аристократической теорией, но приобретает национальный и даже общеисторический характер. Мы знаем, что в числе учеников Эпикура были не

одни лишь аристократы и лица имущих классов, но также и рабы, например, собственный раб Эпикура Мус.

Распространяя среди широких масс идеи атомистической физики и антирелигиозные представления, Эпикур был, собственно говоря, просветителем, а его школа, хотя она и выражала настроения упадочных классов, была прогрессивным явлением. Итак, просветительное значение теории Эпикура заключалось в том, что она несла в массы положительное знание в лице атомистики и внушала им недоверие ко всякого рода религиозным фетишам.

Еще Гегель сказал, перефразируя слова Дидро, что «просвещение» наступает в «одно прекрасное утро», полдень которого не залит кровью лишь в том случае, если зараза проникла во все органы духовной жизни; в таком случае лишь память сохраняет мертвый образ прежней формы духа как историю, прошедшую неизвестно каким образом, и новая змея мудрости, воздвигнутая для поклонения, таким образом, лишь стряхнула с себя без всякой боли сухую кожу» ¹⁾. Словами: «полдень которого не залит кровью» Гегель намекал на то, что за французским просвещением последовал революционный террор.

Но Гегель не добавил к этому, что когда за «прекрасным утром» просвещения не следует «кровавый полдень» революции, — тогда просвещение оказывается узким, односторонним и не доводит своих собственных положений до конца.

И Гегель и Маркс сходились в том, что они видели основную задачу всякого «просвещения» в борьбе неверия с верой. Как раз в силу того, что «просвещение» в древности не знаменовало собой экономической революции, критика религии и у Эпикура и у Лукреция не была доведена до своего логического конца, т.-е. до полного отрицания каких бы то ни было богов — до атеизма.

Просветительное движение древности осталось лишь революцией в умах и не перешло в революционное действие, ибо к тому не было объективных предпосылок. Поэтому и само просвещение не пошло дальше атомистической этики Эпикура и дальше, — правда, весьма резкой — кри-

¹⁾ Гегель. Феноменология духа. Просвещение. Курсив наш.

тики восточных суеверий (Эпикуром) и критики государственной религии (Лукрецием).

2 Буржуазное просвещение XVIII века приняло более радикальный характер, так как оно было предвестником действительной революции. Новые задачи, стоявшие перед французской буржуазией, отразились и на ее идеологии. Поэтому французские материалисты довели — в противоположность Эпикуру — критику религии до конца и превратили ее в воинствующий атеизм. Кроме того, они, наряду с эпикуровским эгоизмом, признали и стоическую добродетель, понимая под ней общественное благо. Таким образом, они расширили эпикуровское атомистическое понятие человеческого личности до понятия личности, как члена общества.

Итак, просвещение XVIII века может быть охарактеризовано как идеологическая фаза революции.

Идеологическая фаза предшествует всякой революции. Но идеологическая фаза пролетарской революции уже не может быть названа просвещением в собственном смысле этого слова. Широкая пропаганда идей диалектического материализма — идеологии пролетариата, тем отличается от древнего и буржуазного просвещения, что она непосредственно переходит в действие. Буржуазное просвещение не шло дальше словесной критики духовенства, церкви и проч. государственных учреждений. Напротив, слишком трудно и почти невозможно провести границу, где кончается пропаганда идей диалектического материализма и где начинается революционное действие пролетариата.

Однако и пролетарской идеологии не оказались чужды некоторые идеи, присущие всякому просветительному движению. В пропаганде пролетариата также солидное место занимают воинствующий атеизм и распространение положительных знаний. Что же касается этических воззрений Эпикура, то исторический материализм заимствовал у него лишь учение об относительности нравственных норм, а также и признание правильно понятого здорового эгоизма, вовсе не исключаящего, но, напротив, даже предполагающего общественный и классовый интерес.

Остальные этические и общественные идеи Эпикура в наше время, как это ни кажется странным, стали достоя-

нием мелкой буржуазии. И действительно, учение об умеренности и ограничении своих желаний и потребностей, а также учение о мудрой пассивности в общественных делах применяются на практике мелкой буржуазией, за исключением тех случаев, когда мировые события втягивают ее насильно в круговорот социальной борьбы.

Мы проследили, в общих чертах, каким образом система Эпикура видоизменялась в различных школах, называвших себя эпикурейскими, и как она преломлялась в мозгу отдельных людей, также именовавших себя эпикурейцами. Мы нашли также моменты эпикуровского учения в учении французских материалистов. Всюду мы старались показать, что система Эпикура вовсе не адекватна всем тем воззрениям и представлениям, какие, прикрываясь именем Эпикура, протаскивали нередко его эпигоны. Для этого мы, наряду с Эпикуром, продемонстрировали перед читателем некоторых римских и французских последователей Эпикура.

Эпикур отличен от эпикурейцев; нельзя смешивать Эпикура с его эпигонами. Но, вместе с тем, и Эпикур и эпикурейцы, это — одно целое явление, имя которому эпикуреизм. Что же такое эпикуреизм и где разгадка его несбыточного успеха как в древности, так и в новое время? Ведь во всей истории человечества наберется немного таких философских систем, о которых можно было бы — и с полным к тому основанием — сказать, что их последователей не могли вместить в себя целые города.

Что такое эпикуреизм? — Теперь можно ответить на этот вопрос. Эпикуреизма, это — «просвещение», и в этом причина живучести его идей.

из книг
Дуге-Дугел
до

Б и б л и о г р а ф и я.

Собрания оригинального текста Эпикура и его последователей.

1. Orelli. Epicur. Лейпциг 1818.
2. Usener. Epicurea.
3. Wiener Studien. Zeitschrift für klassischen Philologie. 10 Jahrgang. 1888. II. Heft. S. 191—98.
4. Gomperz. Th. Herkulanensische Studien. Лейпциг 1865 (Н. в.)
5. Gleichenrusswurm. Epikurs Lehre (перевод изречений Эпикура).
6. Т. Лукреций Кар. О природе вещей. Пер. Рачинского.
7. Bahnsch. Des Epikureers Philodemos Schrift *περί σημείων καὶ σημειώσεων*.
8. Изр. др.-греч. мыслителей, избранные из соч. Диог. Л., Плутарха, Стобея и др. „Вера и разум“. 1886—1887 г.г.
9. Arnim. Philodemea. Галле 1888.
10. Diogenes Laertius. Leben u. Meinungen berühmter Philosophen. Übers. u. erläut. v. Otto Apelt. Leipzig 1921.

Критико-исследовательская литература

а) На русском языке (оригинальные сочинения и переводы):

11. Кулаковский Ю. Философ Эпикур и вновь открытые его изречения.
12. Кулаковский. Поэма Лукреция о природе вещей. „Университ. изв.“ Январь 1887 г.
13. Базилер. Эпикуреизм и его отношение к новейшим теориям естественных и философских наук. Одесса 1889 г.
14. Миронов. Высшее благо по учению Эпикура. „Вера и разум“ 1887 г. № 1.
15. Баммель. Источники изучения Демокрита. Ст. II „Под знаменем марксизма“. №№ 8—9. 1923 г.
16. Боричевский. Эпикур. „Записки марксиста“. 1923 г.
17. Боричевский. Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. Ч. I. 1925.
18. Модестов. Эпикуреизм и современный к нему интерес. „Русская мысль“ 1890 г. № 3.
19. Парадиев. Философ Эпикур и его проблема освобождения от богов. Казань 1911 г.
20. Гвоздев. Опровержение эпикуреизма. Казань 1889 г. (перев. II кн. Цицерона: De finibus).
21. Брок. Религия Лукреция. Известия II-та кн. Безбородко XIX. 1902 г.
22. Виноградов. Взгляды Лукреция на религию.
23. Любимов. Физическое учение Эпикура по изложению Лукреция.
24. Трубецкой С. Эпикур. Статья в энцикл. слов. „Брокгауза и Ефрона“.
25. Иванов. Забытые предшественники XVIII в. „Русская мысль“ 1890 г.
26. Морковников. Идея культурно-исторического развития в поэме Лукреция. „Научное обозрение“.
27. Каутский. Этика. Пер. с немецкого.
28. Маркс. Отличие натурфилософии Демокрита от натурфилософии Эпикура. Пер. с нем.

29. Марта. Философы-поэты и моралисты во времена Римской империи. Пер. с франц.
30. Ланге. История материализма и критика его значения в настоящее время. 1881 г. Пер. с нем.
31. Виндельбанд. История греческой философии. Пер. с нем.
32. Гюйо. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. Пер. с франц.
33. Гомперц Г. Жизнепонимание древних греков и идеал внутренней свободы. Пер. с нем.
34. Вольтер. Об Эпикуре. Русск. перев.
35. Дидро. Эпикуреизм. Ст. из энциклопедии. Перев. с фр. „Под знаменем марксизма“ № 4-5. 1923 г.

6) На прочих языках:

36. Gassendi. De vita, moribus placitisque Epicuri.
37. Gizyski. Ueber das Leben u. die Moralphilosophie Epikurs.
38. Tohte Th. Epikurs Kriterien der Wahrheit. 1874 г.
39. Hirzel. Untersuchungen zu Cicero's philosophische Schriften.
40. Goedeckemeyer. Epikurs Verhältniss zu Demokrit in der Naturphilosophie.
41. Wallage. Epikureanism. Лондон 1880 г.
42. Schwen R. Ueber griechischen u. römischen Epikureismus. Тарновиц 1881 г.
43. Brieger. Die Urbewegung der Atome. Галле 1884 г.
44. Liepmann. Die Mechanik der Lewkipp-Demokritischen Atome. Leipzig 1885 г.
45. Ritter. Geschichte der Philosophie alter Zeit. Hamburg 1836.
46. Natorp. Die Ethika des Demokritos.
47. Plutarch. Adversus Colotem.
48. Masson. The atomic theory of Lucretius. London 1884 г.
49. Brieger. Vorahnungen moderner Naturerkenntniss bei Lucrez. „Grenzboten“ J. XXXVII, 1878 г. № 37.
50. Ueberweg. Grundriss. I.
51. Bruns. Lucrez-Studien.
52. Martha C. Le poëme de Lucrèce. Paris. III ed.
53. Joyau. Epicure. Paris 1910.
54. Batteux (l'abbé). La morale d'Epicure tirée de ses propres écrits. 1758 г.
55. Cicero. De finibus.
56. „ De natura deorum.
57. Krohn. Der Epikureer Hermarchos. Berlin 1921 г.
58. Diels. Lucrezstudien.
59. Zeller. Die Philosophie der Griechen.
60. Gomperz. Neue Studien Epikur über die Willensfrage.
61. Gomperz. Th. Herkulanensische Studien Leipzig 1865.
62. Bulletin de correspondance hellénique XVI 1892, 1897 XXI.
63. Kreibitz. Epikurs Persönlichkeit u. Lehre.
64. Natorp. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblem.
65. Lotze. Questiones Lucretianae.
66. Wolter J. Lucretij philosophia cum fontibus compuncta.
67. Brandis. Geschichte der griech.-römischen Philosophie.
68. Hegel. Geschichte der Philosophie b. II.
69. Watson. Hedonistic theories.
70. Stahl. Epikur u. die Stoa.

О Г Л А В Л Е Н И Е

	Стр.
От автора	5
Эпоха Эпикура	11
Генезис теории Эпикура	38
Учение Эпикура	51
Теория познания Эпикура	52
Физика	69
Этика	89
Эпикуреизм в Риме и эпикуреец Лукреций	103
Эпикуреизм во Франции XVII и XVIII веков	128
Библиография	147



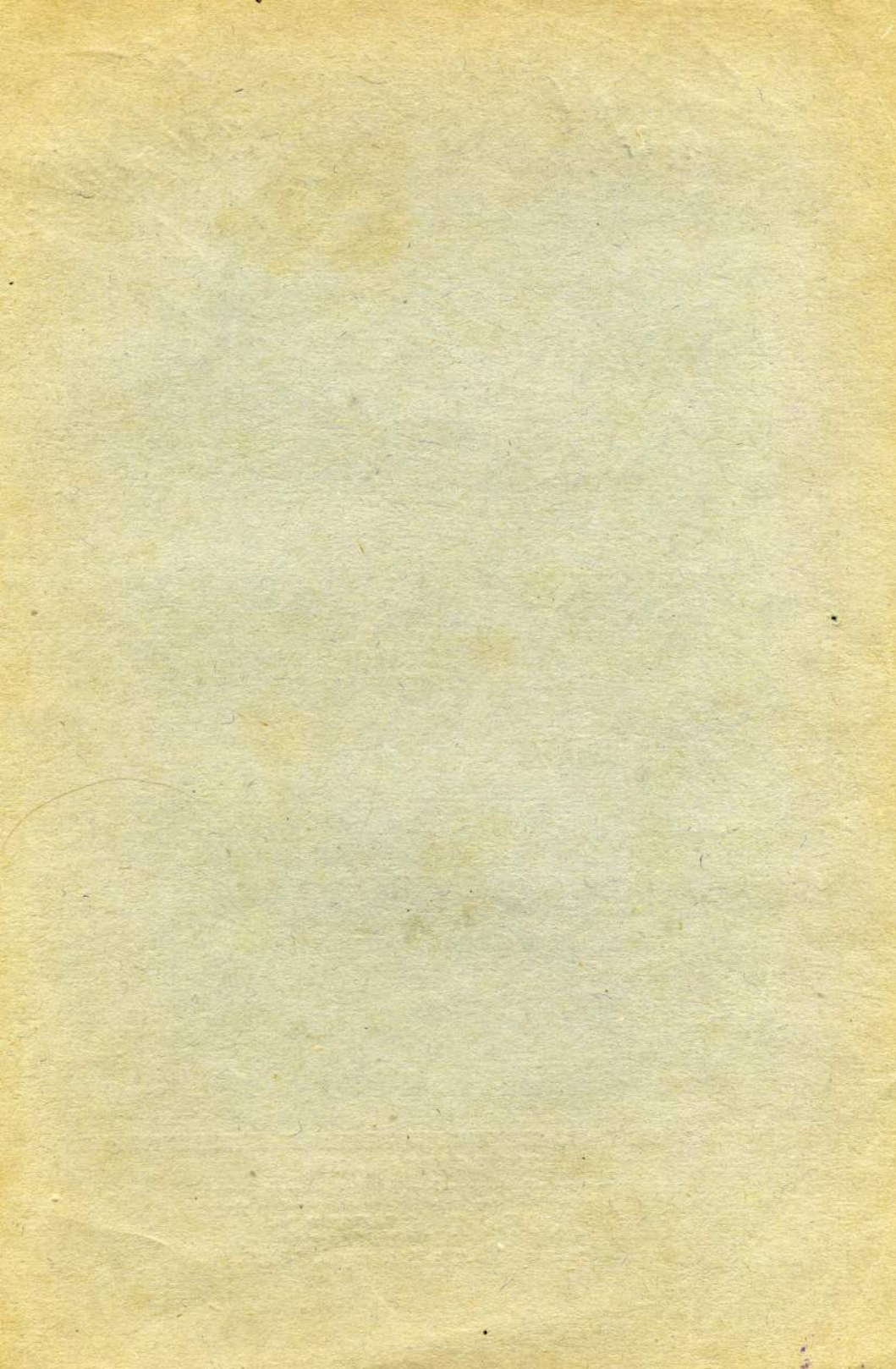
ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО СОВЕТА РК и КД „НОВАЯ МОСКВА“

Москва, Кузнецкий Мост, дом № 1. Телефон 2-08-96.

ИМЕЮТСЯ В ПРОДАЖЕ:

1. Адоратский, В. и Удадьцов, А.— Исторический материализм. Отрывки из произведений К. Маркса и Ф. Энгельса. 1924 г. 436 стр. Ц. 3 р.
 2. Баскин, М.— Ленин, как материалист и диалектик. 1924 г. 40 стр. Ц. 10 к.
 3. Гельвеций.— Истинный смысл системы природы. Перевод с французского И. Луппола. Под. ред. А. Деборина. 164 стр. Ц. 80 к.
 4. Деборин, А.— Книга для чтения по Истории Философии. 1926 г. 682 стр. Ц. 5. р.
 5. Декарт, Рене.— Рассуждение о методе для руководства разума и отыскания истины в науках. Перев. и предис. Г. Тимянского. 1925 г. 116 стр. Ц. 60 к.
 6. Засулич, В.— Жан-Жак Руссо. Опыт характеристики его общественных идей. 1923 г. 146 стр. Ц. 90 к.
 7. Луппол, И.— „Дени Дидро“. Очерки жизни и мировоззрения. 1924 г. 328 стр. Ц. 2 р. 50 к.
 8. Милонов, К.— Философия Фр. Бэкона. Популярный очерк. 1924 г. 176 стр. Ц. 1 р. 90 к.
 9. Очередное извращение марксизма. О теории Енчмена. Сборн. статей под ред. С. Гирина. 1924 г. 144 стр. Ц. 70 к.
 10. Альтер, И.— Философия Гольбаха. К характеристике французского материализма. Труды института Красн. Проф. Под общей ред. А. Деборина. 1926 г. 281 стр. Ц. 3 р. 50 к.
 11. Луначарский, А.— От Спинозы до Маркса. 1925 г. Ц. 1 р. 20 к.
 12. Пикель, Р.— „Великий материалист древности“ (Демокрит). Под ред. и с предислов. Л. И. Аксельрод (Ортодокс). 1924 г. 116 стр. Ц. 1 р.
 13. Ролланд-Гольст.— „Жан-Жак Руссо“. Его жизнь и сочинения. Пер. с немецк. Ад. Острогорского. 1924 г. 290 стр. Ц. 1 р. 50 к.
 14. Луначарский, А.— Героизм и индивидуализм. 1925 г. 50 стр. Ц. 25 к.
-

Любую книгу по всем отраслям знания высы-
лает Почтовый Отдел Изд-ва: Москва, Мохо-
вая, 24. 3-й Книж. маг. „Новой Москвы“.



Цена 2 р.

„МОГИЗ“ № 23

ц. 10 р.



ЗАКАЗЫ НАПРАВЛЯТЬ:
ТОРГОВЫЙ СЕКТОР ИЗДАТЕЛЬСТВА
„НОВАЯ МОСКВА“

Кувнецкий Мост, д. 1 телефон. 2-08 96.