

Чему Эпикур научился у Платона?

ЛЕНН Э. ГУДМАН И СКОТТ ЭЙКИН

DOI: 10.1017/S0031819117000110

© The Royal Institute of Philosophy, 2017

Аннотация

Эпикур и эпикурейцы были известными противниками платоновской метафизики, а также диалектического стиля и техники, впервые примененных в Академии. Однако в эпистемологии, теологии и политике Эпикура присутствует платоновская методологическая и доктринальная тематика.

Эпикур любил хвастаться, что он философ-самоучка. Цицерон с сарказмом отмечал, что это видно¹. Но Эпикур был самым плодовитым писателем-философом древности, оставившим после себя около 300 свитков, включая 37 томов сочинения «*О природе*»². Его опровержение определённо требует больше внимания. Он сказал, в конце концов, что не было такого философа, как Левкипп³, чем спровоцировал споры в среде современных исследователей относительно историчности наставника Демокрита, тогда как Эпикур, вероятно, имел в виду просто ироническое отрицание того, что Левкипп являлся настоящим философом⁴. Собственного учителя, атомиста Навсифана, он назвал неграмотным обманщиком, проституткой и двоякодышащей рыбой. Несомненно, за всем этим стояло нечто большее, чем разочарование в детерминизме⁵. Но Эпикур явно был еретиком-Демокритовцем, «*клинамен*», призванный привнести свободную волю и творчество во вселенную, которая в противном случае казалась фатально закрытой от них обоих. Он также был критиком Аристотеля, демонстративно отвергая, например, перипатетический идеал бескорыстной дружбы.⁶ Единственным философом, который, по признанию Эпикура, обучал его на Самосе, был Памфил⁷, ученик Платона. Об этом учителе, как сообщает нам Цицерон, Эпикур тоже отзывался с пренебрежением (возможно для того, чтобы замаскировать его влияние)⁸. Однако, несмотря на заверения Цицерона, что у Эпикура Академией даже не пахло⁹, зрелая и явно оригинальная философия Эпикура изобилует

¹ Cicero, *De Natura Deorum* (DND) 1.72; cf. *De Finibus* 1.20, 26, 71.

² Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (D.L.), 10.26.

³ D.L. 10.13.

⁴ Роде и Бригер были среди тех, кто серьезно относился к риторике Эпикура. См. Сирил Бейли, *Греческие атомисты и Эпикур* (Oxford: Oxford University Press, 1928), 226.

⁵ See D. L. 10.8; Sextus, *Adv. Math.* 1.3–4. «Пустокрит» – прозвище, данное Эпикуром Демокриту. А как насчёт того, что он называл Аристотеля «распутником»?

⁶ *The Vatican Collection of Epicurean Sayings* (V.F.), in Graziano Arrighetti, *Epicuro: Opere* (Turin: Einaudi, 1960; 2nd ed., 1973), 23. For Epicurus' knowledge of the dialogues of the 'exoteric Aristotle', see Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* 2 vols. (Florence: La Nuova Italia, 1973; first ed. 1936). Философские труды Аристотеля, конечно, еще не были доступны в том виде, в каком мы их знаем. Таким образом, Аристотель не имеет такого большого значения, как Платон, в мыслях Эпикура, который видел в нем главным образом последователя Платона.

⁷ D.L. 10.14.

⁸ DND 1.72–73.

⁹ Кажется, стоит спросить, имеет ли Цицерон в виду скептическую Академию своего времени, школу, которой он больше всего предан, помимо этики.

переработанными платоновскими доктринами, а иногда эти переработки даже становились основополагающими. Данная статья призвана оценить интеллектуальный долг Эпикура перед Платоном.

Для начала, тут есть много совпадений. Наиболее показательным является согласие Платона и Эпикура в том, что страх смерти является препятствием для хорошей жизни. Эпикур считал, что смерть для нас ничего не значит¹⁰, а Филодем называет преодоление страха смерти элементом четверолекарствия¹¹. В *«Государстве»* Сократ утверждает, что детей не следует пугать и делать трусами при помощи сказок о полном ужасов Аиде, «ни правдивых, ни полезных для будущих воинов»¹². В *«Федоне»* философия есть приготовление к смерти¹³. Немногие ученые исследовали связь между эпикурейской и платоновской философией, но Пол Шори в своей проницательной статье¹⁴ отмечает многочисленные отголоски Платона в сочинении Лукреция. Некоторое эхо платонизма прослеживаются даже в сохранившихся обрывках сочинений самого Эпикура, а другие, вероятно, отражают знания Эпикура о Платоне. Заметным здесь является гедонистическое исчисление, которое никогда не было более «бескомпромиссно сформулированным», чем в диалоге *«Протагор»*¹⁵. Платон, заметим, охотился на более крупную дичь, стремясь к искусству измерения, которое позволяло бы оценивать вещи, несоизмеримые с чувственными удовольствиями. Но идея гедонистического исчисления принадлежала Платону, и было бы вполне в духе эпикурейского радикализма подрезать платоновский куст обратно к его земному корню. Все те вызовы материализму, которые признает Лукреций, как замечает Шори, исходят из *«Тимея»*; и *«отрывки из диалогов Государство, Горгий и Театет превосхищают все, чему должен был учить Эпикур об общественном договоре и условном характере справедливости»*¹⁶. Позиция Шори, безусловно, верна в отношении совпадений содержания и критики; наша цель, однако, состоит в том, чтобы выявить параллели в философском методе и самой стратегии аргументации, а также доктринальные совпадения. Ирония заключается в том, что Эпикур считал диалектику «излишней» (*parelkouson*)¹⁷. Но при этом он явно находил некоторые аспекты диалектики более чем полезными.

¹⁰ Эпикур, *Письмо к Менекею*, 124. Среди платоновских «апокрифов» диалог под названием *«Аксиох»*, написанный «вульгарным копией», как отмечает А. Э. Тейлор, использует в качестве «утешения» аргумент, что *«смерть для нас ничто, ибо, пока мы есть, смерть не значит ничего, а когда смерть есть, нас нет»*. В диалоге Аксиох, дядя Алкивиада, отвергает этот аргумент как детскую «детскую болтовню». Иммиш читает диалог как платонический ответ на эпикурейское отрицание смертности. Тейлор называет это «простым возрождением идей второсортного софиста» и предполагает, что это может отражать ранние причудливые реакции на зарождающийся эпикуреизм. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work* (London: Methuen, 1969), 551, citing O. Immisch, *Philologische Studien zu Plato* (Leipzig: Teuber, 1896) vol. 1, *Axiochus*. Что касается эпикурейских параллелей, см. Lucretius, *De Rerum Natura* (DRN), 3.830 и Epicurus, ad Men., 125.

¹¹ Philodemus, *Against the Sophists*, 4.9–14

¹² 386a-b

¹³ 64a.

¹⁴ *‘Plato, Lucretius, and Epicurus’*, *Harvard Studies in Classical Philology* 12 (1901), 201–20. Каким бы ни был уровень знания Лукрецием Платона, полагает Шори, он, вероятно, познакомился с ним при посредстве Эпикура.

¹⁵ 356; cf. D. L. 10.141.

¹⁶ Op. cit. note 14, 201.

¹⁷ D.L. 10.31.

1.

Самым очевидным отходом от Платона в философии Эпикура является его материализм. По выражению Джованни Реале, Эпикур отверг «второе путешествие» Платона, рано развив в себе «отвращение» равным образом к Платону и Аристотелю; отвращение, которое *«было радикальным и не останавливалось на полумерах... Эпикур не мог согласиться с Платоном ни в одном из измерений, по которым шла его мысль: ни в гносеологическом, ни в метафизическом, связанном с нематериальным; ни в мистическом, или религиозном, или телеологическом, который был полностью сосредоточен на сверхчувственном и на трансцендентном; ни в политической, которая идеализировала древний полис и его ценности, и которую история неумолимо разрушала»*¹⁸. Эпикур, как и Платон, был телеологом. Но его телеология была эволюционной и локализованной, основанной на естественном отборе, без привязки к небесному, как у Платона. Тем не менее, их политические разногласия заслуживают более пристального внимания. Ибо Платон был гораздо больше, чем апологет старого полиса. Он знал лучше других и раньше других, что полис уже умер¹⁹, и потерял свою политическую невинность еще до того, как написал хоть один диалог, видя в своем непосредственном опыте всё худшее как в демократии, так и в олигархии. Его утопические схемы отвергают прежнюю гегемонию богатства, происхождения, чести и биологического пола, стремясь к меритократии разума и почти фурьеристскому распределению ролей, предполагая желаемое согласование способностей индивидов с их естественными склонностями и пристрастиями.

Однако, политические и метафизические различия между Эпикуром и Платоном, конечно, разительны. Помимо отказа от «второго путешествия», Эпикур, что немаловажно, был политическим квиетистом. Но мы вернемся к политическим различиям после того, как обнаружим некоторые из более глубоких методологических сходств, замаскированных различиями в метафизическом мировоззрении. Сделав Демокрита архитектором своего космоса, Эпикур отверг платоновско-пифагорейское нисхождение (видимо, эманации) элементов из форм посредством «скелета» чисто геометрических

¹⁸ Giovanni Reale, *The Systems of the Hellenistic Age*, vol. 3 of *Reale's History of Ancient Philosophy*, tr. John R. Catan (Albany: SUNY Press, 1985), 113.

¹⁹ Вспомним, к примеру, его острую сатиру на надгробную речь Перикла в «Менексене». Фукидид тоже понимал катастрофические последствия той войны. Оглядываясь назад, он тоже характеризует речь Перикла как воплощение высокомерия. Чтобы подробнее ознакомиться с обсуждением, см. Goodman, 'Ibn Khaldun and Thucydides', in *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 224–25.

тел²⁰. Это выражено в знаменитом эпикурейском принципе *ex nihilo nihil fit*²¹: если числа или идеи не являются реальными физическими телами, то они не могут породить такие тела. Также и в социальной мысли: никакая простая история не сможет объяснить рождение гражданского общества. Должна существовать глубинная причинно-следственная связь с иллюстрацией того, как общество, язык и остальная социальная, материальная и интеллектуальная культура возникли из поддерживающей их природной среды.

Прочный, хотя и зыбкий союз эмпиризма с материализмом – это явно дело рук Эпикура. Именно он, апеллируя к тактильным ощущениям, опроверг старые возражения против атомизма, основанные на невидимости атомов²². Левкипп, напротив, полагался на элеатские рассуждения для поддержки своего атомизма²³, а Демокрит только глубже вбил клин в элеатскую полярность между истиной и видимостью, когда проклял чувственное восприятие как ублюдочное знание²⁴. Эпикур, напротив, смело заявляет, что он будет использовать чувства, чтобы открывать реальности, не воспринимаемые чувствами²⁵.

Эпикур был эпистемическим реалистом, близким к наивному реалисту. Ибо он думал, что наши органы чувств напрямую контактируют с тем, что мы знаем. Учитывая связь восприятия с его причинами, он не видел особого смысла отличать реальность чувственного восприятия от истинности ощущения²⁶. Он отрицал истинностную ценность суждений о будущем²⁷. В конце концов, ни реальность, ни восприятие им не соответствуют. И он не видел нужды в формальной логике²⁸. Любовь к логике отдавала рационалистическим интеллектуализмом Платона, идеалистической элитарностью Академии и математическим мистицизмом ее основателя. Для материалиста всё в мире сводилось к естественным причинам, а не разумному замыслу (или отвлеченным рассуждениям). Разум был не независимым органом, а сосредоточим «эйдолов», кусочков и оболочек реальных вещей, влияние которых связывает нас с миром таким, какой он есть. Однако атомы, будучи невидимыми, могут быть познаны лишь умозрительно. Конечно, мы

²⁰ См. *Тимей*, 53-55 и W. Schmid, *Epicurs Kritik der Platonischen Elementenlehre* (Leipzig, 1936). О «Тимее» как особой цели эпикурейского отказа от платоновского геометрического вывода элементов см. толкование Цицерона в *DND* 1.18–19. Для Платона открытие (возможно, Теэтетом) того, что число правильных геометрических тел ограничено пятью, было не менее захватывающим, чем пифагорейское открытие октавы. Оба открытия, казалось, показали укорененность природы и ее законов в рациональных схемах математики — и, таким образом, выявили сущностное первенство идеала.

²¹ Эпикур четко это говорит в своём «Письме к Геродоту», 38. Аналогично рассуждает Лукреций в *DRN* 1.150 ff. Доктрина была, конечно, демокритовской (D.L. 9.44), дающей конкретное применение анти-креационизму Парменида и Мелисса.

²² См. *К Геродоту*. 64; *DRN* 3.350–69 ff., где прикосновение становится парадигмой восприятия. Обратите внимание на следующее: отказ от объяснения Демокрита о расположении души.

²³ См. Аристотель, *Физика* I 3, 187a.

²⁴ Демокрит, фрагмент 68B9, из H. Diels и W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK) 6th ed. (Berlin, 1951). См. также DK.68B6 and 68B8, Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* (Adv. Math.) 7.135–38, и Диоген Лаэртский 9.72.

²⁵ Эпикур, *Письмо к Геродоту* 38bc, 39b.

²⁶ См. Секст, *Adv. Math.* 8.9.

²⁷ *DND* 1.70. Его мотив: избегание мегарского *elenchus*, которое рассматривало бы окончательный результат как вопрос необходимости.

²⁸ D.L. 10.31; cf. Cicero, *DND* 1.31.89, *De Finibus* 1.22.

соприкасаемся с ними буквально, Эпикур в этом не сомневается. Но только разум, а не ощущение, может сказать нам, что означают эти контакты²⁹. Здесь мы находим первый намек на неочищенный платонизм: ощущения, на которых Эпикур настаивает, реальны и истинны и (по демокритовским причинам³⁰) находятся вне критики, а также являются «алогонами»³¹. То есть, они ничего нам не говорят, будучи непропозициональными. Это точка зрения Платона, причина, по которой он поместил ощущения ниже Линии (водораздела), за пределы диаграммы, в то, что кажется первым воображаемым графом философии, отслеживающим познание и его объекты и оценивающим их надежность и ценность³². Образы, по Платону, делают квази-притязания на истину, поскольку они могут быть более или менее правдоподобными. Но ощущения не поднимаются так высоко. Они неисправимы³³. Они лежат ниже Линии, так же как Форма Добра стоит над ней. Они неисправимы, потому что не предъявляют претензий.

Ощущения, как считал и Эпикур, не могут быть исправлены разумом или другим ощущением³⁴. Это потому, что все ощущения истинны; и сама истина, неопровержима и непоправима³⁵. Платон использовал тот же аргумент в пользу Форм: они ручаются за себя, и не нуждаются во внешнем подтверждении. Они ничего больше не представляют. Они настоящие. Наши интуиции Форм, непосредственные, недискурсивные, связывают знание с его объектом — связь, которая, по Платону, доказывает близость разума к его божественным объектам, показывая родство разума с Формами. Всё это доказывает и то, что разум бессмертен³⁶. Для Эпикура контакт между субъектом и объектом больше не является метафорическим или метафизическим. Это не качественное сходство, как у Эмпедокла огня с огнем или земли с землей, воды в нас с водой во всем влажном. И тем более это не платоновское сродство идеи с идеей, не субъективный разум, связанный с объективным разумом Форм в вещах. Это соударение тела с телом, единственная причина, которую поддерживает механизм³⁷. Факт соприкосновения еще свидетельствует о тождестве, но это уже не платоновское родство вневременных вещей. Это предложение для уверенности не в бессмертии, а наоборот в смертности.

²⁹ Эпикур, *Письмо к Геродоту*. 39b.

³⁰ Отрывок из Демокрита DK.68 B156.

³¹ Эпикур, *Главные мысли* (K.D.), 23–24. См. также Диоген Лаэртский 10.31.

³² *Государство* 509-10.

³³ *Тезет* 160b

³⁴ Эпикур, *Письмо к Геродоту* DL 10.31

³⁵ Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 8.63.

³⁶ *Федон* 103e-107b.

³⁷ См. «вспышку» Лукреция, как называет это Бейли, в *DRN* 2.434–45: *tactus enim tactus pro divum numina Sancta corporis est sensus*. Бейли переводит: «Ибо осязание, да, осязание, благодаря священным силам богов, есть ощущение тела...». Но обратите внимание на уступки механизму в «*Тимее* 80c»: чудеса, наблюдаемые в отношении притяжения янтаря и гераклеевых камней, — ни в одном из этих случаев нет никакого притяжения, но тот, кто исследует правильно, найдет, что такие чудесные явления объясняются сочетанием определенных условий — отсутствием вакуума, тот факт, что объекты толкают друг друга и что они меняются местами, переходя по отдельности в свои надлежащие положения по мере того, как они делятся или объединяются» (пер. Джоуэтт). Отрицание пустоты, здесь очевидно имеющее критический характер, несовместимо с атомизмом. Но отказ от действия на расстоянии — отличительная черта механизма.

Обратите внимание на форму аргумента, который Эпикур выдвигает против сомнений Демокрита в отношении чувств: он соответствует образцу обращения Платона к вопросу контакта познающего с познаваемым. Для Платона этот контакт происходит вне времени, в интеллектуальном мире. А для Эпикура это временное событие. Тем не менее, без идеи недискурсивных интуиций Эпикур не смог бы сделать правдоподобным утверждение, что это влияние является фундаментально необходимым для знания. Атомистический штрих в эпикурейской эпистемологии не случаен: знание, как и мир, возникает из частей, не имеющих частей в себе. Апелляция Эмпедокла к сродству подобного с подобным, сублимированная ранее у Платона, возвращается теперь с небес на землю, уравниваясь Демокритовым сведением качественных ощущений к количественным, т.е. атомистическим событиям, или фактически к столкновениям. Но мысль о том, что элементы, являющиеся «алогоном», регистрируются субъективно, и тем самым становятся познавательными, принадлежит Платону. Эпикур сохранил платоновское представление о том, как устроено знание, хотя и перевернул разделительную линию.

Плотин, как показал Ллойд Герсон³⁸, видел именно то, о чем говорил Эпикур: эйдолы, вытекающие из воспринимаемых нами тел, по мнению Эпикура, не просто представляют нам реальность. Это сама реальность и есть, её образцы, а не сигналы. Их впечатления (*tipoi*) — это само воздействие вещей, которые мы знаем³⁹. Эпикур, как признавал Плотин⁴⁰, чуть ли не высмеивал тезис Платона о непосредственности реального знания: Плотин настаивает на том, что чувственные образы остаются вне разума. Мы не фиксируем и не «схватываем» (*lambanei*) вещи сами по себе. Мысль соприкасается с реальностью только тогда, когда мы знаем формы⁴¹. Принимая платоновскую посылку о непосредственности постижения и о сродстве познающего с познаваемым, Эпикур объявляет реальную непосредственность и сродство физическими⁴². Он даже украл аргумент Платона о том, что простые представления не могут быть знанием⁴³. Отсюда и странное звучание, теперь уже физикалистское, эпикурейское утверждение, что то, что мы знаем, и есть сама реальность. То, что Платон сказал о чувственном восприятии, что оно не может быть знанием, поскольку оно не схватывает бытие (*ousias*) вещей, а должно оставаться непоправимо субъективным, отражая только то, какими вещи кажутся

³⁸ Ллойд Джерсон, «Плотин и эпикурейская эпистемология», в книге Дейна Р. Гордона и Дэвида Б. Сьютса, «Эпикур: его продолжающееся влияние и актуальность в современном мире» (Рочестер, Нью-Йорк: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003), 69–79.

³⁹ Sextus, *Adv. Math.* 7.203.

⁴⁰ Эннеады 5.5.1. См. Пьер-Мари Морель, «Плотин, Эпикур и проблема интеллектуальных доказательств: Tr.32 (Enn. V5)», в А. Лонго и Д.П. Таормина, (редакторы) *Плотин и Эпикур: материя, восприятие и удовольствие* (Кембридж: издательство Кембриджского университета), 114–23.

⁴¹ Эннеады 5.5.1 17–19.

⁴² Sextus, *Adv. Math.* 8.9.

⁴³ *Тезет* 184b–186e; see also Секст, *Adv. Math.* 7.210.

индивидууму (*ta idia*), было обращено Эпикуром против Платона: наше восприятие — это то, что реально; идеи являются простыми представлениями.

Эпикур усвоил посылку Платона о том, что знание требует непосредственного контакта с реальностью, и он принимает допущение Платона о том, что конечные элементы знания должны быть недискурсивными⁴⁴. Поскольку Платон использовал перцептивную модель, говоря о нашем контакте с Формами, Эпикуру не составило труда перенести утверждения Платона в область ощущений. Вербально ему вряд ли нужно модифицировать описательный и диалектический язык. Нужно лишь изменить референцию платоновских терминов, отводя чувственным частностям ту роль, которую Платон отводил универсалиям.

2.

Более показательным является вопрос о познании атомов. Эмпирическое обоснование имеет решающее значение для Эпикура, и Лукреций чтит эпикурейскую традицию, осыпая своего читателя многочисленными призывами к опыту, для защиты атомизма — от износа каменных перемычек до запаха нафталина в комнате, до Броуновского движения и эффекта Тиндаля⁴⁵. Но что скрывает вся эта яркая натуралистическая поэзия, так это то, что эмпиризм покидает здесь свое законное место. Ибо атомы невидимы; а пустота неощущаема, на что не постеснялись указать критики атомизма⁴⁶.

Эпикур отвечает дальнейшим уточнением демокритовского *ex nihilo*: если бы вещи не имели неделимых частей, они давно бы превратились в ничто, а из чего угодно могло бы возникнуть что угодно⁴⁷. Натурализм здесь опирается на элейское отрицание творения, хотя и по совершенно другим причинам, и при совершенно другом исходе, чем у Аристотеля, когда тот отрицает пустоту. Эпикур спасает количественные реальности Демокрита, а не формальные реальности Платона.

⁴⁴ Эпикур, *Письмо к Геродоту*, 37

⁴⁵ *DRN* 2.112–24: «Я вызываю в памяти иллюстрацию этого факта, образ, который проходил перед нашими глазами, но всегда присутствует перед нашим взором: только изучите, как солнечный свет льется в дом, когда его лучи пускают в затемненные комнаты, и ты увидишь, как мириады крошечных тел кубыркаются в разные стороны в пустом пространстве, пойманные светом солнечных лучей, как будто втянутые в какую-то нескончаемую битву, эскадрилья на эскадрилью, беспрестанно, наступая и отступая, смыкаясь и расходясь. Откуда вы можете заключить (*conicere*), как первичные частицы мечутся в большей пустоте». Иллюстрация взята из Левкиппа и Демокрита; см. Аристотель, *De Anima* I 2, 404; ср. Лактанций, *De Ira Dei* 10.9. В 1905 году Эйнштейн показал, что молекулярных импульсов достаточно, чтобы вызвать броуновское движение частиц, взвешенных в жидкости, что приводит к эффекту Тиндаля — мерцанию пылинок, танцующих на свету.

⁴⁶ См. Секст Эмпирик, *Очерки пирронизма* (PH), 1.147. Демокрит, как отмечает Секст, «в некоторых местах упраздняет вещи, являющиеся чувствам, и утверждает, что ни одна из них не появляется на самом деле, а только в мнении», реальностью являются атомы, которые должны быть познаны разумом (*Adv. Math.* 1.135–40), атомы «лишены всякого чувственного качества» (2.6). См. Критика Секстом эпикурейского вывода об атомизме Деметрия Лаконского, *Adv. Math.* 2.348–50. Поздний эпикуреец Филодем, чей труд фрагментарно сохранился в Геркулануме, стремился затронуть этот момент в начале «*О методах вывода*», утверждая, что любой метод, выводящий о несуществовании из отсутствия восприятия, «неубедителен». См. *On Methods of Inference*, III. Col 1a. 1 trans. P.H. DeLacey and E.A. DeLacey (Philadelphia: American Philological Association, 1941).

⁴⁷ Эпикур, *Письмо к Геродоту*, 39а, 56b; ср. *О природе вещей*, 1.584–98

Но если атомы неизменны, их плотность должна быть абсолютной. А ни неизменность, ни абсолютная твердость ненаблюдаемы. Здесь мы стоим на пороге, где эпикурейский сенсуализм уступает место каузальному реализму: существование атомов есть вывод из того, что мы воспринимаем, а не само восприятие.

Атомы, как отмечает Бейли, «по самой своей природе не могут отбрасывать «идолов»». Они должны быть известны посредством «синтеза»⁴⁸. Этот термин может указывать на то, что атомы известны как сенсорные составные части, по аналогии с обычными объектами. Но это, конечно, совершенно невозможно. «Только при помощи разума» атомизм становится единственным (*monachon*) объяснением более крупных явлений⁴⁹. Рассуждения Эпикура здесь, как признает Бейли, в наибольшей степени далеки от непосредственных ощущений⁵⁰. Лукреций открыто признает, что это знание *априорно*: альтернатива (аристотелевская) бесконечной делимости повлекла бы за собой регресс в бесконечность, «против чего сама природа вопит в отрицании»⁵¹. И так, как сообщает Аэций, атомы в конечном счете постигаются разумом⁵².

Пара контр-фактов поддерживает эпикурейский атомизм и его следствие – реальность пустоты: ведь если бы не пустота, движение было бы невозможно⁵³ (но движение наблюдается); и, если бы не атомы, то движение не встречало бы сопротивления (что как раз наблюдается). Таким образом, относительная твердость, которую наши чувства обнаруживают, скажем, при ударе о камень, сигнализирует или указывает⁵⁴ на абсолютное сопротивление совершенно твердого неделимого атома. Лукреций делает аргумент непосредственным и подчеркивает его чувственную сторону. Без атомарной плотности объекты растворялись бы при прикосновении – или вообще без применения силы, поскольку в таком мире не было бы прикосновения⁵⁵. Сформулируем предпосылку в более прямом стиле самого Эпикура: чувствуя какое-либо сопротивление, мы чувствуем твердость атомов. Без этого не было бы сопротивления; рука проходила бы сквозь скалу, как сквозь пустоту.

Опять же, без неразрушимых атомов, утверждает Лукреций, естественные тела, лишённые крючков, глаз или твердых поверхностей, не имели бы никакой устойчивости: «Если бы все было тленно во всех частях, то все могло бы внезапно исчезнуть, не нуждаясь в силе, чтобы разъединить свои части и

⁴⁸ Д.Л. 10.32. См. далее Бейли, *Греческие атомисты и Эпикур*, 427.

⁴⁹ Эпикур, *Письмо к Геродоту*, 62.

⁵⁰ Бейли, *Греческие атомисты и Эпикур*, 430.

⁵¹ *DRN* 1.615–23.

⁵² Аэций 1.3.18. Из Дильса, *Doxographi Graeci* (1879), 581–582.

⁵³ «Эпикур говорит, что существует пустота, которая есть нечто неосязаемое, и это подтверждается очевидным фактом движения; ибо если бы не было пустоты, то не должно было бы существовать и движения, поскольку движущемуся телу некуда было бы двигаться, потому что все было бы твердой массой». Секст, *Adv. Math.* 7.213, тр. после Бейли, 260.

⁵⁴ Филодем обходит отвращение Эпикура к формальной логике, предлагая эпикурейский аналог стоической теории знаков.

⁵⁵ *DRN* 1.219–20.

разорвать их связь... Одной и той же силы было бы достаточно, чтобы разрушить все вещи, если бы непреходящая материя не удерживала их вместе более сильными или меньшими узами. Малейшее прикосновение было бы смертельным ударом, если бы не вечные частицы, растворение которых требует определенной силы. Но при нынешнем положении вещей, поскольку частицы по-разному соединены, а их материя вечна, каждое тело остается невредимым, пока не встретится с силой, достаточно острой, чтобы изнашивать его ткань»⁵⁶.

Эпикур делает вывод об абсолютной твердости из восприятия относительной твердости; абсолютной пустоты, от восприятия относительной податливости. Более того, как сообщает Полистрат, более тяжелое и легкое как относительные предикаты (*ta prosti kategorou*) зависят от неотносительной, абсолютной природы (*kata ten idian phusin*)⁵⁷. Но предпосылка, что каждое относительное явление предполагает свой абсолют, — это бьющееся сердце платонизма.

Движение, рассуждает Эпикур, было бы невозможно в монолитной твердой Вселенной. Затем, переворачивая элейское *elenchus*, он заключает, что поскольку движение реально, то реально и небытие⁵⁸. Если бы не было пустоты, открывающей путь для прохождения тел, движение было бы невозможно, учитывая абсолютную твердость, которую, по мнению Эпикура, влечет за собой относительная твердость, делая атомы физическими аналогами Парменидского Единого. Не было бы ни гибкости, ни эластичности, ни податливости атомов, ни даже той скользкости, которая позволила бы лодке пройти по воде или ножу по маслу. Так же, как относительное сопротивление является нашим тактильным признаком того, что вне наших тел существует нечто абсолютно твердое, кажется, мы можем узнать об абсолютной пустоте (никогда не воспринимаемой органами чувств) по воспринимаемому нами движению.

Платон принимает любые относительные ценности, о которых утверждали софисты, как верные признаки лежащей в основе реальности такой же, но уже абсолютной ценности: относительное единство или тождество в чувственном мире указывают на абсолютную реальность Самого Единства, за пределами становления. Наши сравнительные представления о равенстве или симметрии свидетельствуют о скрытом осознании наличия совершенных экземпляров, доступных только при воспоминании⁵⁹. Наша угасающая жизнь здесь была бы невозможна без её идеальной предпосылки, абсолютной бессмертной жизни⁶⁰. Без таких архетипов сама реальность могла бы потерять свой характер. Наши относительные познания, мнения, которых мы придерживаемся, и верования,

⁵⁶ См. DRN 1.215–64, цитируется здесь, 217–20, 238–47. Этот отрывок представляет собой декантацию тезиса Эпикура у Геродота. 38–39.

⁵⁷ Polystratus, *De Contemptu*. 23.26.

⁵⁸ *D.L.* 10.39.

⁵⁹ *Менон* 86b, *Федон* 72e.

⁶⁰ *Государство* 10.611b.

которые мы разделяем, наши мимолетные проблески и суррогаты знания предполагают эпистемически и онтически совершенную истину в качестве своего основания. Эта кровать или стул не были бы реальными, если бы не сама сущностно-предшествующая Кроватность или Стульность⁶¹. Все наши частичные истины опираются на Саму Истину; все наши частичные и относительные блага предполагают Абсолютное Благо, их Источник, как солнце есть источник света и светильник видимости в природе. Разум проливает здесь свой свет Платону, указывая нам путь к этим ур-онтологиям (ur-ontologies).

Эпикур, разумеется, отвергает платоновские «Формы». Его мир тел стоит особняком, укорененным не в мире идей, а в атомах. Тем не менее, чтобы закрепить атомы, оставив в стороне элейские мысли Мелисса и Демокрита, Эпикуру всё же нужна разумная предпосылка. Если говорить прямо, это будет звучать так: не может быть относительной прочности без какой-либо абсолютной прочности, поддерживающей ее; нет места для движения без абсолютной пустоты, в которой тела могли бы двигаться и обходить друг друга.

Эпикур связывает свой атомизм с чувствами, утверждая, что сопротивление вещей предвещает их абсолютную твердость, и рассуждая, что движение было бы невозможно без пустоты. Но оба вывода нуждаются в большей предпосылке, чтобы дополнить меньшую. Для атомов это мысль о том, что относительная твердость тел влечет за собой абсолютную твердость их (конечных) частей. *Mutatis mutandis* для пустоты⁶². Эпикур может даже расширить эту точку зрения, утверждая, что вещи не имели бы размера без абсолютной плотности атомов, иначе твердые тела будут состоять из элементов, не имеющих размера⁶³. Идея *nihilō* отражает его отвращение к платоновскому выведению тел из простых чисел и форм. Но во всех этих выводах основная посылка содержала априорные элементы. Что плавно приводит нас к доктрине «пролепсиса».

3.

Парадигмальным случаем «пролепсиса» является эпикурейское изложение нашего знания о богах⁶⁴, в частности, ключевой предпосылки о том, что они блаженны и бессмертны. Рист, вторя Бейли, рассматривает «пролепсис» как своего рода обобщение, основанное на воспоминаниях о прошлом восприятии. Это удерживает Эпикура в лоне эмпиризма, которое позже окажется так хорошо охраняемым Локком, Юмом и Миллем. Но такое прочтение опровергает аргумент Эпикура: мы не воспринимаем бессмертия или блаженства, которыми наслаждаются боги. Может быть, и верно, что никакое удовольствие не затмевает душевный покой⁶⁵, но мы не из чувственного опыта знаем, что это

⁶¹ *Государство* 10.597a.

⁶² Эпикур, *Письмо к Геродоту*, Д.Л. X 42.

⁶³ Полистрат, *О неразумном презрении* 23.26

⁶⁴ См. Цицерон, *О природе богов* 1.16.43; далее, ср. с позицией стоиков в 2.5 – 6.

⁶⁵ К.Д. З.

так. Эмпирически мы не сможем назвать лучшее из удовольствий, пока не попробуем их все. Чтобы поставить *атараксию* во главу угла, требуется концептуальный анализ удовольствия как насыщения, выходя в обобщениях далеко за пределы опыта.

Люди, считает Эпикур, могут видеть богов⁶⁶, но ведь такие видения во сне или наяву не подтверждаются. Чтобы признать богов богами, нужно иметь предварительное представление о том, что значит быть богом. Платон предлагает основу для такого представления, когда он определяет задачу богословия говорить о том, что достойно божественного⁶⁷. Самая первая из *Курiae Doxai* стремится ответить на вызов Платона, утверждая, что блаженное и бессмертное по необходимости будет безмятежным и невозмутимым. Эпикур здесь перекликается с языком Платона, когда тот заставляет Федра сказать, что любовь «не является ни причиной, ни жертвой какой-либо несправедливости»⁶⁸. Но Эпикур еще должен показать, что бессмертные существа действительно существуют. Для этого он считает необходимым утверждать, что если существуют такие миры, как наш, где преобладает разрушение, то должны быть и междумирия, где разрушаемое, наоборот, постоянно восстанавливается⁶⁹. Симметрия перекликается с поразительным утверждением Сократа о том, что природа не движется на одной ноге⁷⁰. Но здесь тезис гораздо конкретнее: Эпикур считает необходимым постулировать, что в совершенной изонии космоса тела богов постоянно ремонтируются. Это не наблюдаемый факт, как и утверждение, столь же важное для Эпикура, что блаженство богов означает, что их жизнь ничем не нарушена. Можно было бы, конечно, утверждать, что боги — это просто понятия: Бахус — вино, Церера — зерно. Но это только сближает Эпикура с Платоном. У Эпикура нет веских эмпирических оснований для утверждения, что боги — это просто понятия, не говоря уже о том, может ли он показать эпикурейцу, как примирить этот тезис с хорошо известным и довольно вопиющим антропоморфизмом школы.

*«Если бы нас не тревожили сомнения относительно небесных явлений и смерти, опасаясь, что это коснется нас, — пишет Эпикур, — или наша неспособность уловить пределы страданий и желаний, мы не нуждались бы в изучении природы»*⁷¹. Эпикур искренне эмпиричен по своему изначальному замыслу. Но он знает, что натурализм требует некоторого априорного обоснования, чтобы гарантировать необходимость и универсальность

⁶⁶ Эпикур, *Письмо к Менекею* 123; *О природе вещей* 5.1169–90.

⁶⁷ *Государство* 2.379.

⁶⁸ *Пир* 196b.

⁶⁹ Эпикур, *Письмо к Геродоту* Д.Л. 10.45, *Письмо к Пифоклу* Д.Л. 10.89; *О природе богов* 1.50.

⁷⁰ *Федон* 70–72

⁷¹ V.F. 14.

естественных причин — и, что особенно важно, чтобы уверить нас в том, что все люди смертны, и что им не грозит повторное рождение⁷².

Эпикурова критика народной религии основана на регулятивной концепции божества, разъяснённой Платоном⁷³, а именно на том, что следует верить в богов, что они блаженны и бессмертны, и утверждать о них только то, что поддерживает (phulattein) это мнение⁷⁴. Платон даже делает паузу в Книге X Законов, чтобы рассмотреть идею атеистов, которые признают существование богов, не занимающихся человеческими делами⁷⁵. Таким образом, массы (hoi polloi) должны ошибаться не только насчёт мифических битв и обид богов, но и в связанном с этим вопросе об их любимых играх среди человечества. Но такие истины недоступны наблюдению, и некоторые из них могут показаться, по крайней мере некоторым, противоречащими требованиям благочестия. Нормы благочестия явно ограничивают рассуждения Платона о божестве; и Эпикур, принимая во внимание те же ограничения, пишет: *«Нечестив не тот, кто отрицает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах»*⁷⁶. Для Эпикура нечестивым является понятие богов, чья совершенная жизнь нарушается любыми заботами, кроме их собственных.

Зная, что космологические гипотезы недостаточно определяются опытом, Эпикур призывает своих последователей не искать однозначности в явлениях, находящихся за пределами нашего чувственного диапазона, а довольствоваться вероятностью. Мы можем экстраполировать наш земной опыт, но следует принимать во внимание только те гипотезы, что совместимы с натурализмом. Для небесных явлений всегда есть альтернативные объяснения: *«Вещи над нами допускают более одного вида причин и более чем одно объяснение своей природы, согласующееся с нашими чувствами»*. Поскольку существует бесконечное количество реальных миров, любая естественная гипотеза вполне может быть где-то применима. Объяснения, считающиеся неестественными, исключаются априори. Ибо целью является душевный покой, а не знание как таковое⁷⁷. Эпикурейская этика движет здесь наукой.

Эпикуру не нужно было открывать для себя недостаточность чувств, чтобы установить универсальные истины. Он воспринял точку зрения Платона о том, что знание не может быть отождествлено с нашими впечатлениями, а зависит от нашего размышления о них⁷⁸. Он применяет этот принцип в своей тактике подавления иллюзий, вполне позволяя одному чувству проверять и дополнять

⁷² Главные мысли 11.

⁷³ *Государство* 889e–900b. Далее, ограничиваясь только *Государством*, платоновское богословие, возможно, имеет три регулирующих принципа: что боги добры (377e, 391c), что они неизменны (380d, 390c) и что они являются источниками истины (382a, 389b). Отрицать что-либо из этого — высшая нечестивость (391e).

⁷⁴ Эпикур, *Письмо к Менекею*, 123.

⁷⁵ А. Э. Тейлор в книге *«Платон: Человек и его труд»* называет «удобным анахронизмом» термин «эпикурейские атеисты» применительно к данному человеческому типу (490).

⁷⁶ Эпикур, *Письмо к Менекею*, 123.

⁷⁷ Эпикур, *Письмо к Пифоку* 85b–88a; ср. *Письмо к Геродоту* 38, 51.

⁷⁸ *Тезет* 184, 186d.

другое⁷⁹, и дистанцируется от киренаиков, возлагая на разум определение и модуляцию истинного удовольствия⁸⁰.

Как говорит цицероновский эпикуреец Веллей в книге «*De Natura Deorum*» - Эпикур считал, что боги запечатлели представления о многих вещах (включая самих себя) в человеческом сознании; их он назвал «пролепсисами» и считал, что исследование и дискуссия без них невозможны⁸¹. В этом ключе Эпикур связывает «пролепсис» с памятью, предлагая обрывки мыслей Платона об «анамнезисе». Но со строго эмпирической точки зрения память вполне может быть ограничена простым сопоставлением восприятий. Потребуется больше, чтобы сделать возможным проекции сквозь бесконечный космос и в безграничное будущее, как того требует эпикурейский натурализм — не в последнюю очередь, если это даст уверенность, необходимую для преодоления всех страхов смерти.

Платоновский «анамнезис» открыл бы дверь в мир за пределами становления. Средневековые платоники, такие как аль-Фараби, могут спускать идеи с небес на землю, давая им чувственные аналоги в воображении — и при этом, не отказываясь от бестелесных идей и бестелесных умов, которые их обдумывают. Но Эпикуру не нужно заходить так далеко. Его натурализм дает ему доступ к тому, что сегодня назвали бы биогенетическим структуралистским объяснением врожденных ступеней, что позволило бы ему сделать вывод, скажем, об абсолютной плотности атомов и абсолютной пустоте пространства, полагаясь на воспринимаемое относительное сопротивление материи и (просто конечную) скорость движущихся тел. Эволюционные размышления Эпикура позволяют ему структурировать воспоминания Платона. И он может придать таким соответствиям чувственное содержание: «пролепсисы» — это образы, ставшие универсальными после «заполнения» при помощи добавления таких понятий, как «все» и «абсолютное», не встречающихся в опыте. Филодем затыкает эпикурейскую щель, рассматривая «пролепсисы» как врожденные побуждения, в теории, согласно которой «*наша природа сильно желает открыть другим то, что она думает*». Эпикуреец, очевидно, может сказать, что наша природа склоняет нас к определенным мыслям, которые мы врожденно склонны рассматривать и принимать, а также разделять⁸².

Поскольку Эпикур полагается скорее на причины, чем на основания, чтобы сделать рассуждения надежными, его философия приветствует обращение к поведению животных при объяснении, или даже оправдании моральных и

⁷⁹ Ср. *Главные мысли* 24.

⁸⁰ *K.D.* 3, 5, 8, 19–21, 35; *V.F.* 7, 21, 51, 59, 71; Cicero, *De Finibus*, 1.39.

⁸¹ См. Цицерон, *О природе богов*, 1.43.

⁸² Филодем, *Об откровенной критике*, Отрывки 28:10–11, пер. по следующим авторам: Д. Констан, Д. Клей, К. Э. Глад, Дж. К. Том и Дж. Уэр (Atlanta: Scholars Press, 1998), 44–45.

эпистемологических выводов⁸³. Эпикур считает, что человеческая природа встроена в природу в целом, из которой она и возникла. Немаловажны и такие априорные статьи эпикурейской веры, как убеждение в том, что природа обеспечивает нас в соответствии с нашими потребностями⁸⁴, или что острая боль кратка, а постоянная вполне выносима⁸⁵, и что правонарушители никогда не могут обрести душевный покой⁸⁶. Все это имеет эмпирическое содержание. Однако ничего из этого не будет иметь смысла без «пролепсиса», суррогата врожденных идей Платона, связывающего чувственные особенности с универсальными истинами.

4.

Самый простой урок, который Эпикур извлек из Платона, — это средства, которые он использует, чтобы заставить замолчать киренаиков⁸⁷. Гедонизм теперь становится серьезной философией, дистанцируясь от простого потакания своим слабостям. Самый бескомпромиссный аргумент Платона против гедонизма заключается в том, что без разумного ограничения, полная удовольствий жизнь неотличима от жизни моллюска⁸⁸, и Эпикур знает, что погоня за удовольствиями будет иметь смысл для философски пронизательного человека только в том случае, когда разум держит поводья. Именно у Платона, с точки зрения Шори, Эпикур узнаёт о важности искусства т.н. «гедонстического измерения»⁸⁹. Таким образом, он назначает разум (служащий удовольствию) гедонистическим арбитром и судьей результатов действий, стоящих за горизонтом ощущений.

В «Государстве» (IV) Платон ищет интегрированное общество и моделирует на этой социальной и экономической гармонию, также и интеграцию личности. Поэтому он критикует социальное неравенство, как источник классовой борьбы. Но в более узком смысле, в применении к личной экономике индивидуума, провозглашаемые принципы сводятся к вариациям на тему «ничего лишнего». Этот принцип лежит в основе фирменного эпикурейского тезиса о том, что нельзя накапливать удовольствия и улучшать свое гедонистическое состояние, стремясь к еще более интенсивным ощущениям.

По Платону, жизнь для удовлетворения своих appetitов только увеличивает их. Те, кто служат на побегушках у желаний, пытаются носить воду в решете⁹⁰. Лукреций вторит этому образу, когда рисует насытленную душу, жаждущую все

⁸³ *О пределах* 1.42; *О природе вещей* 1,14–20; ср. Главные мысли 9. Это, кроме того, причина, по которой Филодем укореняет обоснованность эпикурейской логики в психологической категории непостижимости в «*О методах вывода*», 11.31.

⁸⁴ *Главные мысли* 15.29.

⁸⁵ *Главные мысли* 4, ср. 28.

⁸⁶ *V.F.* 7; cf. *K.D.* 5, 10, 17.

⁸⁷ Отношение Платона и Эпикура к удовольствию см. в V. Brochard, *La Théorie du Plaisir d'après Épicure* (Paris, 1912), 252 ff.

⁸⁸ *Philebus*, 21d.

⁸⁹ Шори «*Платон, Лукреций и Эпикур*», 202.

⁹⁰ Платон, *Горгий* 493a-d; см. также *Государство* 363d, 585d, *Федон* 82e.

новых и новых удовольствий, omnia pertusum congesta quadri in vas commoda perfuuxere atque ingrata ineriere⁹¹.

Вторя другому топосу платоновской критики «гедоне», Лукреций находит расширение спроса не просто количественным, но навязчивым:

Ибо Черная кажется им [одурманенным любовью] «медуницей», грязнуха – «простушкой»,
Коль сероглаза она, то – «Паллада сама», а худая – «Козочка». Карлица то – «грациозная крошечка», «искра»;
Дылду они назовут «величавой», «достоинства полной»;
«Мило щебечет» заика для них, а немая – «стыдлива»;
Та, что несносно трещит беспрестанно, – «огонь настоящий»;
«Неги изящной полна» тщедушная им и больная;
Самая «сладость» для них, что кашляет в смертной чахотке;
Туша грудастая им – «Церера, кормящая Вакха»;
Если курноса – «Силена», губаста – «лобзания сладость»⁹².

Платон высмеивал выставление под видом признаков красоты недостатков, которые более хладнокровный мог бы увидеть в чужом объекте любви: *«Вы хвалите курносого как милого, крючконосого вы называете царственным, посредственность – хорошо сложенным, смуглые для вас выглядят мужественно, а бледные – как дети богов. Что же касается медового мальчика, неужели вы думаете, что этот термин является чем-то иным, кроме эфемизма любовника с лёгкой желтушностью, если только она сопровождалась цветением юности»*⁹³. Лукреций, как и Платон, играет на несоответствии привлекательности и противоположных крайностях восхваляемых черт. Неразборчивость – это симптом того, что вождление берет верх, как в поэзии, так и в жизни. Ария Лепорелло «Madamina, il catalogo è questo» в «Дон Жуане» сохраняет контрастные крайности, драматическую иронию, разоблачающую своеволие, которое Платон и эпикурейцы считают признаком иррациональной похотливости.

Более практичный и более скромный гедонизм Эпикура основывается на нескольких базовых истинах об удовольствии: (1) удовольствия не увеличиваются вместе с интенсивностью ощущений, (2) удовольствия не могут быть накоплены или накоплены, «нагромождены» (congesta, выражаясь

⁹¹ О природе вещей 3.936–37. Упрек природы неосвобожденным душам, поработенным страхом смерти, перекликается с Платоном, Горгий 493bc Государство 2.363d, 3.386. Упрек возвращается к платоновскому образу дырявого сосуда, поскольку Лукреций разделяет мнение Платона о том, что удовольствия не могут длиться долго, хотя его лекарством, как проповедует природа, является удовлетворение, а не поиск благ сверх тех, которые может себе позволить удовольствие. Об этом мотиве см. Айван Линдфорт, Душа и сито в Платоновом Горгии (Лондон: издательство Кембриджского университета, 1944).

⁹² Эти выдержки из О природе вещей 4.1149–70 взяты из перевода Рольфа Хамфриса The Way Things Are (Bloomington: Indiana University Press, 1968), 152.

⁹³ Государство 474de. Объектом страстного увлечения платоновской сатиры является егоменос, но Лукреций допустил это в IV 1053 г., на сто строк раньше своего сатирического эпизода.

словами Лукреция, когда он разубеждает потенциального жалобщика, опасаясь, что все жизненные удовольствия утекли через дыры в его дырявом сосуде), (3) приятные ощущения — это насыщение, ощущение, являющееся результатом процессов облегчения боли или нехватки⁹⁴, (4) оптимум удовольствия — это не пиковое переживание, не говоря уже о безграничном чувственном удовольствии, а «атараксия», душевный покой.

Порфирий сообщает об эпикурейском взгляде на то, что многие стремятся к богатству, чтобы избавиться от своих проблем, но лишь обменивают старые печали на новые, более серьезные⁹⁵. Отличая приятные ощущения (кинетические, активные удовольствия) от катастемических (пассивных) удовольствий, Эпикур может объяснить приятные ощущения физиологически, даже отдавая предпочтение спокойной жизни, которую упускают из виду сибариты и их апологеты. Кинетические удовольствия он называет «простой щекоткой (γάρυαλιςμός) плоти»⁹⁶. Используя эти основные идеи, Эпикур может развить свой собственный благоразумный гедонизм⁹⁷, сосредоточенный на представлениях о простой самодостаточности (autarkeia), и основанный на вере в то, что естественные желания легко удовлетворить. Экстравагантность — это слабость, которой должен избегать честный гедонист. Лучше довольствоваться ячменными лепешками и водой, чем бороться за большее, чем требует природа⁹⁸.

Для Платона, как мы предположили, искусство измерения привело к признанию того, что, поскольку удовольствия (и другие цели) различаются по своему характеру, нам нужен некий высший авторитет, чтобы судить о несоизмеримых благах: чувственный аппетит не устанавливает своих собственных границ и непригоден для решения вопросов, связанных, скажем, с честью, или благочестием, или со стремлением к пониманию. Только разум может сделать это, зная и себя, и объекты искомые желаниями, отличными от его собственных. Разум может сравнивать цели не друг с другом напрямую (поскольку у них нет общего знаменателя), а с пробным камнем самого Добра, с которым разум должен сверяться, чтобы преуспеть в своей политической задаче вынесения решения в душе, или в государстве. Платоновское искусство измерения отслеживает движущуюся цель, где разум — не просто арбитр благоразумия, а судья для не имеющих общей темы ценностей, кроме отличительных склонений высшего Блага. Здесь наше странствие, наконец, достигает Эпикура. Отсюда его отрицание того, что удовольствия в конечном

⁹⁴ Эпикур, *Письмо к Менекею* 129; ср. *О природе вещей* 4.865–76; ср. Федон 60ab; Федр 258e. На Симпозиуме 186d Эриксиммах определяет медицину как «просто науку о влиянии Любви на насыщение и истощение тела».

⁹⁵ Порфирий, *К Марцелле*, 28. Филодем вторит мысли о том, что богатство увеличивает подверженность вреду, «Об откровенной критике», фрагмент 30, столбец XIVa.

⁹⁶ Epicurus ap. Athenagoras Opera ed. J. K. T. von Otto (Jena: Mauke, 1857; reprinted Wiesbaden: Sandig, 1969) 12.546e. Спиноза сохраняет это понятие, когда говорит о titillatio. *Этика* 2.P11.

⁹⁷ См. *Главные мысли* 3, 18–21, 26.

⁹⁸ Эпикур, *Письмо к Менекею*, Д.Л. 10.131.

счете различны по своему характеру⁹⁹, его настойчивое утверждение, что все они являются физическими, и его связывание этого взгляда со своим тезисом о том, что душевный покой является вершиной счастья – даже Зевс не знает ничего выше¹⁰⁰. Ведь «атараксия», говоря простыми словами, это в конечном счёте не что иное, как физическая невозмутимость.

Вместо платоновского трансцендентного эталона Эпикур излагает свой собственный, практический эталон естественных потребностей¹⁰¹, призывая память компенсировать отказ от иллюзорной цели нагромождения удовольствий¹⁰². Благоразумие (*phronesis*) поэтому является нашим лучшим путеводителем в жизни, лучшим даже чем сама философия¹⁰³. Благоразумие здесь, конечно, не «*фронезис*» Аристотеля. Оно гораздо более приземленно, основано на признании своих естественных потребностей и на здоровом пренебрежении ко всякой роскоши и сибаритским ощущениям. Но снова обратите внимание на форму аргумента. Ибо именно у Платона Эпикур учится спорить с киренаиками. Именно от Платона он узнает, что простое служение желанию неизбежно ведет к разочарованию – и что аппетиты неспособны судить себя – что разум (не удовольствие) должен анализировать анатомию и взвешивать ценность удовольствий, долгосрочных и краткосрочных. Эпикур даже адаптирует платоновский стандарт, которому должен подчиняться разум – конечно, это не само Добро, а его эллинистический суррогат, законы природы.

Разум у Эпикура может обращаться к природе, потому что мы настроены на мир, в котором живем и из которого рождены. Итак, наши естественные желания отражают наши действительные потребности. Натурализм раскрывается здесь так обильно, что едва не закрывает корни, к которым Платон привил *potos* и *physis*, преодолев дихотомию софистов, чтобы утвердить всеобщее господство естественного закона: «Разум взял верх над необходимостью, – писал Платон, – убедив ее направлять большую часть вещей стремиться к лучшему»¹⁰⁴. Та же вера в природу, которая уверяет Эпикура в том, что чувства не обманут нас незаметно, дает ему уверенность в том, что до тех пор, пока разум может убеждать чувства оставаться в соответствии с их естественными функциями, наши аппетиты не будут привязывать нас к излишествам¹⁰⁵. Это та самая вера, которая вселяет в Эпикура уверенность в том, что природа не будет причинять невыносимых страданий¹⁰⁶, что никакое

⁹⁹ Главные мысли 9, О природе богов 1.113.

¹⁰⁰ V.F. 33.

¹⁰¹ Главные мысли 10, 15, 25, 29–30; V.F. 25, 59, 68.

¹⁰² V.F. 55; cf. 19; Д.Л. 10.22.

¹⁰³ Эпикур, Письмо к Менекею 132.

¹⁰⁴ Тимей 48; и Ф.М. Корнфорд, Космология Платона (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1937), 161–77.

¹⁰⁵ V.F. 21; ср. 69; ср. Государство 8.558d. Эпикурейское/платоновское этическое применение метафоры зависимости как крючка см. у философа/врача десятого века ар-Рази (Разеса), см. Гудман, «Насколько эпикурейцем был Рази?» *Studia Graeco-Arabica* 5 (2015), 247–80, и Еврейская и исламская философия: взаимный культурный обмен в классическую эпоху (Edinburgh and New Brunswick, NJ, 1999), глава 5, «Рази и Эпикур», 35–67.

¹⁰⁶ Главные мысли 4; V.F. 4.

удовольствие не является злом по своей сути¹⁰⁷, что наши потребности, когда они подчиняются требованиям природы, легко удовлетворяются¹⁰⁸ и (чтобы не упустить сократовских корней этого оптимизма), что «никто сознательно не выбирает зло»¹⁰⁹.

5.

Менее очевидными, чем сведение «искусства измерения» к его гедонистической основе, но заметными в том, что Эпикур почерпнул из Платона, являются плоды его аргумента о том, что боги неподкупны¹¹⁰. Эпикур не делает более широкого вывода Платона о том, что достойное описание эпикурейского божества требует, чтобы мы отвергли само понятие каких-либо различий между богами¹¹¹. Эпикурейский антропоморфизм, как и эпикурейский реализм, коренится в отчетливо эмпирическом утверждении: боги должны реально существовать, поскольку есть те, кто их видел. Цицерон прекрасно изображает эпикурейца Веллея, говорящего не только о том, что боги видимы и похожи на людей, но и о том, что «чем больше они похожи, тем лучше»¹¹².

Эпикур не согласен с Платоном¹¹³ в том, что боги безразличны к удовольствиям и невосприимчивы к страданиям. Он находит богов достаточно возвышенными для того, чтобы их удовольствия не являлись ни чрезмерными, ни безумными: естественные удовольствия вполне достойны богов. Но, изгоняя богов в междумирье, как Лукреций называет их обители, Эпикур создает свою собственную версию трансцендентности. Его вывод о том, что блаженные и бессмертные существа будут безмятежны и не станут заботиться о земных делах, противоречащий Платону¹¹⁴, является частным случаем бесстрастности, к которой как раз призывал Платон¹¹⁵. Эпикурейцы, конечно же, сосредоточены на атараксии. Здесь нет места платоновским мыслям о божественном управлении посредством форм. Но если мир и душевный покой являются идеалом, то боги Эпикура живут совершенной жизнью безмятежности.

Этот идеал наглядно демонстрируется, когда Лукреций начинает свою поэму — ее космический размах и тема, достойная эпической формы, — приветствуя Венеру как покровительницу Рима и «рода Энеева мать», взывая к ней как к покровительнице мира. Радости, которые Венера олицетворяет для Лукреция, являются порождающими, охватывая творчество поэта и все остальное, что порождает в природе и искусстве, — дары мира. Лукреций сигнализирует о

¹⁰⁷ Главные мысли 8.

¹⁰⁸ Главные мысли 15, 28.

¹⁰⁹ V.F. 16.

¹¹⁰ Законы 10.905.

¹¹¹ См. Евтифрон 7dе; Государство 379–81; Гудман «Этика и Бог», *Философские исследования* 34 (2011), 135–50.

¹¹² О природе богов 1.49; ср. 18.46; 31.87, 34.96; Аэций 1.34.

¹¹³ *Philebus* 33b.

¹¹⁴ Законы 10.885b, 888c, 948c.

¹¹⁵ Государство 2.381.

союзе свободы с творчеством природы, столь важном для его эпикурейских взглядов, играя на созвучии *voluptas* с *voluntas*. Но он называет ключ ко всему, что считает созидательным, — от человеческой свободы до слияния атомов, которое стало возможным благодаря спонтанности *clinamen*, — когда он повторяет мысль, которую Платон заимствовал у Софокла. Даже когда он посвящает свою работу Меммию, Лукреций призывает Венеру наслать на Марса глубокий сон. Это позволит поэту продолжить работу, прославляя, но и олицетворяя творческую силу природы. Ни один последовательный эпикуреец не стал бы просить милости у божества. Но Лукрецию не нужно идти на компромисс с эпикурейскими принципами или римским патриотизмом, когда он стремится (как это делает по-своему Вергилий) обратить взоры римлян к миру и искусству¹¹⁶.

Словно бросая вызов популярному образу своей философии, Эпикур выделялся среди древних философов не только своим антропоморфизмом, но и более чем конфуцианским, или Цицероновским, принятием традиционных ритуальных практик: «соблюдение обычных обрядов, — отмечал он, — не является доказательством благочестия». Но такие обряды «в подходящих случаях» не следует презирать, когда их практикуют наблюдатели, и философы не должны их избегать. Благочестие заключается не в том, чтобы говорить, насколько человек чтит и боится богов, или в демонстрации своего стремления тратить деньги на жертвоприношения и подношения. Не служи богам в надежде завоевать их благосклонность, призывает Эпикур¹¹⁷. Ясность ума, говорит он, — это божественный дар, и его следует ценить как таковой. Но признание таких даров — совсем не то же, что выпрашивание милости у богов за их служение. Как выразился Цицероновский Веллей, «если нашей целью было поклоняться богам с благочестием, мы должны быть свободны от суеверий»¹¹⁸.

Эпикурейские рассуждения Лукреция здесь перекликаются с платоновским изображением Сократа, который спускает Евтифрона с небес на землю, позволяя ему называть благочестие — своего рода торговлей в пользу божественного благоволения¹¹⁹. Платон высмеивает представление о религии как о взаимном почёсывании спины в «Государстве», когда Кефал шаркает, чтобы принести жертвы, движимый, как он признается с искренностью стариков, скорее осторожностью, чем пламенным благочестием: «Позволь мне сказать, Сократ, что когда человек думает, что он близок к смерти, в его душу входят страхи и

¹¹⁶ Платон включает отголоски мыслей Софокла об Афродите, захватившей и покорившей Ареса (*Фиест*, фрагмент 235) в *Пуре* 196d. Что касается баланса, который Вергилий ищет между римской доблестью и путями мира, см. обращение Анхиза к Энею: *Tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes), pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos* — Римлянин, всегда помни искусство, которое будет твоим: управлять народами и устанавливать пути мира, щадя побежденных, но сражаясь с гордыми (*Энеида* VI 851–53).

¹¹⁷ Эпикур, *Оксиринхский папирус*, в А. Фестугьере, *Эпикур и его боги*, пер. К. Чилтон (New York: Russell and Russell, 1969; первое французское издание, 1946) 64–65, из Г. Дильса, изд. *Ein Epicureisches Fragment über Gotterverehrung* (Берлин, 1916) 902–04. Лукреций вторит этой мысли: «Нет благочестия видеть с покрытой головой снова и снова склоняющимся перед камнем и посещающим каждый жертвенник...» (*О природе вещей* 5.1164).

¹¹⁸ *О природе богов* 1.45.

¹¹⁹ Платон, *Евтифрон* 14.

заботы, которых у него никогда не было прежде. Рассказни о подземном царстве и о наказании за деяния, совершенные здесь, были когда-то для него смешными, но теперь его мучает мысль, что они могут быть правдой»¹²⁰. Платон безошибочно уловил те сомнения, против которых Эпикур выдвинул свою космологию.

Вместо продажного благочестия Эпикур предлагает богам в качестве идеала их счастье, «бесконечно более величественное», чем наше. Приносить жертвы, пишет он, безусловно приемлемо для эпикурейца (клянусь Зевсом!). Мудрец и к обетам относится соответственно¹²¹. Совершенные в должном духе, такие акты поклонения способствуют уверенности, а не суеверным страхам, и порождают удовольствие, а не тревогу. Бояться богов, утверждает Эпикур, значит принижать их; надежды умиловить их также принижают божественное, как если бы боги обращали нечестивые поступки в справедливые, как если бы люди, тяжущиеся в суде, могли бы надеяться на смягчение наказания в соответствии с подачками, которые они предлагают — по сути взятками, которым Платон, как и Библия,¹²² отказывает в звании божественных.

Армстронг находит любопытное сходство между странными сотоварищами, Эпикуром и Плотинном, в их взглядах на «бесполезность молитв»¹²³. Боги, как мы знаем, не берут взятки. Во многих мирах Эпикура правят причинность и случай; у его богов есть собственная жизнь в междумирье. Таким образом, Эпикур может представить себе Асклепия, говорящего ему: «Ты научил богов атараксии»¹²⁴. У небесных богов Плотина действительно есть функции, которые они должны выполнять, но «думается, что они выполняют их автоматически, почти механически, не задумываясь и не нарушая обыденный ход своей жизни... Для Плотина видимый космос есть... результат бессознательной рефлексии странного, похожего на сон созерцания, являющегося деятельностью природы»¹²⁵. Эти боги тоже не стоические божества, активно погруженные в мир, который мы знаем. Они не «откладывают свои жизни», чтобы вмешиваться в человеческие дела, не говоря уже о том, чтобы отдать свою жизнь ради спасения человечества или возделывания полей.

Мы знаем, что Эпикур был более религиозен, чем Плотин. Плотин сказал, что если боги желают общаться с ним, то «пусть приходят ко мне сами!»¹²⁶. Плотин проясняет своими прото-каббалистическими размышлениями о космической

¹²⁰ Государство 330de.

¹²¹ См. Эпикур, Письмо к Пифоклу, 120, и Филодем, О благочестии, 126.

¹²² Дейтерономия 10:17.

¹²³ А. Х. Армстронг, «Боги у Платона, Плотина, Эпикура», *Classical Quarterly* 32 (1938), 193, цитируется *Эннеады* 3.2.8. Со своей стороны, Плотин направляет свои стрелы на моральных и духовных слабаков, не стремящихся к божественному. Таким образом, он утверждает, что ответное пренебрежение заслужено. Но подразумевается, что молитва вдохновляет: она не трогает бесстрастных богов, а скорее стремится достичь их.

¹²⁴ *Epicurus apud Philodemus, Peri Kakion*, изд. К. Дженсен, Книга X и дженсеновская *Ein neuer Brief Epikurs* (Berlin:Weidmann, 1933). See Armstrong, 195.

¹²⁵ Армстронг, 193, цит. *Эннеады* 3.8.3–4.

¹²⁶ Порфирий, *Жизнь Плотина*, часть 10.

роли молитвы в «Эннеадах» (IV). Интеллектуалистская духовность каждого из них похвалила бы многих платоников; но другие, менее интеллектуальные в своей духовности, с готовностью находят это тревожным¹²⁷. И Рази, и Маймонид работают над тем, чтобы смягчить элитистские оттенки этой идеи более высокой духовности — Рази утверждает (в эпикурейском духе), что любой, кто применяет себя, может мыслить философски, и добавляя, что даже малейшее самостоятельное мышление может освободить душу от уз этой жизни; Маймонид делает это, замечая, что хорошо регулируемая нравственная жизнь может действительно, хотя и неявно, соприкоснуться с идеями, с помощью которых разум может осознать свою близость к Богу и обрести бессмертие. Но бессмертие, конечно, не является целью Эпикура.

С точки зрения Эпикура, страх перед богами чрезвычайно вреден. Преодоление такого страха является частью эпикурейского четверолекарствия¹²⁸. В крайнем выражении, когда Лукреций рисует страх перед богами, он достигает кульминации в осязаемом нечестии отца, окрашивающего алтарь кровью своей дрожащей дочери, предлагая её не на выданье, а в качестве жертвы для разгневанной богини: «Таковы ужасы, которые может вызвать религия»¹²⁹. Это отдаёт тоном совсем не платонизма, а эпикурейского религиозного радикализма. Платон предпочитает косвенность, заключая в скобки свое неприятие греческих священных знаний, помещая крайнюю версию их в уста сумасшедшего пророка Евтифрона¹³⁰ или маскируя под критику «поэтов» в «Государстве»¹³¹. Адеймант во второй книге «Государства» как народную мудрость излагает точку зрения, что боги легко умиляются чарами и жертвоприношениями, подобными тем, которые предписаны в «бушелях» якобы богодухновенных книг Мусея и Орфея, детей Муз и Луны. Такая литература, направляющая отдельных индивидов и даже целые государства, приводит людей к мысли, что грехи могут быть искуплены, а обиды аннулированы жертвами и ритуалами¹³².

Выступая в роли адвоката дьявола, Адеймант с насмешкой утверждает, что если поэты правы, то лучше быть нечестивцем и откупиться от божественного возмездия своими достижениями¹³³. Это дает Сократу возможность обвинить поэтов во лжи о богах, и лишит будущих «стражей» возможности слушать рассказы о спорах между богами¹³⁴. Сами боги ближе к заключительной части «Государства» подаются Платоном видящими несправедливость и осуждающими её вне зависимости от жертвоприношений, которые может

¹²⁷ Армстронг, 194–95.

¹²⁸ Филодем, *Против софистов* 4.9–14.

¹²⁹ *О природе вещей* 1.80–100.

¹³⁰ Евтифрон бв.

¹³¹ 398а.

¹³² 364b–365а.

¹³³ *Государство* 366.

¹³⁴ *Государство* 377–78.

предусматривать религия¹³⁵. Эпикур вторит тому, что Платон вкладывает в уста Адейманта, устанавливая цель, к которой он тоже стремится, и отвергая как угрозы чудовищных страданий в загробной жизни, так и обещания умиловивления, которые Адеймант констатирует как народную мудрость, но не исключая более приятной стороны традиционного греческого благочестия, его праздничных игр и состязаний.

6.

Теперь перейдем к политическим вопросам, которые мы обещали рассмотреть. Эпикур и его последователи предпочитали самоустранение от общественной жизни¹³⁶ усилиям по восстановлению общественных институтов. Эпикурейцы не считали ни в своей власти, ни в своих интересах, ни даже общественным интересом пытаться исправить гражданскую жизнь. Делая такой вывод и довольствуясь жизнью среди своих друзей, а не стремясь к политической деятельности, мы подозреваем, что они находились под влиянием как собственного опыта, так и тех неприятностей, которые Платон перенес в Сиракузах. Эпикурейцы настаивают на том, что усилия по улучшению других, или самой их участи, являются ошибочными и контрпродуктивными¹³⁷. То, что лучшие и второстепенные города Платона (каллиополис в «Государстве» и Магнезия в «Законах») требуют политической перезагрузки с нуля, косвенно поддерживает эпикурейскую точку зрения, подразумевающую, что для мудреца фиксация политики *in situ* — задача, которую лучше отложить в сторону, чем обременяться подобными заботами. Отход Сократа от политики, описанный в «Апологии», — это излюбленная модель Эпикура: *«Человек, борющийся за справедливость, должен вести личную, а не общественную жизнь, если он хочет прожить хотя бы короткое время»*¹³⁸.

Сам Платон никогда не отказывался от своей радикальной мечты, но сама его жизнь была иллюстрацией рисков и издержек, связанных с усилиями по её осуществлению¹³⁹. Эпикур хорошо усвоил этот урок. Собственный опыт новой эллинистической эпохи позволяет ему делать более скромные, практические выводы, рекомендуя выход из политической игры. *«Те, кто может достичь полной независимости от своих соседей, наслаждаются самой приятной совместной жизнью»*¹⁴⁰. *«Самый чистый источник безопасности от людей... это иммунитет, получаемый от жизни в спокойствии и отдалении от толпы»*¹⁴¹. Гораздо лучше насмехаться над мировыми бедствиями, чем искать

¹³⁵ 613b. И помните, что каждый грешник должен страдать десятикратно (*dekakis*) по отношению к той боли, которую он причинил (Rep. 615b).

¹³⁶ V.F. 58.

¹³⁷ Ср. *О природе богов* 1.121–22.

¹³⁸ *Апология* 32a.

¹³⁹ См. *«Жизнь Диона»* Плутарха для ознакомления с проблемами Платона из-за его ревизионистских политических амбиций (4.3–7; 11.1–17.5 и 19.1–8).

¹⁴⁰ *Главные мысли* 40.

¹⁴¹ *Главные мысли* 14.

способы положить им конец¹⁴². Позиция эпикурейца здесь подобна позиции Одиссея в конце платоновского мифа об Эре. Усвоив урок жизни *polypragmasune*, Одиссей находит, что предпочтительнее «жизнь частного лица, занимающегося своим делом»¹⁴³.

В эпикурейском принципе невмешательства присутствует общественное послание, но оно является косвенным выводом из расчётливого персонализма эпикурейской этики. Стоики с их высокой оценкой заботы и беспокойства, подобно христианам с их идеализированным добрым самаритянином, и подобно евреям с их этическим идеалом *hesed*, активной практикой любви к ближнему, все они с готовностью сочли бы эпикурейский идеал уединения эгоистичным и безответственным. Но для эпикурейцев подобные ценности представляют собой мироощущение или даже миссионерский импульс. Они с готовностью заявляют, что на самом деле можно оказаться лучшим в содействии социальному миру, или даже в наибольшей степени помочь другим, просто оставив их в покое. Такие заявления могут быть корыстными или самообманчивыми. Но эпикурейцы, с их чувствительностью к различным маскам страха смерти, обладают некоторой чувствительностью к самообману. Лукреций улавливает связь между идеалами государственной службы и неприглядной стороной политики, когда использует свой поэтический дар, чтобы проникнуть в мотивы тех, кто занимается общественными делами, и олицетворяет их в худшем виде:

Можешь оттуда взирать на людей ты и видеть повсюду;
Как они бродят и путь, заблуждаясь, жизненный ищут;
Как в дарованьях они состязаются, спорят о роде,
Ночи и дни напролёт добиваясь трудом неустанным
Мощи великой достигь и владыками сделаться мира.
О вы, ничтожные мысли людей! О чувства слепые!
В скольких опасностях жизнь, в каких протекает потёмках
Этого века ничтожнейший срок! Неужели не видно,
Что об одном лишь природа вопит и что требует только,
Чтобы не ведало тело страданий, а мысль наслаждалась
Чувством приятным вдали от сознанья заботы и страха?
Мы, таким образом, видим, что нужно телесной природе
Только немного: то, что страдания все удаляет.
Пусть наслаждения ей предоставит и многие можно,
Но и приятней порой и не против воли природы,
Если в хоробах у нас не бывает златых изваяний
Отроков, правой рукой держащих зажжённые лампы,

¹⁴² *О природе вещей* 2.1–61. Далее Филодем сообщает мнение Эпикура о том, что риторика полезна, но в лучшем случае для беседы с другом или убеждения знакомого. Он не считает это подходящим инструментом для ведения дела, возмещения ущерба или обращения к населению. *О риторике*, пер. Клайв Чадлер. (New York: Routledge, 2006), Книга 2, Колонка xxiv.

¹⁴³ *Государство* 10.620с.

Чтобы ночные пиры озарять в изобилии светом;
И серебром не сверкают дома, и золотом не блещут,
И не гудят под резным потолком золоченым кифары;
Люди же вместо того, распростершись на мягкой лужайке
На берегу ручейка, под ветвями высоких деревьев,
Скромными средствами телу дают усладительный отдых,
Если к тому ж улыбается им и погода, и время
Года усыплет цветами повсюду зелёные травы.
Не покидает и жар лихорадочный тела скорее,
Коль на узорных коврах и на ярком пурпуровом ложе
Мечешься ты, а не должен лежать на грубой подстилке.
И потому, так как нет от сокровищ для нашего тела
Проку нисколько, равно как от знатности или от власти,
То остаётся считать и душе это всё бесполезным.

Разве, когда ты порой глядишь на свои легионы,
Что по равнине снуют, представляя примерную битву,
Вместе с большим подкреплением в запасе и конницей сильной,
С равным оружием в руках, с одинаковой силою духа,
Иль когда видишь ты флот снующим повсюду на море,
Что ж, убегают тогда, устрашённые зрелищем этим,
В ужасе все суеверья твои? Разве страх перед смертью
Сердце покинет твоё, оставив его беззаботным?
Если ж мы видим, что это смешно и глумленья достойно,
В самом же деле боязнь и заботы, преследуя смертных,
Не устрашают звоном доспехов и грозным оружием,
Но пребывают всегда средь царей и властителей смело,
И не робеют они ни пред золота блеском нисколько,
Ни перед пышностью яркой роскошных пурпуровых тканей,
То усомнишься ли ты, что сила здесь в разуме только,
Если к тому же вся жизнь пробивается наша в потёмках?¹⁴⁴

Эпикурейцы — истинные предтечи насмешливой терпимости и добродушного пренебрежения, которые мы наблюдаем у позднейших философов. *Sans souci* — калька с атараксии; и когда Вольтер заключает своего «Кандида» словами: *il faut que nous cultivions nos propres jardins*, то это сад Эпикура простирается за окном, с трудом завоёванным его героем, путем открытия простой мудрости. Эпикурейцы утверждают, что все попытки улучшить других, как и опрометчивая погоня за известностью или славой¹⁴⁵, являются замаскированными симптомами страха смерти. Религия может требовать

¹⁴⁴ О природе вещей 3.59–86, пер. Гудман.

¹⁴⁵ См. например: V.F. 45, 64.

альтруизма во имя благочестия. Но религия, с эпикурейской точки зрения, сама по себе нечестива¹⁴⁶, изображая самих богов капризными и искажая нравы, ставя их на службу какой-то трансцендентной — и, следовательно, потусторонней цели, противоречащей реальным законам жизни природы. Ибо религия, с эпикурейской точки зрения, есть организованный страх смерти. «Дружба», напротив, «танцует по миру, зовя нас к пробуждению к счастью»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Эпикур *Письмо к Менекею*. 123.

¹⁴⁷ V.F. 52.