

ЭПИКУРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

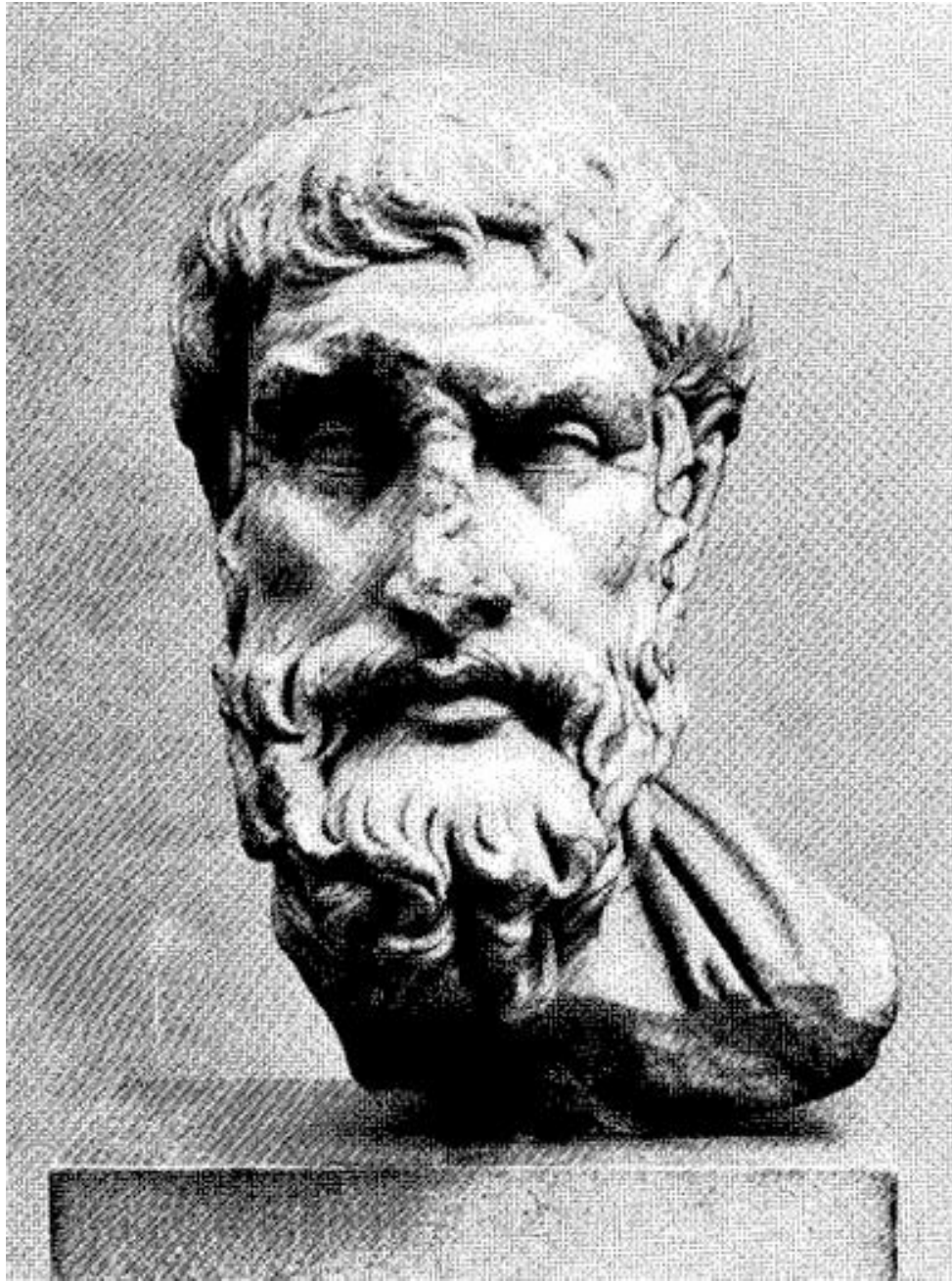
Г О В А Р Д Д Ж О Н С



Эпикурейская традиция

Эпикуреизм имел долгую и сложную историю. Зародившись в Греции в IV веке до н.э. в ответ на особые потребности новой эпохи, он моментально и широко распространился по всему Средиземноморью, а в римские времена конкурировал на равных со стоицизмом за лояльность граждан империи. Ранняя Церковь выделяла его как опасного врага веры, и философия Сада стала объектом ожесточенной кампании осуждения и искажения; именно одиозный Эпикур — защитник земных наслаждений — поддерживал репутацию этой школы на протяжении всего Средневековья. Одновременно с возрождением интереса к античному миру, эпикурейство, более верное своим классическим источникам, возникло вновь, добавив важное измерение к философским дебатам эпохи Возрождения, и в XVI и XVII веках эпикурейская теория внесла значительный вклад в развитие новой науки.

«Эпикурейская традиция» — это первое систематическое и всестороннее исследование выживания эпикурейских идей от античности до Нового времени. Она служит полезным справочным материалом для более детальных исследований «эпикурейских» мотивов в литературе и искусстве и заинтересует студентов и специалистов в области классической филологии, философии, религии и истории науки.



Мраморный бюст Эпикура

Эпикурейская традиция

Говард Джонс

Перевод группы Echa faud

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

- | | |
|----------------------------------|-----|
| 1. ЧЕЛОВЕК ДЛЯ ОПРЕДЕЛЕННОЙ ПОРЫ | 1 |
| 2. ШКОЛА В САДУ | 24 |
| 3. ВТОРЖЕНИЕ В ИТАЛИЮ | 70 |
| 4. ХРИСТИАНСКАЯ РЕАКЦИЯ | 106 |
| 5. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИНТЕРЛЮДИЯ | 134 |
| 6. ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ | 163 |
| 7. ФРАНЦУЗСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ | 194 |
| 8. ЭПИКУР БРИТАНСКИЙ | 217 |

Библиография	250
--------------	-----

ПРЕДИСЛОВИЕ

Nachleben (Жизнь после смерти) — это самое последнее, чего ожидал Эпикур. То, что она оказалась столь мало спокойной, лишь удваивает иронию.

Постоянно повторяющееся обвинение против Эпикура состояло в том, что он отказывался признавать свой научный долг перед другими. Позвольте мне признать мой собственный долг сейчас, заявив, что без многих работ, указанных в примечаниях и библиографии, этой книги не существовало бы. Даже при этом история далеко не полна. Я сосредоточился преимущественно на воздействии эпикурейской философии на развитие интеллектуальных и научных идей. Другие аспекты традиции — эпикурейское влияние на литературу и искусство, а также на развитие социальной и политической теории — еще предстоит изучить. Я буду удовлетворен, если настоящая книга послужит полезной отправной точкой.

Мне приятно выразить свою благодарность ряду советов и учреждений, чья помощь была незаменима: Совету по исследованиям в области социальных и гуманитарных наук Канады, который предоставил мне исследовательскую стипендию (*Leave Fellowship*) в 1985–86 годах; Совету управляющих Университета Макмастера, который предоставил мне исследовательский отпуск на тот же период; Совету по исследованиям в области искусств Университета Макмастера за финансовую помощь для поездок в европейские библиотеки; сотрудникам Британской библиотеки, Национальной библиотеки (Франции), Библиотеки Хантингтона, Папского института медиевистических исследований при Университете Торонто и, не в последнюю очередь, сотрудникам Мемориальной библиотеки Миллса Университета Макмастера; директорам Метрополитен-музея искусств — за разрешение использовать фотографию головы Эпикура в качестве фронтисписа. Наконец, моя искренняя благодарность госпоже Кристин Шлехта за превращение уродливых рукописных страниц в читабельный машинописный текст.

За недостатки, которые содержит эта книга, *authoris culpa est* (вина лежит на авторе).

ЧЕЛОВЕК ДЛЯ ОПРЕДЕЛЕННОЙ ПОРЫ

В случае с Эпикуром, твердо верившим в то, что смерть — это конец, не лишено иронии то, что его собственная смерть стала лишь началом пути, который увел его далеко во времени и пространстве от родного Самоса. Мы не будем сопровождать его на этом пути шаг за шагом. Вместо этого мы постараемся встретиться с ним в различных местах по пути. Однако, чем дальше мы будем продвигаться, тем больше мы должны быть готовы к тому, что он предстанет перед нами в ином облике. Хотя очертания могут быть знакомыми, черты лица порой будут размыты, а линии — нечетки. Поэтому важно в самом начале остановиться, чтобы вооружиться верным портретом.

Эпикур, как и любой философ, является продуктом своего времени, и основы его мысли, а также притягательность образа жизни, который он защищал, могут быть поняты только в контексте политических, социальных и интеллектуальных сил, отличающих эллинистическую эпоху от классической. Если битву при Платеях в 479 г. до н. э. и битву при Эгоспотамах в 404 г. до н. э. можно выделить как важные поворотные моменты в истории Греции V века, то битве при Херонее в 338 г. до н. э. может быть отведена соответствующая роль для IV века. Здесь объединенные силы Афин, Беотии, Ахеи, Коринфа, Мегары, Эвбеи, Акарнании и Левкады пали под натиском превосходящих сил Филиппа II Македонского, и глава в греческой истории подошла к концу. Благодаря этой победе, а также условиям Коринфского союза, ратифицированным в следующем году, Филипп осуществил свою цель — подчинить греческие государства своей власти, положить конец межгосударственным войнам

и обеспечить сплоченного партнера для своей кампании против Персии. Если греческие государства и могли теперь наслаждаться стабильностью, то ценой, которую они заплатили, была свобода. Тем не менее было бы ошибкой считать события 338–337 гг. до н. э. чем-то большим, чем кульминацией процессов, которые назревали долгое время. Со времен окончания Пелопоннесской войны греческие государства сами готовили свое падение. Первые десятилетия IV века стали свидетелями междоусобной борьбы, которая истощила материальные ресурсы и подорвала эмоциональные силы до такой степени, что запоздалое сопротивление Македонии было лишь последней тщетной агонией народа, ставшего неспособным ни на что, кроме символических усилий.

Но указание на то, что греческие государства в значительной степени стали жертвами собственной неспособности жить в гармонии, — это лишь часть истории. Само это политическое разобщение было лишь самым заметным симптомом глубоко укоренившейся болезни, психологического недуга, истоки которого можно проследить вплоть до периода самой Пелопоннесской войны. Примечательно, что в своем описании чумы, опустошившей Афины в первые годы войны, историк Фукидид уделяет одинаковое внимание как физическим симптомам болезни, так и ее психологическим последствиям. Хотя были те, кто готов был рисковать собственной жизнью, ухаживая за пораженными недугом родственниками и друзьями, было больше тех, кто отступил от всех религиозных и моральных норм: «ни страх перед богами, ни уважение к человеческим законам не имели сдерживающего эффекта; в одном случае люди решили, что нет никакой разницы, поклоняться богам или нет, поскольку смерть постигает всех без разбора; в другом — никто не ожидал прожить достаточно долго, чтобы предстать перед судом и понести наказание за свои проступки».¹ Однако в той мере, в какой чума помогла выявить низменные черты человеческой природы, она является лишь микрокосмом самой войны. Ибо в ряде мест своей «Истории» Фукидид позволяет самим событиям и сопутствующим им размышлениям раскрыть новую мораль, определяющую действия как политиков, так и простого народа — мораль, рожденную давлением войны и дополненную новизной речей и аргументов, которая является одновременно и порождением, и источником меняющегося этического климата. Революции, вспыхнувшие на Керкире и в других городах, служат ему иллюстрацией «общего ухудшения характера во всем греческом мире», когда «человеческая природа, склонная к преступлениям даже при

¹ Фукидид II. 53. Переводы греческих и латинских текстов принадлежат мне, за исключением тех случаев, где указано иное.

господстве закона, ликовала, показывая свое истинное лицо — подвластное страстям, попирающее справедливость и враждебное всему, что лучше ее самой».² Подобным образом афинские дебаты 425 г. до н. э. о судьбе жителей Митилены, в которых «личный интерес» и «выгода» противопоставляются порядочности и уважению к справедливости как единственно правильным основаниям для действий, ясно показывают, что мы находимся в мире ситуативной этики, где решения принимаются не со ссылкой на абсолютные моральные нормы, а в соответствии с удобством момента.³

Здесь, конечно, много от Фукидида-рационалиста. Будучи продуктом просвещения V века, он подчеркивает человеческий фактор в детерминации событий и запросто обнаруживает корреляцию между ухудшающимся состоянием современного общества и деградацией человеческого характера, которая является одновременно и причиной, и следствием этого процесса.⁴ В этой связи мы должны сделать поправку на некоторое искажение картины. Однако нам достаточно взглянуть на некоторых современников Фукидида, чтобы увидеть, что она не совсем лишена фокуса. Например, нам не нужно превращать комедиографа в яркого реформатора, чтобы признать: Аристофан осознавал не меньше Фукидида и, возможно, даже с большей тревогой, появление этического нигилизма, который угрожал подорвать сами основы греческого общества. Это противостояние старых и новых ценностей нигде не представлено более непосредственно, чем в сцене агона в «Облаках», где Правда (Праведная речь) и Кривда (Неправедная речь) сражаются за преданность потенциального клиента Фейдиппида. Здесь, в середине пьесы, великолепная демонстрация словесного жонглирования приносит Кривде временную победу. Лишь после того, как раскрываются пагубные последствия

² Фукидид III. 84.

³ Ср. Фукидид III. 40: «Я призываю вас теперь, как и прежде... остерегаться трех ошибок, наиболее пагубных для правящей власти — испытывать жалость, поддаваться красивым речам и действовать в соответствии с порядочностью» (Клеон); III. 44: «Ибо если мы благоразумны, вопрос, который мы зададим, будет не о том, виновны ли они, а о том, лучше ли мы служим нашим собственным интересам» (Диодот). Ср. Мелосский диалог (V. 85–113), который целиком представляет собой крайне циничную защиту «интереса» как основы для действий.

⁴ Для глубокого изучения «рационалистического» элемента в концепции истории Фукидида см. Ф. М. Корнфорд, *Thucydides Mythistoricus* (Лондон, 1907), особ. гл. V, из которой мы можем процитировать следующее:

«Великий контраст, по сути, между древней и современной историей заключается в следующем: в то время как современные [историки] инстинктивно и непрестанно ищут действия социальных условий, экономических и топологических факторов, а также политических сил и процессов эволюции — и все эти элементы они пытаются подвести под законы, максимально общие и абстрактные, — древние смотрели просто и исключительно на чувства, мотивы, характеры отдельных лиц или городов. Эти, и (не считая сверхъестественных сил) только эти [факторы], казались им формирующими ход человеческой истории (стр. 66)».

этого нового учения, вердикт меняется на противоположный, и в коммесе, завершающем пьесу, «Мыслильня» сжигается, а ее владельцы, Сократ и Херефонт, изгоняются.

Опасения Аристофана очевидны. Разоблачая Сократа и Херефонта как шарлатанов, безусловно, комичных, но опасных в своем манипулировании истиной и общем пренебрежении традиционными ценностями, он нацелился на растущее влияние софистического движения в афинской жизни. Он был достаточно реалистом, чтобы признать мощную притягательность софистических идей и техник для поколения молодых афинян, которые были одновременно разочарованы войной и достаточно мятежны духом, чтобы принять все, что обладало двойной привлекательностью неортодоксальности и новизны. Но подрыв старых стандартов, которым угрожало новое образование, было тем явлением, которому Аристофан намеревался дать отпор.

А что же Сократ? То, что Аристофан вывел его в роли главного софиста, понятно с драматической точки зрения. В Афинах не было никого более неортодоксального, и как материал для пародии и карикатуры он не мог быть проигнорирован. Однако факт в том, что изображение Аристофана является ироническим искажением. Ибо, если не будет доказано, что платоновский портрет Сократа — это от начала до конца искусная выдумка, необходимо признать, что Сократ был не меньшим противником софистов, чем сам Аристофан, и по тем же причинам. Одного «Горгия» достаточно для иллюстрации этого. Даже если мы допустим, что платоновское изображение Горгия, Пола, Калликла и Сократа является драматизацией, мы тем не менее можем считать принципиальное разногласие между Сократом и остальными достаточно точным отражением пропасти, отделявшей исторического Сократа от софистов его поколения. Речь идёт об отказе профессиональных преподавателей риторики принять на себя то, что Сократ считал первостепенной обязанностью, а именно — обучение своих учеников правильному использованию методов убеждения. По мнению Сократа, софисты были торговцами фальшивым искусством, сравнимым с кулинарией. Как одни потакают вкусовым предпочтениям, пренебрегая благополучием тела в целом, так и другие льстят слуху и уму слушателей, но не предлагают ничего существенного для нравственного наставления или совершенствования.⁵

Мы приняли во внимание только трех представителей общества конца V века, но впечатление, которое они оставляют, мало изменилось бы при более

⁵ Платон, «Горгий» 463 е 5 – 466 а 3. См. поучительные комментарии Доддса в Plato, Gorgias, изд. Э. Р. Доддс (Оксфорд, 1959), стр. 226–32.

полном обзоре источников. Последние десятилетия V века стали свидетелями подлинного кризиса общественной и частной морали, кризиса, порожденного двумя, казалось бы, несопоставимыми причинами: с одной стороны, дерзкой уверенностью в достаточности человеческих ресурсов, которая позволила Протагору провозгласить человека «мерой всех вещей»; с другой — отчаянием, усиленным реальностью войны, перед пропастью между предполагаемыми возможностями и видимыми плодами человеческих усилий. Именно на этом фоне мы должны рассматривать события первой половины IV века. Пелопоннесская война была в подлинном смысле трагедией Афин. Софокл в «Антигоне» озвучил предостерегающую ноту: «Много в природе дивных сил, но удивительнее человека нет... всемудрый человек, находчивый, изобретательный... обладающий знанием превышающим все надежды, которое ведет его иногда ко злу, иногда к добру».⁶

Подобно трагическому герою, город пал жертвой собственного величия, и те, кто пережил крах, не могли не чувствовать, что лучшие времена остались позади. Ибо дух, характеризующий десятилетия после войны, — это дух уныния, проявляющийся в отсутствии истинной цели. Правда, мы наблюдаем довольно ошеломляющую череду союзов между различными государствами, каждое из которых стремилось занять свое место, и это говорит о том, что энергия еще сохранялась. Однако мотивирующим фактором была уже не та гражданская гордость, которая поддерживала политические и военные действия в предыдущем столетии, а чаще всего маневры партийных фракций, ищущих способы получения или консолидации внутренней власти. Когда, наконец, Македония бросила вызов выживанию греческих государств, воля к сопротивлению была глубоко погребена. Ибо чтение «Олинфских речей» и «Филиппик» Демосфена подтверждает, что величайшим препятствием для афинского оратора были не его политические оппоненты или сам Филипп, а апатия его сограждан.

До этого момента мы говорили в общих чертах о деморализующих, если не сказать парализующих, последствиях Пелопоннесской войны, которые проявились в отношении и поведении целых государств в первой половине IV века. Вместо того чтобы восстановить жизненную силу и чувство цели, которыми они раньше обладали в избытке, греческие государства впали в лютаргию, периодически пробуждаемую меняющимся соперничеством, которое имело значение лишь постольку, поскольку работало на окончательную утрату греческой свободы. Нам нет нужды продолжать рассмотрение вопроса на этом уровне. После Херонеи и Коринфского союза греческие государства,

⁶ «Антигона» 332–66.

сохранив номинальную автономию, лишились возможности для независимых действий. Они смирились со своей ролью партнеров в кампаниях Александра, и начала писаться иная глава греческой истории.

Однако, теперь, когда мы рассмотрели основные политические изменения, произошедшие в IV веке, и оценили их влияние на целые государства, важно изучить их воздействие на жизнь отдельных людей в этот период. Ибо нет сомнений в том, что оно было глубоким. Если мы ограничим наше внимание гражданами Афин и вернемся к концу Пелопоннесской войны, мы должны признать, что те, кто пережил эту долгую борьбу (а для большинства она заняла большую часть жизни), несомненно, испытывали симптомы, свойственные побежденным народам, но более интенсивно, чем большинство других. Ибо афиняне претерпели столь резкий поворот судьбы, какой редко встречался в истории. В течение V века афинский гражданин мог смотреть на свой город с необычайной гордостью. Когда в начале войны афинский лидер Перикл в своем (пусть и шовинистическом) выступлении назвал Афины «школой Эллады», он сделал заявление, истинность которого признавали все греки — как афиняне, так и не-афиняне. Строительная программа на Акрополе превратила город в архитектурную витрину греческого мира; скульптурные работы Фидия и его школы представляли собой лучшие образцы в своем роде; ежегодные драматические фестивали демонстрировали высшие достижения трагического и комического искусства; политическая и судебная система предлагала каждому гражданину возможность удовлетворить свои интересы и проявить свои таланты в повседневных делах государственного управления и права; положение города во главе мощной конфедерации гарантировало его гражданам безопасность и престиж; процветающие коммерческие интересы города добавляли материальные выгоды от торговли со всеми частями Средиземноморья. Короче говоря, с точки зрения обеспечения граждан личной безопасностью, материальным благополучием, интеллектуальным и эстетическим развитием, а также возможностью для самореализации, Афины V века достигли стадии развития, с которой не могло сравниться ни одно другое государство греческого мира. Именно на этом фоне мы должны оценивать падение Афин в конце века. Афиняне были подготовлены к этому не совсем символически. В своем описании чумы Фукидид отмечает, что граждане ежедневно сталкивались с тем, как преуспевающие люди внезапно теряли все свое имущество. То, что случилось с некоторыми, теперь случилось со всеми. Изменение ситуации не было столь внезапным, но от этого оно не становилось менее окончательным.

Это не означает, что военный крах Афин привел к остановке жизни или что внешний облик афинского общества изменился. На самом деле, хотя Афины так и не смогли полностью восстановить свое прежнее процветание, они удивительно быстро оправились от материальных последствий войны. После короткого периода, когда городом управляли Тридцать тиранов, политические институты были восстановлены, и в более широкой сфере город начал возвращать себе часть своего прежнего влияния. Тем не менее, верно и то, что в фундаментальных аспектах жизнь афинского гражданина значительно изменилась. В начале IV века он обнаружил, что живет в новом городе — новом в том смысле, что роль, которую он играл в греческих делах, была настолько незначительной, что приверженность гражданской и политической деятельности больше не могла конкурировать с более насущными потребностями частной жизни. После завоеваний Александра Македонского он оказался в новом мире, космополитической вселенной, в которой Греция была лишь частью. К чувству разочарования, отчуждавшему его от дел собственного города, добавилось более общее ощущение собственной незначительности, которое усиливало стремление отвернуться от внешнего мира и искать безопасность и самоидентификацию в более узкой сфере личных отношений.

Это изменение нашло отражение в литературе и искусстве того периода.⁷ Уже в поздних пьесах Еврипида классическая трагедия трансформировалась в мелодраму, где интерес сместился с общих моральных и религиозных вопросов, волнующих широкую аудиторию, на личные отношения между персонажами.⁸ Мы слишком мало знаем о развитии трагедии в IV веке, чтобы делать однозначные выводы, но в целом принято считать, что тенденция Еврипида сохранилась; что трагики IV века, следуя за своими классическими предшественниками в том, что в основном заимствовали сюжеты из традиционных мифов, в выборе и трактовке проявляли явный интерес к театральности и эффекту, а не к непреходящему содержанию. Короче говоря, драматург стремился не столько столкнуть зрителя с серьезными духовными вопросами, сколько создать захватывающий мир интриг и романтики, в который можно было бы сбежать.

В комедии эти перемены еще более заметны. Различие между Древней, Средней и Новой комедией само по себе является эллинистическим, и, хотя

⁷ В целом см. Т. Б. Л. Уэбстер, *Hellenistic Poetry and Art* (Лондон, 1964); Дж. Онионс, *Art and Thought in the Hellenistic Age* (Лондон, 1979).

⁸ Г. Д. Ф. Китто, ссылаясь на «Электру», «Ореста», «Ифигению в Авлиде» и «Финикиянок», замечает, что «новая драма имеет дело с вопросами чисто частного интереса», *Greek Tragedy* (Лондон, 1939), стр. 344.

мы пока не можем определить место Средней комедии в развитии жанра, контраст между Древней и Новой комедией поразительно иллюстрирует нашу тему.⁹ Древняя комедия, в том виде, в котором её представляет Аристофан, по сути своей гражданственна. Поскольку праздник, который служит поводом для постановки, является публичным событием, то и вопросы, которые затрагивает поэт, в основном являются общественными проблемами, привлекающими внимание театралов не как отдельных личностей, а как сотоварищей по полису. Элементы пародии, сатиры, личных выпадов и злободневных аллюзий предполагают наличие общего опыта разнообразной структуры современного афинского общества. Это не означает, что поэт Древней комедии полностью связан с миром гражданской жизни. Нет драматурга, более склонного, чем Аристофан, пускаться в полет фантазии и переносить зрителей в царство комического вымысла. Тем не менее даже здесь, как в «Птицах», мы не полностью оторваны от реальности. «Тучекукуйск» не может существовать без фона Афин. И то же самое можно сказать о самой Древней комедии. В случае с Новой комедией все иначе. Если Древняя комедия гражданственна, то Новая — бытовая.¹⁰ Действие может происходить в городе, но это может быть любое греческое сообщество. Потому что материалом, из которого автор Новой комедии строит свои пьесы, являются не дела города в целом, а события из семейной жизни. Мы встречаем мужей и жен, сыновей, любовниц и любовников, кормилиц, рабов, родственников и соседей. Но нас приглашают разделить не рутину жизни среднего класса. Мир, в котором живут эти персонажи, — это мир интриг и приключений, несвоевременных ошибок и своевременных открытий, мир кораблекрушений и пиратов, подкидышей и искателей удачи; прежде всего, мир совпадений и неожиданностей, где события в значительной степени находятся вне человеческого контроля, а управляются богиней Тихе (Случаем). Как рассуждает вслух Онисим в «Третьем суде» Менандра, «дела людей шатки — все без исключения!».¹¹ Конечно, не вызывает удивления то, что в Новой комедии мало что является тем, чем кажется. Невероятное и нелепое — проверенные ингредиенты комической традиции. Однако стоит заметить, что этот мир путаницы и неуверенности, даже если он достаточно удален от реальной семейной жизни для создания

⁹ О греческой комедии в целом см. Ф. Х. Сэндбах, *The Comic Theatre of Greece and Rome* (Лондон, 1977).

¹⁰ Об эллинистической комедии в целом и Менандре в частности см. Т. Б. Л. Уэбстер, *Studies in Later Greek Comedy* (Манчестер, 1953); *Studies in Menander* (Манчестер, 1950; 2-е изд. 1960); *An Introduction to Menander* (Манчестер, 1974).

¹¹ ἑλισφαλῆ μὲν πάντα τ' ἀνθρώπει' («Все человеческое ненадежно») (Менандр: the Principal Fragments, под ред. и с пер. Фрэнсиса Дж. Аллинсона (The Loeb Classical Library, Гарвард, Кембридж, Массачусетс, 1959), стр. 25).

желаемого комического эффекта, тем не менее сам является отражением реального мира, в котором находилась эллинистическая аудитория. Иронично, хотя, возможно, психологически последовательно, что греки того периода искали временного облегчения от мира, который они находили непредсказуемым и сбивающим с толку, в вымышленном мире, где непредсказуемость и замешательство являются доминирующими факторами.

Мы рассматривали трагедию и комедию как отражение общей тенденции среди греков IV и III веков к отказу от гражданских и национальных дел в пользу более непосредственных забот частной жизни. Для драматурга, как и для зрителя, личные отношения и сама человеческая природа приобретают значение, не сравнимое с другими периодами. «О, Менандр и Жизнь, кто из вас подражал другому?» — вполне справедливое замечание.¹² Ситуации, которые они разворачивают, могут быть достаточно невероятными, но пьесы Менандра служат зеркалом, отражающим все грани современной жизни и раскрывающим каждую черту человеческого темперамента. Драматурги, однако, были не единственными писателями, исследовавшими сложности человеческой личности и поведения. Писавший незадолго до Менандра перипатетик Теофраст создал серию из тридцати очерков о человеческих типах. Было ли это произведение, «Характеры», задумано для дополнения риторической или этической теории практическими примерами или для поддержки аристотелевского взгляда на непрерывность человеческой личности, оно представляет собой академическую работу и выдает интерес философа к абстрактной классификации.¹³ В то же время отдельные наброски выполнены мастерски и, безусловно, не лишены той остроты наблюдения и богатства деталей, которые так оживляют пьесы Менандра. Что касается других писателей эллинистического периода, нам достаточно взглянуть на «Аргонавтику» Аполлония Родосского, на эпиграммы Каллимаха, Асклепиада, Посидиппа, Мелеагра и других поэтов «Антологии», а также на «Идиллии» Феокрита, чтобы увидеть, что психология человеческих эмоций продолжала оставаться поглощающим интересом.

Есть еще одна особенность эллинистической поэзии, которая касается нашей темы. Это ее эзотерический оттенок. В некоторых произведениях, таких как «Гимны» и «Причины» (Aetia) Каллимаха, это проявляется в обилии изысканных мифологических и географических отсылок и использовании

¹² ὦ Μένανδρε καὶ βίε, λότερος ἄρ' ὑμῶν λότερον ἀλεμνίσσατο. («О Менандр и жизнь, кто из вас кому подражал?»).

¹³ См. Д. Дж. Ферли, «The purpose of Theophrastus' characters», *Symbolae Osloenses* 30 (1950) 56 и далее; Р. Г. Ашер, «Old comedy and character», *Greece and Rome* 24 (1977) 71–9.

узкоспециального языка. В других — в самой тематике. Одним из самых популярных произведений в древности были «Явления» (Phaenomena) Арата из Сол, изложение астрономии и метеорологии при помощи гексаметра. Живший в середине II века Никандр из Колофона посвятил свой поэтический талант описанию противоядий от укусов животных (Theriaca) и средств от пищевых отравлений (Alexipharmaca). Филостефан из Кирены, ученик Каллимаха, вслед за своим учителем, написавшим «О реках мира», создал поэму под названием «О диковинных реках». Полный список дидактической поэзии того периода был бы очень длинным. Отчасти подобные произведения отражают общее увлечение экзотикой и далекими краями в то время, когда завоевания Александра Македонского открыли новые и захватывающие регионы мира. Отчасти они совпадают с преобладающим интересом к накоплению и популяризации всевозможной научной, медицинской, астрономической, ботанической, географической и филологической информации. Но, независимо от источника вдохновения, важно понимать, что большая часть эллинистической поэзии написана для ученой элиты, способной оценить ее изысканность и богатство сокровенных знаний. Действительно, то, что Лески говорит об Антимaxe, авторе эпической поэзии начала IV века, имеет более широкое применение:

В Антимaxe мы узнаем поэта, который сознательно сочетал работу ученого с работой художника. Это означает, что поэзия теперь отходит от той связи, которая в классическую эпоху прочно объединяла художника и общество. Только образованные люди могут следовать за трудолюбивым поэтом, и тогда появляется нечто вроде «Пира для искусства».¹⁴

Мы предполагали, что отчуждение от более широкого сообщества и уход в более узкий и частный мир являются узнаваемой чертой пост-классического греческого общества. Очевидно, что поэт следует этой модели.

Поскольку искусство IV и III веков разделяет многие характеристики с поэзией, мы можем обратиться к нему за дальнейшей иллюстрацией некоторых общих тенденций, которые мы стремились очертить. Начнем с общего наблюдения: существенное различие между классическим и пост-классическим искусством заключается в том, в какой степени последнее освободилось от озабоченности гражданскими или национальными политическими и религиозными идеалами. В этом отношении художник един с простым гражданином. То, что больше всего беспокоило последнего в течение десятилетий

¹⁴ Альбин Лески, A History of Greek Literature, пер. Джеймс Уиллис и Корнелис де Хеер (Лондон, 1966), стр. 639.

после Пелопоннесской войны и особенно после утраты греческой свободы, — это его собственная личная ситуация, его отношения с семьей и с теми людьми, в компании которых проходила его повседневная жизнь. Мы видели, что именно этот бытовой мир отражен в Новой комедии. Поэтому неудивительно, что художник, следуя примеру поэта, перестает играть роль проекции ценностей общества в целом, предпочитая исследовать частные миры, одновременно отворачиваясь от идеального к случайному и частному. Это изменение направления находит особенно красноречивую иллюстрацию в искусстве портрета.¹⁵ Если мы посмотрим, например, на «Голову боксера-сатира» работы Силаниона (ок. 335 г. до н. э., Афины, Национальный музей), то станет ясно, что, хотя пропорциональная форма головы сама по себе связывает произведение с его идеальными классическими прототипами, та степень, в которой скульптор стремился запечатлеть в синяках и увечьях на лице усилия и выносливость, определяющие индивидуальный характер персонажа, помещает его в новую эпоху. То же самое относится к бронзовой статуе Демосфена работы Полиевкта, установленной на афинской агоре в 280 г. до н. э. (римская мраморная копия, Копенгаген). В той мере, в какой это портрет оратора, он носит типологический характер. Существовал значительный интерес к созданию портретных статуй ведущих представителей основных профессий. В то же время, следуя традиции лисипповских портретов Александра Македонского, скульптор попытался выйти за рамки идеального портрета оратора, передав в позе и выражении лица собственное представление об уникальной личности Демосфена.¹⁶

Стремление скульптора-портретиста запечатлеть характерную черту изображаемого человека неразрывно связано с современным изучением «этоса» — устойчивых качеств, как врожденных, так и приобретенных. Однако не менее влиятельным в искусстве IV и III веков является параллельный интерес к «пафосу» — непосредственной эмоциональной реакции на различные аспекты человеческой ситуации. Для сравнения достаточно двух контрастных и хорошо известных примеров из скульптуры.¹⁷ Первый — это аттическая надгробная стела, найденная близ Илисса (ок. 330 г. до н. э., Афины,

¹⁵ О греческом портрете см. Г. М. А. Рихтер, *The Portraits of the Greeks*, 2 тома (Лондон, 1965); М. Бибер, *Alexander the Great in Greek and Roman Art* (Чикаго, 1964); Мартин Робертсон, *A History of Greek Art* (Кембридж, 1975), том I, стр. 504–27.

¹⁶ «...было бы трудно представить более эффектное изображение напряженного и темпераментного афинского оратора — идеалистичного, но ворчливого, хилого, но храброго, с затравленным и даже невротическим взглядом, который вызывает в памяти его катастрофические последние годы и его позорную смерть». (Дж. Дж. Поллитт, *Art and Experience in Classical Greece* (Кембридж, 1972), стр. 183).

¹⁷ Об эллинистической скульптуре в целом см. М. Бибер, *The Sculpture of the Hellenistic Age* (испр. изд., Нью-Йорк, 1961).

Национальный музей). Вырезанная в глубоком рельефе, она изображает покойного молодым человеком, крепкого телосложения, но с вялой осанкой, почти поникшим; с выражением лица, выражающим спокойствие, но спокойствие, рожденное скорее смирением, чем уверенностью; справа от него — престарелый отец, опирающийся на посох; слева, у ног молодого человека — маленький мальчик, съежившийся, положив голову на колени; по другую сторону ног — спящая охотничья собака. Во всей композиции нет ничего жизненного. Смерть не оставила после себя ничего, кроме безнадежности и безразличия. Второй пример — «Гермес с младенцем Дионисом» Праксителя (ок. 340 г. до н. э., копия, Олимпия, Археологический музей). Гермес сопровождает младенца Диониса на попечение нимф Ниссы и показан здесь остановившимся, чтобы подразнить будущего бога вина, подвешивая гроздь винограда немного вне досягаемости нетерпеливых рук младенца. Каждый из них игрив в равной степени, и слабая улыбка на губах Гермеса выдает смесь нежности и юмора. Скульптор запечатлел драгоценный момент взаимного эмоционального отклика, полностью замкнутого и поглощенного собой.

Мы подчеркивали, что стремление искусства IV и III веков запечатлеть существенные черты человеческого характера и исследовать весь спектр эмоциональных реакций согласуется с более общим интересом к частному миру индивида. Этим мы отнюдь не исчерпали круг интересов, которыми руководствовались живописцы и скульпторы того периода. Действительно, это период в греческом искусстве столь же продуктивный в плане новых разработок (как в тематике, так и в технике), как и любой другой. Можно сказать, однако, что поглощенность личным опытом является его едва ли не самой отличительной характеристикой.

В заключение, чтобы проиллюстрировать тенденцию IV и III веков до н.э. к тому, что вопросы гражданского или национального значения стали уступать место более сугубо личным и частным интересам, мы можем обратиться к религии. Тесная связь, существовавшая между религией¹⁸ и государством в классический период, не требует комментариев. В Афинах религия обеспечивала саму основу социальной организации, поскольку общее членство в культуре определяло идентичность семьи, фратрии и филы. Будучи высокоорганизованным институтом, поклонение городским богам посредством жертвоприношений и праздников регулировало темп жизни горожан. И религия

¹⁸ Следующие исследования особенно полезны: Мартин П. Нильссон, *A History of Greek Religion* (2-е изд., Оксфорд, 1949), пер. со шведского Ф. Дж. Филденом; *Greek Popular Religion* (Нью-Йорк, 1940); *Greek Piety* (Оксфорд, 1948); А. Дж. Фестюжьер, *Personal Religion Among the Greeks* (Беркли и Лос-Анджелес, 1954); *Epicurus and His Gods* (Париж, 1946), пер. К. У. Чилтон (Оксфорд, 1955); Гилберт Мюррей, *Five Stages of Greek Religion* (3-е изд., Нью-Йорк, 1951).

не была вопросом пустого ритуала. Городские божества были не только его защитниками, но и источниками всех материальных благ и удобств, которые давала жизнь в городе. Оказывать им почести было не просто вопросом благоразумия, а искренним выражением благодарности. Ибо нет сомнений, что в глазах афинянина V века до н.э. боги были более чем достойны этого. Город не только был избавлен от опасности иностранного господства, но и достиг беспрецедентного процветания и престижа. Религия была выражением патриотической гордости.

Однако в последней четверти V века возникло интеллектуальное движение, чьи рационалистические и индивидуалистические предпосылки представляли собой серьёзный вызов гражданскому богослужению. Мы уже упоминали о том, насколько историк Фукидид подчёркивает человеческий, а не божественный фактор в определении событий. Такой же подход к изучению болезней привнёс и его современник Гиппократ, рассматривая их не как ниспосланные свыше страдания, а как природное явление, поддающееся естественному объяснению. Это также склад ума, разделяемый представителями софистического движения, и именно с этой стороны последовала самая серьёзная атака на государственную религию, хотя и не прямым путем. Ибо софисты оспаривали не современную религиозную обрядность как таковую, а саму основу религии. Для Продика боги и богини обязаны своей идентичностью тому, что они стали символами многообразия вещей в природе, которые человечество сочло полезными для поддержания и обогащения жизни. Для Крития боги — это не более чем вымышленные существа, изобретенные для того, чтобы побуждать людей вести себя в соответствии с правилами общества, даже когда за их поведением никто не наблюдает. Короче говоря, перед нами вариации на тему, а именно — антитезы между природой (*physis*) и законом/обычаем (*nomos*). Боги являются продуктами последнего и имеют не больше санкций, чем другие институты, составляющие рамки человеческого общества. Если добавить к этому тот факт, что мир природы в то же время объяснялся некоторыми натурфилософами без ссылки на божественное вмешательство, становится ясно, что традиционные религиозные верования больше не удовлетворяли интеллектуальным запросам прогрессивного сегмента афинского общества. Насколько подобный скептицизм затронул народные массы, судить трудно, но «Облака» Аристофана — достаточное доказательство того, что средний афинский гражданин не был чужд новым веяниям мысли. Как бы то ни было, изгнание Протагора и осуждение Сократа подтверждают тот факт, что в глазах властей новое учение представляло реальную опасность для устоявшейся гражданской религии.

Если к концу V века организованная государственная религия показывает признаки ослабления своего влияния (хотя бы для философски настроенной элиты), то IV век приносит новые факторы, способные ускорить этот процесс и расширить его масштабы. Главный из них мы уже неоднократно упоминали. Это удручающий эффект краха Афин в результате Пелопоннесской войны. Афиняне полагались на гражданских богов, которые поддерживали дело города, и были жестоко разочарованы. Город пал; империя была потеряна. Если граждане искушались заключить, что боги утратили свою силу или перестали заботиться о них, то это была вполне понятная утрата веры. Более того, поскольку гражданские вопросы стали привлекать меньше внимания, чем дела частного интереса (особенно после Херонеи), мы не удивляемся, обнаружив соответствующий отход от богов общины к богам, которые, скорее всего, отвечали бы личным потребностям. Это факт, например, что бог-врачеватель Асклепий приобретает все больше последователей по мере продвижения IV века. И мы можем добавить сюда иностранные культы Сараписа, Исиды и Кибелы. В отчаянной попытке найти смысл и направление в запутанной и непредсказуемой среде человек начал поклоняться Случаю (Tyche), персонифицированному и возведенному в статус богини, с храмами, алтарями и соответствующими эмблемами. Но это не означает, что IV и III века ознаменовали конец гражданского культа. Устоявшиеся божества продолжали пользоваться надлежащими им почестями и отличиями. Олимпийцы были слишком глубоко укоренены в греческой традиции, чтобы их можно было оставить. Тем не менее ясно, что это случай формы без содержания. Истинный религиозный опыт все чаще искали в поклонении другим божествам, чье почитание обещало удовлетворение личных потребностей. В этом смысле религия является верным зеркалом общей модели, которую мы проследили в других аспектах раннего эллинистического общества.

До этого момента мы касались характеристик IV и III веков, которые необходимо принять во внимание для правильного понимания обстановки, в которой родилась философия Эпикура. Были озвучены определенные ключевые ноты, которые, взятые вместе, образуют основу для ее главных тем. Прежде чем перейти к изложению основных черт эпикуреизма, которое составит содержание следующей главы, важно по двум причинам сказать кое-что о самом Эпикуре. Во-первых, нет ни одной древней философской школы, которая принимала бы свой колорит и идентичность от личности своего основателя более ярко и заметно, чем эпикурейская. Во-вторых, с ранних времен противники эпикурейской философии использовали очернение ее

основателя как дополнение к философскому опровержению, а нередко и как замену ему.

Что касается второго пункта, то иронично, что личная жизнь Эпикура предоставляла такую свободу его критикам, поскольку мы располагаем о нем более полной информацией, чем о большинстве древних мыслителей. Последнее в основном заслуга доксографа и биографа III века н.э. Диогена Лаэртского. Книга X его труда «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» (*De clarorum philosophorum vitis ... libri decern*) представляет собой жизнеописание Эпикура, в которое включены три доктринальных письма, составленные Эпикуром («Письмо к Геродоту», «Письмо к Пифоклу», «Письмо к Менекею»), и список «Главных мыслей» (*Kύρια δόξα*) Эпикура. «Жизнеописание» Диогена не лишено трудностей, но будучи дополненным и проверенным по другим источникам, оно предлагает ценную информацию.¹⁹ Однако ущерб репутации Эпикура был нанесен еще до попытки Диогена восстановить истину, и обвинения, выдвинутые на раннем этапе, оказались чрезвычайно живучими. Некоторые из этих обвинений мы рассмотрим в свое время. Сначала — некоторые подробности о жизни и карьере Эпикура.

Эпикур родился на острове Самос в 341 г. до н. э. Он был афинским гражданином из дема Гаргетт. Его отец Неокл был отправлен на Самос в качестве поселенца (клеруха) в 351 году и пополнял доход от своего надела работой школьного учителя. О матери Эпикура, Херестрате, — если отбросить историю о том, что она вносила вклад в семейный заработок, работая

¹⁹ Для оценки ценности «Жизни» [Эпикура] Диогена мы можем процитировать рассудительные замечания Сирила Бэйли в *Epicurus: the Extant Remains* (Оксфорд, 1926), стр. 401–2; отметив, что Диоген работал с исходным материалом, который уже пострадал от недостаточно методичной обработки со стороны череды доксографов, и придя к выводу, что книга представляет собой «не разумную компиляцию, а наслоение [процесс роста]», он продолжает:

«Когда она выросла из стольких источников, неизвестных нам, достоверность которых теперь невозможно оценить, какое значение может быть придано её утверждениям? Ответ, по-видимому, заключается в том, что она имеет ценность, если использовать её с осторожностью. Во-первых, нет причин сомневаться в основных фактах о жизни Эпикура: за исключением одного или двух незначительных расхождений в датах, они вполне совпадают. Во-вторых, "Жизнь" включает в себя весьма значительное количество цитат из сочинений Эпикура, которые, будучи изложены языком, очень похожим на язык Писем, мы можем с полным правом принять: во многих случаях они подтверждаются другими источниками... Короче говоря, хотя процесс её составления сделал книгу почти невыносимой как литературу, это не уменьшило ценности её содержания, если его должным образом просеять и сравнить с тем, что известно из других источников».

В дополнение к Бэйли, важными изданиями и переводами эпикурейских текстов являются следующие: Г. Узенер, *Epicurea* (Лейпциг, 1887; репр. Штутгарт, 1966); Дж. Арригетти, *Epicuro: Opere* (Турин, 1960); Э. Биньоне, *Epicuro* (Бари, 1920). Лучшим изданием Диогена Лаэртского является издание П. фон дер Мюля (Лейпциг, 1923; репр. 1966).

странствующей заклинательницей, избавлявшей округу от домовых (при помощи мальчика Эпикура), — мы не знаем ничего. Вероятно, начальное образование Эпикур получил от отца, хотя он мог слышать учения платоника Памфила, о чем заявляет Аристон и упоминается в «Суде». Упоминание о том, что он впервые начал изучать философию в возрасте 14 лет, может относиться к поездке в Теос на побережье Малой Азии для обучения у Навсифана, ученика Демокрита. Однако это момент, к которому мы должны будем вернуться, поскольку высказывалось мнение, что визит в Теос состоялся значительно позже. Известно, что в возрасте 18 лет Эпикур отправился в Афины для прохождения обязательной двухлетней военной службы в эфебии, причем среди его сослуживцев был поэт Менандр. Неясно, нашёл ли он время ознакомиться с новейшими учениями местных философов. Если бы такая возможность представилась, он мог бы услышать Теофраста в Ликее (Аристотель тогда находился в изгнании на Халкиде) и Ксенократа, второго преемника Платона, в Академии. Фактически Деметрий Магнесийский утверждает, что Эпикур действительно слушал последнего.²⁰ Стоит также отметить, что в период своего пребывания в Афинах Эпикур имел возможность воочию убедиться, что македонское господство означало в реальном смысле для будущего греческой политической жизни. Два политика, предлагавшие восстание против Македонии после смерти Александра Македонского, Гиперид и Демосфен, погибли в 322 году: один — казнен, другой — покончил жизнь самоубийством. Это стало наглядным уроком, если таковой был необходим, о том, что политическая вовлеченность может дорого обойтись, и что в сложившихся обстоятельствах это была нецелесообразная трата энергии. Это был урок, которому суждено было оказать значительное влияние на философию жизни Эпикура.

В 322 году афинские поселенцы были изгнаны с Самоса Пердиккой, агентом Александра Македонского в Азии, и отец Эпикура нашел убежище в Колофоне. Эпикур, завершив военную службу, присоединился к нему там в следующем году. Ему было 20 лет, и следующие пятнадцать лет, период становления его жизни, он провел сначала в Колофоне, затем в Митилене на острове Лесбос, а позже в Лампсаке на Геллеспонте. Что он делал в Колофоне, мы можем только предполагать. Приятно было бы думать вместе с Фестюжьером, что годы там были «годами уединенного размышления и медитации».²¹

²⁰ Диоген Лаэртский 10. 13.

²¹ Epicurus and His Gods, стр. 21. Стоит отметить, что Фестюжьер обычно осторожен в заполнении пробелов там, где не хватает твердой информации. Другие ученые были менее нерешительны. Следует сказать, например, что Н. У. Де Витт во второй главе книги, которая в остальном содержит много ценного (Epicurus and His Philosophy, Миннеаполис, 1954), выстраивает повествование о ранних годах Эпикура, которое граничит с романом.

Однако, хотя более чем вероятно, что он обратил свое внимание на философию, ему нужно было зарабатывать на жизнь, и не исключено, что он делал это преподаванием. И, возвращаясь к более раннему пункту, высказывалось мнение, что именно в этот период он совершил визит в Теос для обучения у Навсифана.²² Независимо от того, произошло ли знакомство Эпикура с Навсифаном в это время или раньше, нет сомнений в том, что, несмотря на свое открыто враждебное отношение к нему,²³ он получил глубокие знания принципов атомистической философии в школе Навсифана. В 311 году Эпикур отправился в Митилену преподавать философию. В той мере, в какой он приобрел Гермарха в качестве одного из своих учеников, это не было напрасным предприятием, но его пребывание там было коротким. Есть указания на то, что он был вынужден уехать через год, а его более поздний трактат «Против философов в Митилене» позволяет предположить, что он столкнулся со значительным профессиональным сопротивлением. Из Митилены он отправился в Лампсак и добился значительно большего успеха. Среди его учеников там были двое видных граждан, Идомоней и Леонтий, а также Метродор, его брат Тимократ, Колот, Пифокл и Полиэн. Со всеми ними он положил начало тесным и прочным дружеским отношениям, которые должны были придать первому этапу эпикуреизма его неповторимый характер.

Но центром философской деятельности были Афины, а не Малая Азия. Если Эпикур хотел быть чем-то большим, чем провинциальный учитель, ему было практически необходимо обосноваться в важнейшем городе средиземноморского мира. Однако некоторое время этому препятствовала политическая ситуация. Наместником города был перипатетик Деметрий Фалерский, и именно Ликей пользовался македонским покровительством. Ситуация улучшилась в июне 307 года. Афины были «освобождены» Деметрием Полиоркетом, сыном Антигона. В то же время, однако, был принят закон, требовавший получения официального разрешения для основания философской школы, и только после отмены этого закона в следующем году Эпикур счел время подходящим.²⁴ Он переехал в Афины со своими учениками, купил дом и основал Школу. В зените своей жизни он стал главой «Сада». За

²² См. Де Витт, цит. соч., стр. 60 и далее; Дж. М. Рист, *Epicurus: an Introduction* (Кембридж, 1972), стр. 3 и далее.

²³ О плохом мнении Эпикура о Навсифане см. Диоген Лаэртский 10. 8 и Секст Эмпирик, *Adversus mathematicos* 1. 4 (Узнер 114) — «двоякодышащая рыба» [lung-fish], «проститутка», «невежда», «самозванец» — среди оскорбительных терминов, которые предпочитает использовать Эпикур.

²⁴ Подробности см. в *Cambridge Ancient History* (Кембридж, 1927; репр. 1969), т. VI, стр. 495–8.

исключением периодических поездок в Малую Азию, Афины оставались его постоянным домом.

Думаю, нам удалось набросать достаточно полный очерк жизни и карьеры Эпикура в плане дат и основных мест. Более сложным является вопрос определения того, в какой степени основные направления его философии были разработаны к моменту его обоснования в Афинах. Фактически, имеющаяся у нас информация позволяет лишь констатировать очевидное. Тексты, которыми мы располагаем, относятся к годам пребывания Эпикура в Афинах. Они представляют собой то, что он решил выдвинуть в качестве своего зрелого вклада в философские исследования, и мы должны предположить, что именно в этот оседлый период, когда разрабатывалась учебная программа Школы, его взгляды приняли окончательную форму. В то же время, если только его мышление не претерпело радикальных изменений в момент основания Школы в Афинах (а у нас нет доказательств, позволяющих это предположить), мы должны отнести первую, пусть и предварительную, формулировку его философских принципов к периоду его деятельности в Колофоне, Митилене и Лампсаке. Хотя мы не можем надеяться пойти дальше этого, изучение возможных влияний, оказавших на него в этот ранний период, будет уместным, особенно в свете утверждения Эпикура о том, что он ничем не обязан ни одному учителю, и его открытой враждебности по отношению к некоторым учителям в частности.

Как мы уже указывали, первое знакомство Эпикура с философией, возможно, произошло в возрасте от 14 до 18 лет в школе платоника Памфила на Самосе. Учебная программа предусматривала изучение геометрии и арифметики, а также диалектики и риторики. Как молодой Эпикур отреагировал на эти занятия, мы не знаем. Однако его последующее отношение к платоникам было определено негативным. Говорят, он иронично называл Платона «золотым», а его последователей — «льстецами Диониса».²⁵ В своем наставлении ученику Пифоклу избегать «пайдеи» (образования), он вполне мог иметь в виду платоновскую программу обучения.²⁶ В частности, 14-я книга его труда «О природе» (Περὶ φύσεως) представляет собой опровержение платоновской теории элементов и подтверждает, что Эпикур осуждал платоновскую философию не по невежеству. Таким образом, можно сказать, что, независимо от того, было ли его знакомство с догматами Академии результатом раннего

²⁵ Диоген Лаэртский 10. 8 (Узенер 238).

²⁶ Диоген Лаэртский 10. 6 (Узенер 163).

обучения на Самосе или прослушивания Ксенократа в Афинах в 323–322 годах, это привело к тотальному неприятию платоновского учения.

Мнение Эпикура о другой ведущей школе, Ликее, было столь же неблагоприятным. Мы упоминали, что во время своего пребывания в Афинах в 323–322 гг. до н. э. он упустил возможность услышать Аристотеля, но мог посещать лекции Теофраста. Независимо от того, сделал он это или нет, его более поздние замечания о преемнике Аристотеля были явно враждебными. Возможно, именно Теофраста он имел в виду, когда осуждал «популярного» философа как «вожака толпы»,²⁷ а его неприязнь к трактату Теофраста о музыке засвидетельствована Плутархом.²⁸ Более того, то, что Теофраст не был в почете в «Саду», ясно из того факта, что за собственной книгой, критикующей его, последовали по меньшей мере две книги, написанные женщиной-членом Школы, гетерой Леонтион.²⁹ Что касается самого Аристотеля, то Цицерон свидетельствует, что Эпикур поносил его самым оскорбительным образом,³⁰ и из других источников мы узнаем, что он называл его «промотавшимся», который «проел свое наследство, а затем записался в армию и занимался торговлей».³¹ Однако, как и в случае с Платоном, уничижительные замечания Эпикура, а также формальные нападки других членов «Сада» (в частности, преемника Эпикура Гермарха), не отменяют того факта, что мысль Эпикура многим обязана перипатетическому учению.

Когда мы переходим к Навсифану, мы оказываемся на несколько более прочной основе, поскольку можем быть уверены, что Эпикур учился у него, несмотря на собственное утверждение Эпикура о том, что он ему ничем не обязан. В то же время, наша информация о Навсифане скудна. Мы знаем, что он принял атомистическую философию Демокрита и поставил целью жизни то, что он называл «непоколебимостью» (ἀκαταλλήξια), по аналогии с «невозмутимостью» Демокрита (ἀθραβία) Демокрита. Он был автором трактата по эпистемологии и методу под названием «Треножник». Краткое изложение, сохранившееся в «Риторике» Филодема (I век до н. э.), указывает на то, что в науке, как и в риторике, Навсифан делал упор на эмпирический подход, прогрессию от более известного к менее известному; и утверждение, что «Канон» Эпикура в этом отношении чем-то обязан Навсифану, вполне может быть

²⁷ Диоген Лаэртский 10. 120.

²⁸ Плутарх, Non posse 1095 с.

²⁹ Цицерон, De natura deorum I. 33. 93.

³⁰ Там же.

³¹ Диоген Лаэртский 10. 8. Ср. Афиней VIII. 354b и Аристокл, Eusebii praer. eu. XV. 2 p. 791^a (Узнер 171).

оправданным.³² Оскорбительные отзывы Эпикура о Навсифане могли быть спровоцированы тем, что он считал учителя рабски принявшим «детерминированный» атомизм Демокрита, и это не мешает нам согласиться с Ристом, что Навсифан был «учителем, от которого он, вероятно, почерпнул больше всего».³³

Этот обзор отношений Эпикура с современными ему школами уводит нас лишь на определенное расстояние. Само содержание его философии более полно раскроет меру его долга перед другими и степень, в которой его мысль была сформирована реакцией на их позиции. Однако мы узнаем нечто о личности Эпикура и об атмосфере, в которой соперничающие школы состязались друг с другом. Обвинение в жестокости Эпикура по отношению к своим оппонентам является распространённым, и есть свидетельства того, что оно было не беспочвенным. Но мы должны рассматривать его в контексте. Нам достаточно проследить за стычками Демосфена и Эсхина, чтобы понять, что инвектива была такой же частью судебной жизни, как и юридическая аргументация, и нет оснований полагать, что юристы обладали монополией на это. Как бы мы ни хотели думать о философии как об академическом времяпрепровождении, факт заключается в том, что в эллинистический период это была конкурентная профессия, в которой было зарезервировано место и для личных оскорблений. Приобретение учеников и покровителей было не просто вопросом престижа, а средством финансовой поддержки. Если Эпикур был искусен в оскорблениях и личных нападках, то нельзя не предположить, что его противники столь же искусно отвечали ему тем же. Его неблагодарность по отношению к своим учителям непростительна, и попытка оправдать ее была бы предвзятой защитой. Но такая независимость ума должна быть признана редким и ценным качеством, обогатившим его вклад в философию. То, что это породило в нем интеллектуальное презрение к тем, кто способствовал его собственному философскому развитию, — это прискорбный и слишком человеческий недостаток.

Если атмосфера за пределами «Сада» была напряженной, то атмосфера внутри была атмосферой сообщества друзей, и здесь проявляется иная сторона натуры Эпикура. Собственность, которую купил Эпикур, состояла из скромного дома в районе Мелита между городом и гаванью и небольшого сада, расположенного за Дипилонскими воротами на дороге, ведущей к

³² Свидетельства о Навсифане см. в *Die Fragmente der Vorsokratiker*, изд. Г. Дильс и В. Кранц, II, 75 А/В

³³ Рист, цит. соч., стр. 6.

Академии.³⁴ Сад использовался для лекций, а дом — для проживания. Организация Школы была иерархической.³⁵ Эпикур был «вождем» (*hegemon*) и единственным, кто был удостоен титула «мудрец». Приносилась клятва, признающая его авторитет.³⁶ Другие члены, называвшиеся «философами», были либо со-руководителями (*kathegemones*), как Метродор (заместитель Эпикура) и Полиэн, либо помощниками руководителей (*kathegetes*), как Гермарх (первый преемник Эпикура), либо учениками (*kataskeuazomenoi*). Эти последние были всех возрастов и распределялись между со-руководителями и помощниками в соответствии с возрастом и уровнем способностей. К обитателям дома, помимо рабов, ответственных за его быт, можно добавить и других, занимавшихся поддержанием издательской деятельности Школы. Одним из рабов, отпущенных на волю в соответствии с завещанием Эпикура, был Мис, и высказывалось предположение, что он был ответственен за координацию работы этих писцов и переписчиков.³⁷ Наконец, мы можем упомянуть о присутствии в Школе женщин, помимо рабынь. Они принадлежали к двум классам: женщины высокого социального положения, такие как Фемиста, жена Леонтия, и гетеры, такие как Гедейя Кизикская и Леонтион, которую мы уже упоминали как автора двух памфлетов с критикой Теофраста. Именно присутствие гетер, в частности, дало противникам Эпикура повод изображать «Сад» как настоящий рассадник скандалов. Ходили слухи о ночных оргиях. Самого Эпикура обвиняли в том, что он спал с Гедейей (любовницей Полиэна) и с Леонтион (любовницей, а позже женой Метродора). Говорили также, что он писал эротические письма Фемисте и другим, а стоик Диотим представил пятьдесят непристойных писем, якобы написанных рукой Эпикура. Короче говоря, жизнь в «Саду» изображалась как непрерывный круговорот сексуальных излишеств.³⁸

Необходимо сделать два замечания. Во-первых, важно не путать положение гетер в афинском обществе. Будучи свободными и незамужними женщинами, как правило, иностранного происхождения, они не подвергались тем же социальным ограничениям, что и замужние афинские женщины, и, хотя для них было довольно распространенным явлением привязываться к состоятельным и влиятельным гражданам в качестве любовниц или компаньенок, нередко это были женщины с интеллектуальными способностями и

³⁴ Ср. Диоген Лаэртский 10. 17; Плутарх, *Non posse* 1098 b.

³⁵ См. Де Витт, цит. соч., стр. 90 и далее, и «*Organisation and procedure in Epicurean groups*», *Classical Philology* 31 (1936) 205–11.

³⁶ Филодем, *On Frankness* fr. 45. 9–11.

³⁷ Де Витт, *Epicurus and His Philosophy*, стр. 95; Диоген Лаэртский 10. 21.

³⁸ Ср. Диоген Лаэртский 10. 5–8.

достижениями, которые пользовались значительно более высоким социальным положением, чем проститутки. Мы отметили, например, что Леонтион была автором по крайней мере двух философских памфлетов, написанных в стиле, который хвалил Цицерон.³⁹ Соответственно, принадлежность гетер к эпикурейскому сообществу само по себе не оправдывает интерпретацию, данную им явно враждебными свидетелями. Во-вторых, взгляды Эпикура на сексуальные излишества вполне ясны. Рассмотрение его теории удовольствия станет частью следующей главы. Здесь достаточно отметить, что в качестве критерия для правильного выбора удовольствий Эпикур устанавливает тройственную классификацию желаний: те, которые естественны и необходимы; те, которые естественны, но не необходимы; а также те, которые не являются ни естественными, ни необходимыми.⁴⁰ Сексуальное наслаждение, как кинетическое удовольствие, не способствующее длительному отсутствию боли, относится ко второй категории. Более того, Эпикур прямо заявляет, что «половое сношение никогда не приносило человеку пользы, и хорошо, если оно не причинило вреда».⁴¹ Это не означает, что секса следует полностью избегать. Даже если он не является строго необходимым в плане отсутствия телесной боли и душевного беспокойства, сексуальное желание все же является естественным импульсом, и Эпикур это признает. Действительно, в «Симпозиуме» (Пире) он обсуждает, какое время предпочтительнее для сексуального наслаждения: до обеда или после него.⁴² Ограничения Эпикура носят предостерегающий характер. Важно учитывать возможные неудобства, связанные с сексуальным наслаждением, и правильно сбалансировать положительные и отрицательные последствия. Ясно, таким образом, что обвинения в сексуальной распущенности не подтверждаются рассмотрением заявленной позиции Эпикура.

В то же время справедливо будет сказать, что общение между членами «Сада» определенно было более свободным, чем это было принято в других школах, и тот акцент, который Эпикур делал на дружбе (не только как на теме для философского обсуждения, но и как на практическом аспекте человеческих отношений), делал его уязвимым для искажений. Более подробно о дружбе мы поговорим, когда перейдем к рассмотрению теории удовольствия Эпикура. На данный момент мы ограничимся общим наблюдением, что проводилось четкое различие между дружбой-любовью (ἔρως), мотивированной

³⁹ Цицерон, Orator 151.

⁴⁰ Principal Doctrines («Главные мысли») 29 и схолий.

⁴¹ Vatican Sayings («Ватиканские изречения») 51. Ср. Диоген Лаэртский 10. 118; Плутарх, Quaestionum convivalium 654B (Узенер 62).

⁴² Ср. Плутарх, Quaestionum convivalium 653F–654B (Узенер 61).

страстью, и дружбой-расположением (*φιλία*), преследуемой и культивируемой как средство создания безопасной и комфортной атмосферы, способствующей обретению истинного удовольствия. Именно такую атмосферу Эпикур стремился создать в «Саду», и есть достаточно доказательств того, что собственная натура Эпикура была далеко не последним способствующим фактором. Диоген Лаэртский говорит о его «доброжелательности ко всем», а Цицерон, не всегда самый сочувствующий наблюдатель, признает, что Эпикур продвигал дружбу «не только на словах, но гораздо больше своей жизнью, своими поступками и своим характером».⁴³ Но Эпикур сам является свидетелем для себя. Ибо существуют фрагменты его писем, которые невозможно читать, не чувствуя теплоты его нежности и привязанности к окружающим.⁴⁴ Более того, эта привязанность была взаимной. Внутри Школы Эпикура считали как вождя. Как мы уже отмечали, только ему одному принадлежал титул «мудрец», и его авторитет был неоспорим. Его день рождения праздновался почти как мистический обряд. Но уважение сочеталось с искренней преданностью. В выражении обоих чувств его последователи были щедры. Действительно, мы можем согласиться с его оппонентами, что они были даже чрезмерно щедры. В чем мы не можем сомневаться, так это в глубине их искренности. Эпикур был не просто интеллектуальным лидером философского движения, он был отцом семьи.

⁴³ Диоген Лаэртский 10. 9; Цицерон, *De finibus* I. 20. 65 (Узнер 539): «о дружбе... Эпикур действительно говорит так, что из всего того, что мудрость подготовила для счастливой жизни, нет ничего более великого, чем дружба, ничего более обильного, ничего более приятного; и он подтвердил это не только этими словами, но в гораздо большей степени своей жизнью, поступками и нравом».

⁴⁴ Ср. фрагм. 30, 35, 50 (Бэйли).

ШКОЛА В САДУ

«Пусты слова того философа, который не врачует никакое страдание человека». — Эпикур

В наши намерения не входит давать подробное и исчерпывающее изложение эпикурейской философии.¹ Скорее, мы сосредоточимся на определенных аспектах мысли Эпикура, которые в более поздние периоды оказали заметное влияние или вызвали острую реакцию. Мы хорошо осознаем опасность рассмотрения частей в ущерб целому. Мысль Эпикура образует единство, в котором взаимосвязь между эпистемологией, физикой и этикой столь же ясна, как и в любой древней философской системе, и эти связи неизбежно заявят о себе. Однако фактом является то, что для самого Эпикура его «система» не имела реального значения. Как не имели значения и определенные её части сами по себе. Например, его интерес к физическому миру не был интересом естествоиспытателя; его забота о логике не была заботой диалектика. Он рассматривал эти и другие отрасли знания как важные лишь в той

¹ В дополнение к тем, что были отмечены в предыдущей главе, полезными окажутся следующие монографии: С. Бэйли, «Греческие атомисты и Эпикур» (Оксфорд, 1928); Э. Биньоне, «Утраченный Аристотель и философское формирование Эпикура» (Флоренция, 1936); Т. Коул, «Демокрит и источники греческой антропологии», Монографии Американской филологической ассоциации, № 25 (1967); Б. Фаррингтон, «Вера Эпикура» (Лондон, 1967); Д. Дж. Фёрли, «Два исследования о греческих атомистах» (Принстон, 1967); Д. Дж. Фёрли, «Греческие космогонисты», т. 1: «Формирование атомной теории и её ранние критики» (Кембридж, 1987); П. Мерлан, «Исследования об Эпикуре и Аристотеле» (Висбаден, 1960); Р. Д. Хикс, «Стоики и эпикурейцы» (Лондон, 1910); А. А. Лонг, «Эллинистическая философия» (Лондон, 1974); Дж. М. Рист, «Эпикур: введение» (Кембридж, 1972). Для ознакомления с библиографией см. Г. Й. Метте, «Эпикур 1963–1978», *Lustrum* 21 (1978) 45–114, В. Шмид, «Эпикур», в *Reallexicon für Antike und Christentum*, т. 5 (Штутгарт, 1962), стлб. 816–19, и А. А. Лонг и Д. Н. Седли, «Эллинистические философы» (Кембридж, 1987), т. 2, стр. 480–90.

мере, в какой они углубляют наше понимание нас самих и мира, в котором мы живем.² Ибо целью Эпикура было не построение абстрактной философской структуры. Его цель заключалась в том, чтобы предоставить ближним своим средство для обретения счастья в темном и враждебном мире. Препятствием на пути является невежество. Чем ближе человек сможет приблизиться к пониманию фундаментальных условий человеческого существования — устройства космоса, природы и деятельности богов, сущности человеческой души, внутреннего мира мыслей и чувств, — тем лучше он будет подготовлен к достижению того душевного спокойствия, в котором и заключается счастье. Но сам Эпикур является наиболее красноречивым выразителем своей философской цели:

Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией. Ибо никто не бывает ни незрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что время для философии еще не пришло или уже прошло, тот подобен тому, кто говорит, что час для счастья еще не наступил или уже миновал. Поэтому философия манит как молодого, так и старого: одного для того, чтобы он, старея, оставался молод благами, вспоминая о прошедшем; другого — чтобы он был молод, хотя и в преклонных годах, благодаря отсутствию страха перед будущим.³

При изучении философии Эпикура мы находимся в довольно выгодном положении с точки зрения первоисточников. Верно, что Эпикур был одним из самых плодовитых древних философских писателей, и мы потеряли гораздо больше его работ, чем сохранилось. Тем не менее, хотя есть моменты, где отсутствие большей детализации особенно прискорбно, сохранившиеся труды, в частности письма к Геродоту, Пифоклу и Менекею, в совокупности позволяют нам составить довольно полную картину основных аспектов его мысли. Проблема скорее в том, с чего начать. Нам не хватает философского дневника Эпикура, который раскрыл бы порядок его развития как мыслителя. Должны ли мы предположить, например, что самый ранний интерес Эпикура к философии был вызван заботой о человеческом поведении, и что он заимствовал атомизм Левкиппа и Демокрита потому, что тот обеспечивал удобную поддержку его этическим взглядам? Мы оказались бы в хорошей научной компании, и Эпикур, как представляется, отреагировал бы на то, что мы назвали наиболее важной проблемой того периода, а именно, как найти

² Ср. Диоген Лаэртский [DL] 10. 85 (Пифоклу).

³ DL 10. 122 (Менекею); ср. Узенер [US] 219 (Секст Эмпирик, «Против учёных» [Adv. math.] 11. 169).

личный смысл во все более чуждом мире. Однако, напротив, необходимо рассмотреть то, что нам известно о раннем философском образовании Эпикура. Если верно, что он учился у платоника Памфила, то он должен был соприкоснуться с математикой и диалектикой; а у Навсифана из Теоса — и здесь мы более уверены во влиянии — его внимание должны были привлечь физические аспекты атомизма. Это не означает, что Эпикур не задумывался над этическими вопросами на ранних этапах своей жизни; это лишь предостережение от слишком поспешного предположения, что его внимание к физике было скорее второстепенным вопросом, приведшим к созданию так называемой «лоскутной» философии. Мы увидим, что взаимосвязь между этикой и физикой Эпикура такова, что образ ткачества более уместен, чем шитье из лоскутов.

Если мы не можем проследить философию Эпикура в соответствии с ее историческим развитием, мы можем обратиться к полностью развитой системе, чтобы она сама подсказала свою отправную точку. Во главе своего общего изложения физики Эпикур поместил краткое, но важное обсуждение логики, или, точнее, каноники, и Бэйли убедительно доказал, что именно эпистемология Эпикура «дает тот единственный центральный принцип его философии, на котором держится всё остальное».⁴ Этот принцип, если говорить просто, требует, чтобы «все наши исследования проводились в соответствии с нашими ощущениями».⁵ Опыт должен быть пробным камнем истины, и в этике не меньше, чем в физике. Подобно тому как Эпикур настаивает на том, что в изучении природы мы полностью зависим от доказательств, предоставляемых чувствами, и ограничены ими, так и в этике он основывает свою теорию удовольствия не на какой-либо рациональной аргументации, а на прямом обращении к опыту. В свое время мы изучим детали и последствия применения этого принципа в обеих этих сферах. Однако сначала нам необходимо чётко определить сам принцип. Ибо то, что Эпикур подразумевает под опытом — то есть роль ощущений в приобретении и подтверждении знания, — столь же проблематично, сколь и фундаментально.⁶

Мы можем начать с резюме Диогена о том, что он считает сутью каноники Эпикура: ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς

⁴ DL 10. 37–8 (Геродоту); Бэйли, «Греческие атомисты и Эпикур» [Atomists], стр. 232.

⁵ DL 10. 38.

⁶ По теории познания Эпикура следует проконсультироваться со следующим: Рист, цит. соч., стр. 14–40; А. А. Лонг, «Айстезис, пролепсис и лингвистическая теория у Эпикура», Бюллетень Института классических исследований 18 (1971) 114–33; Д. Дж. Фёрли, «Познание атомов и пустоты», в «Очерках древнегреческой философии», под ред. Дж. П. Антона и Г. Л. Кустаса (Нью-Йорк, 1971), стр. 607–19.

αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ λάθη — «итак, в "Каноне" Эпикур говорит, что критериями истины являются ощущения, общие понятия и чувства».⁷ На первый взгляд формулировка Диогена кажется противоречащей тому, что мы считали эпикурейской позицией, а именно, что только ощущения являются *iudicia rerum* (судьями вещей). Однако дальнейшее изучение терминов Диогена показывает, что на самом деле три кажущихся различными критерия сводимы к одному, и строгая эпикурейская доктрина сохраняется.

Сначала рассмотрим, что подразумевается под «ощущениями» (αἰσθήσεις). Для Эпикура ощущение возникает при материальном контакте между одним из органов чувств и внешним объектом. В то время как в случае осязания и вкуса физическую природу этого контакта оценить достаточно легко, в случае с другими чувствами контакт не столь очевиден и требует объяснения. В случае зрения орган чувств соприкасается не с самим внешним объектом, а с образом (эйдоном, εἶδωλον), или, точнее, с быстрой последовательностью образов атомного состава, исходящих от объекта и формирующих то, что Эпикур называет «чувственным впечатлением» (фантазией, φαντασία). Именно это чувственное впечатление наш глаз воспринимает в момент ощущения. В некоторых случаях, когда объект находится близко, чувственное впечатление будет ясным (ἐναργής); в других, когда объект находится дальше или когда воспринимающий невнимателен и является лишь пассивным реципиентом, оно будет менее отчетливым. Чтобы сделать чувственное впечатление максимально ясным и, следовательно, более ценным для приобретения знания, воспринимающему необходимо пристально сфокусироваться — этот процесс применим ко всем органам чувств и называется Эпикуром «вниманием чувств» (ἐπιβολή τῶν αἰσθητηρίων). В случае слуха и обоняния объект испускает подобный поток атомов различной формы и размера, воздействуя на соответствующий орган и вызывая там возмущение атомов, которое и является ощущением.

То, что мы описали в общих чертах, является отчетом Эпикура о первичных ощущениях. Мы можем на время отложить вопрос о том, каким образом простые ощущения используются в качестве основы для формирования суждений о внешнем мире. На данном этапе важно лишь отметить, что чувства обеспечивают наш единственный контакт с этим миром и являются единственным средством получения знаний о нем. В 23-й из «Главных мыслей» Эпикур предупреждает, что если доказательства, полученные с помощью чувств, будут опровергнуты, то единственная основа для суждения будет

⁷ DL 10. 31.

отброшена.⁸ Тем не менее, мы должны четко понимать ценность ощущений, так как было бы ошибкой утверждать, что ощущения обязательно дают нам знание об объектах. Эпикур прямо заявляет, что ощущение само по себе иррационально (*ἄλογος*), то есть оно не выносит суждения.⁹ Это просто событие, представляющее объекты не обязательно такими, какие они есть, а такими, какими они являются воспринимающему в конкретный момент и в конкретных обстоятельствах. В другое время и в других обстоятельствах тот же объект может казаться иным. Может оказаться, что второе ощущение представляет объект более верным образом, чем первое. Однако как ощущение, и как происходящее событие, первое не менее «истинно», чем второе. Ибо в этом контексте «истина» имеет не пропозициональное, а только эмпирическое значение, так что Эпикур может сказать, что «все ощущения истинны».¹⁰

Если отдельные чувственные впечатления составляют весь объем нашей информации о внешнем мире, то эта информация сама по себе не дотягивает до знания. Эпикур ясно об этом говорит.¹¹ Чувственные впечатления, безусловно, представляют объекты, но с такой переменной степенью точности, что ни одно отдельное впечатление не имеет гарантированной ценности. Чтобы чувственные впечатления могли служить надлежащим основанием для суждений, необходим способ определения того, какие из них надежны, а какие нет. Мы уже упоминали о важности «внимания» для придания впечатлениям максимальной ясности, но ясность, хотя и необходима, сама по себе не является достаточной гарантией истинного соответствия между впечатлением и объектом. Процедура, которую рекомендует Эпикур, — и это подводит нас ко второму из терминов Диогена, — заключается в формировании и применении общих понятий, или предпонятий (*προλήψεις*). Фактически Эпикур считает общие понятия необходимыми для любого вида исследования или размышления.¹² То, что Эпикур подразумевает под общим понятием, не лишено трудностей. Диоген, как мы видели, говорит о *προλήψεις* почти как о вариантах *αἰσθήσεις* (ощущений). Однако то, что между ними существует реальное различие, ясно из его более пространного анализа в 10.33:

Они [эпикурейцы] говорят об общем понятии как о постижении, или правильном мнении, или мысли, или общем представлении, хранящемся

⁸ DL 10. 147.

⁹ Ср. Секст, «Против учёных» (*Adv. math.*) 8. 9.

¹⁰ DL 10. 32. Ср. Плутарх, «Против Колота» [*Adv. Col.*] 1121; Секст, «Против учёных» (*Adv. Math.*) 7. 203–16; 8. 9.

¹¹ DL 10. 51–2 (Геродоту).

¹² Климент, «Строматы» 2. 4 (*US 255*). Ср. Секст, «Против учёных» (*Adv. math.*) 1. 57.

в уме, то есть о воспоминании о чем-то, что часто являлось извне: например, «такая-то вещь есть человек».

Таким образом, различие между чувственными впечатлениями и общими понятиями состоит в том, что первые являются результатом чисто физического опыта — контакта между объектом и органом чувств, в то время как вторые происходят из вторичного источника, а именно, из абстрактной операции ума. В то же время, если общие понятия отличаются от чувственных впечатлений с точки зрения действенной причины, то как совокупности частных чувственных впечатлений они материально зависят от них, и именно это позволяет Эпикуру классифицировать их вместе.

Это что касается формирования общих понятий. Какую же роль Эпикур отводит им в приобретении знаний? Ответ кроется в еще не отмеченном нами различии между общими понятиями и чувственными впечатлениями. Чувственный опыт снабжает нас информацией о внешнем мире. Более того, это наш единственный источник информации. Но, как мы уже отметили, эта информация имеет ограниченную ценность. Даже самые ясные и отчетливые впечатления не могут служить надежной основой для суждений о реальной природе вещей. Общие понятия, напротив, характеризуются ясностью, достигающей до самоочевидности, что придает им ту убедительную силу, которой не хватает отдельным чувственным впечатлениям.¹³ Короче говоря, в общих понятиях мы имеем базовые определения, которые, неся в себе собственную гарантию, могут служить критериями, с которыми мы соотносим конкретные чувственные впечатления и которые можем использовать для проверки истинности суждений. Кроме того, поскольку общие понятия придают значение именам, которые мы даем вещам, они открывают путь для осмысленного языкового выражения.¹⁴

Мы подходим теперь к третьему из терминов Диогена — чувствам (πάθη). Как мы уже отмечали, каждое ощущение, то есть каждый контакт между объектом и органом чувств, включает в себя движение атомов, составляющих сенсорные нервные окончания. Согласно Эпикуру, это движение атомов может воздействовать на человека приятно или неприятно, то есть может вызывать чувства удовольствия или боли, и именно эти два чувства подразумеваются под πάθη. Как критерии, однако, они играют иную роль,

¹³ Именно на этом аспекте общих понятий делает акцент Климент, «Строматы» 2. 4 (US 255): πρόληψιν δὲ ἀλοδίδωσιν ἐπιβολὴν ἐπὶ τὴν ἐναργῆς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐλίνοισιν (под «предвосхищением» же он понимает устремленность к чему-то очевидному и к очевидному постижению вещи).

¹⁴ Ср. DL 10. 33.

нежели первичные ощущения и общие понятия. В то время как те являются проводниками к истине, чувства являются критериями для действия, определяя нашу реакцию на конкретный чувственный опыт. Удовольствие нам свойственно, боль нам чужда.¹⁵ Следовательно — и мы увидим, что это имеет особое значение в контексте эпикурейской этической теории, — нам даны естественные основания для выбора того, к чему стремиться и чего избегать.

Наше рассмотрение свидетельства Диогена подтверждает эмпирическую основу теории познания Эпикура. Из трех критериев, которые он признает — ощущения, общие понятия и чувства — второй полностью обязан своим происхождением первому, в то время как третий является сопутствующим явлением самих ощущений. Однако следует отметить, что, хотя Эпикур настаивает на том, что все наши исследования должны проводиться в соответствии с этими критериями, он не утверждает, что они исключают всякую возможность ошибки. Мы упоминали, что ощущения «истинны» только на уровне явлений, и должны добавить, что общие понятия могут быть неправильно применены. Соотнося чувственные впечатления с общими понятиями, мы можем прийти к ложным идентификациям. Аналогично, ложное мнение может испортить сравнения, которые мы проводим между одним общим понятием и другим. Более того, существуют области исследования, которые слишком удалены для четкого наблюдения или лежат вовсе за пределами чувственного опыта, где мы должны действовать по аналогии с воспринимаемыми явлениями. Соответственно, Эпикур вводит определенные вторичные принципы, которые необходимо соблюдать.

В случае объектов, доступных близкому наблюдению (продельных, πρόδηλα), процедура достаточно проста. Если наше первое наблюдение сделано с расстояния, то суждение, которое мы выносим, должно быть лишь предварительным и рассматриваться как ожидающее подтверждения (προσμένον ἐπιμαρτυρήσεσθαι).¹⁶ Тестом является более близкий осмотр. Если данные, полученные при таком осмотре, совпадают с нашим предыдущим ощущением, тогда первоначальное суждение может быть признано подтвержденным. Если же, напротив, появляются контрсвидетельства, то первоначальное суждение должно быть признано ложным. В качестве примера, на который ссылаются как Диоген Лаэртский, так и Секст Эмпирик: мы можем увидеть башню издали и на основании того, что она кажется круглой, сформировать предварительное суждение об этом. Подойдя ближе, мы замечаем, что на самом деле башня квадратная, и наше первое суждение тут же

¹⁵ Ср. DL 10. 34.

¹⁶ DL 10. 50 (Геродоту).

аннулируется.¹⁷ В данном случае мы имеем дело не с тем, что одно ощущение исправляет другое. Эпикур прямо говорит, что такое исправление невозможно: каждое ощущение «истинно» само по себе.¹⁸ Скорее, ложное мнение было добавлено к ощущению, чтобы произвести ошибочное первое суждение, и именно это суждение было опровергнуто.

Что касается вещей, не допускающих близкого наблюдения (адельных, ἄδηλα), то к первому классу относятся небесные тела (метеоры, μετέωρα). Здесь мы не можем рассчитывать на подтверждение. Мы должны полагаться на отсутствие контрсвидетельств (οὐκ ἀντιμαρτύρησις), то есть на соответствие гипотезы другим воспринимаемым явлениям.¹⁹ Следствие этого принципа, которое Эпикур вполне готов принять, состоит в том, что нам, возможно, придется признать более чем одно объяснение одного и того же явления. Действительно, Эпикур утверждает, что, поскольку в небесных делах мы имеем дело только с вероятностью, принятие нескольких объяснений никоим образом не является антинаучным. Нелогичным было бы принять только одно объяснение и отвергнуть другое, когда второе не меньше согласуется с явлениями, чем первое.²⁰ Второй класс состоит из вещей, которые вообще не могут быть восприняты, таких как атомы и пустота. Здесь также чувственные данные играют важную роль. В небесных делах роль воспринимаемых явлений — выступать в качестве проверки гипотез относительно вещей, видимых менее отчетливо. В случае вещей, лежащих полностью за пределами досягаемости чувств, чувственные данные служат отправной точкой для умозаключения. Например, тот факт, что пустота существует, хотя она и не видима, устанавливается следующим образом: мы наблюдаем происходящее движение; но движение невозможно без пустоты; следовательно, пустота существует.²¹

Этот обзор основных аспектов эпистемологии Эпикура подтверждает её глубоко эмпирическую основу. Наши чувства обеспечивают нам прямой контакт с физическим миром и предоставляют единственную информацию о нём. Впечатления, составляющие ощущения, служат основой для общих понятий, которые, в свою очередь, служат и проверкой самих ощущений, и фундаментом для суждений. Подтверждение суждений требует дальнейшего обращения к чувствам. В случае с объектами, находящимися под рукой, это вопрос более пристального осмотра; в случае с более отдалёнными или

¹⁷ DL 10. 34; Секст, «Против учёных» (Adv. math.) 7. 216 (US 247).

¹⁸ DL 10. 32.

¹⁹ Ср. Секст, Adv. math. 7. 213 (US 247).

²⁰ DL 10. 87 (Пифоклу).

²¹ Ср. Секст, Adv. math. 7. 213 (US 247).

совершенно неосязаемыми явлениями — это вопрос построения гипотез на основе того, что можно наблюдать, и обеспечения того, чтобы такие гипотезы не расходились с чувственными данными. Далее мы должны рассмотреть результаты собственного применения Эпикуром этих критериев к исследованию природы.

Мы уже отмечали нежелание Эпикура признавать влияние предшествующих мыслителей, и это распространяется даже на атомистов V века до н.э. Левкиппа и Демокрита. Он дошел до того, что заявил, будто первого никогда не существовало, а его замечания относительно второго были явно нелестными.²² Тем не менее, именно атомизм Левкиппа и Демокрита составляет основу физического учения Эпикура. Почему он отрицал существование Левкиппа, мы не можем предполагать. Что касается Демокрита, возможно, он считал его сугубо натурфилософом. Ибо для Эпикура натурфилософия не может быть оправдана как самоцель. Изучение природы имеет смысл лишь в той мере, в какой понимание механизмов вселенной способствует счастливой жизни. В этом качестве Эпикур относился к науке серьезно. Как он говорит своему ученику Геродоту, он сделал это постоянным предметом своих забот.²³ Однако, если Эпикур и принял атомизм V века, то сделал это не без определённых изменений, и он привёл собственную аргументацию в пользу его основных принципов. Для этого мы можем обратиться к «Письму к Геродоту» а также к более полному изложению, представленному Лукрецием.

Опора Эпикура на опыт подтверждается тремя базовыми принципами, которые он берет за отправную точку в своем рассуждении о физическом мире: (1) ничто не создается из ничего, (2) ничто не уничтожается в ничто и (3) вселенная всегда была и всегда будет такой, какая она сейчас.²⁴ Если бы вещи создавались из ничего, то мы бы наблюдали, как всё возникает не из определенных семян, а случайным образом, что противоречило бы нашим наблюдениям;²⁵ аналогично, если бы вещи погибали в небытие, то сумма материи к настоящему времени была бы исчерпана, что также опровергается опытом;²⁶ как следствие, если нет созидания нового материала, то из этого следует, что сумма материи во вселенной постоянна.²⁷ Именно опыт подтверждает существование двух начал, которые Эпикур постулирует как единственные

²² Ср. DL 10. 8; 10. 13.

²³ DL 10. 37.

²⁴ DL 10. 38–9.

²⁵ Ср. Лукреций, *De rerum natura* [DRN] I. 159–214.

²⁶ Ср. Лукреций, DRN I. 217–64.

²⁷ Ср. Лукреций, DRN II. 304 и далее.

составляющие вселенной: тела и пустое пространство. То, что первые существуют, подтверждается повсеместно; что касается второго, то существование тел требует места, где бы они находились, и, поскольку воспринимается движение тел, тогда должно быть и пустое пространство, через которое это движение происходит.²⁸

Установив, что вселенная состоит из тел и пустоты, Эпикур переходит к различению между телом в форме воспринимаемых нами сложных структур (συκρίσεις), и телом в форме единиц материи, из которых эти соединения образованы. Если соблюдать принцип 2, то есть, если должен быть установлен предел разложению, тогда первичные единицы, на которые распадаются соединения, должны сами быть устойчивыми и неделимыми (ἄμετάβλητα, ἄτομα).²⁹ Кроме того, поскольку вселенная безгранична — пункт, который Эпикур снова устанавливает со ссылкой на опыт, так как за пределами вселенной нет ничего воспринимаемого, чем могли бы определяться её границы,³⁰ — эти первичные единицы должны быть бесконечны в числе. Точно так же пустота должна быть безгранична по протяженности. Ибо если бы в бесконечной пустоте было ограниченное число атомов, они были бы слишком рассеяны, чтобы испытывать столкновения, необходимые для образования соединений, и, наоборот, если бы в ограниченном пространстве было неограниченное число атомов, они были бы слишком плотно упакованы, чтобы найти свои надлежащие места.³¹

Какими свойствами, помимо неделимости, обладают атомы? Здесь Эпикур проводит дальнейшее различие между воспринимаемыми сложными телами и дискретными единицами материи, из которых они состоят. Качества, присущие первым, изменчивы в той степени, в какой сами соединения подвержены изменениям — будь то через изменение расположения их составных частиц или через добавление или потерю частиц. Единственные качества, сохраняющиеся при изменениях, — это величина, форма и вес, и именно эти три первичных свойства Эпикур приписывает самим составным частицам.³²

Как физические объекты атомы должны иметь величину, но Эпикур не дает определенного ответа на вопрос о том, сколько может быть различных величин. Некоторое значительное варьирование величины требуется для объяснения различных качеств вещей и их различного воздействия на наши

²⁸ DL 10. 39–40; ср. Лукреций, DRN I. 419–48.

²⁹ DL 10. 41.

³⁰ DL 10. 42; ср. Лукреций, DRN I. 958–64.

³¹ DL 10. 42; ср. Лукреций, DRN I. 984–91.

³² DL 10. 54–5.

чувства. В то же время опыт диктует, что это варьирование ограничено, иначе могли бы существовать атомы, достаточно крупные, чтобы их можно было увидеть.³³ Здесь Эпикур, возможно, спорит с Демокритом, так как есть свидетельства о том, что Демокрит допускал существование очень крупных атомов, хотя, как указывал Рист, он мог лишь допускать бесконечное разнообразие величин, не веря при этом, что атомы, достаточно крупные для зрения, существуют на самом деле.³⁴ Остается вопрос, существует ли нижний предел величины атомов. Эпикур отвечает утвердительно. Допустить отсутствие нижнего предела значило бы принять бесконечную делимость материи — концепцию, которую Эпикур отвергает по двум причинам. Во-первых, он настаивает на том, что процесс бесконечного деления приведет к окончательному разрушению; короче говоря, бесконечная делимость противоречила бы самой природе атомов как физических минимумов, представляющих собой постоянную основу материи. Во-вторых, бесконечная делимость влечет за собой бесконечное число частей, каждая из которых должна иметь какую-то величину; но сумма бесконечного числа протяженных частей, какими бы малыми они ни были, должна привести к объекту бесконечного размера.³⁵ Однако это не значит, что атомы, будучи физически неделимыми, не имеют частей. Действительно, именно части атомов определяют их величину, форму и вес. Однако эти части (*minimae partes*), число которых ограничено, физически и концептуально неотделимы друг от друга и не имеют независимого существования от самого атома.³⁶

Величина требует формы, и здесь Эпикур выражается более определенно. Огромное разнообразие вещей в природе требует, чтобы существовало непостижимое (*ἀλερίληπτον*) количество атомных форм. Однако это число не может быть бесконечным (*ἄλειρον*), поскольку наступил бы момент, когда дальнейшее увеличение числа различных форм уже не могло бы осуществляться путем перегруппировки минимальных частей внутри атома, а потребовало бы увеличения числа самих минимальных частей — процесса, который, будучи неограниченным, привел бы к появлению атомов, видимых глазом.³⁷ Более того, опыт подсказывает, что существует предел количеству форм. Качества вещей в природе, хотя они и столь разнообразны, что требуют непостижимо большого числа форм, тем не менее ограничены крайностями — существует

³³ DL 10. 55–6.

³⁴ DL 9. 44; Аэций 1. 12. 6; Рист, цит. соч., стр. 44–5.

³⁵ DL 10. 55–6.

³⁶ DL 10. 56–9. Ср. Лукреций, DRN I. 599–634. Для детального изучения этого сложного аспекта эпикурейского атомизма см. Д. Дж. Фёрли, «Два исследования о греческих атомистах», Исследование I.

³⁷ DL 10. 42, 56; ср. Лукреций, DRN II. 333–80; II. 478–99.

предел красоте, уродству, жару, холоду — и такие пределы не существовали бы, если бы диапазон форм был бесконечен.³⁸ Существует, однако, бесконечное количество атомов каждой формы — обстоятельство, которое необходимо, как ошибочно утверждает Лукреций, если общая сумма атомов должна быть бесконечной.³⁹

Третье свойство, принадлежащее атомам, — это вес. Приписывал ли Демокрит вес атомам, остается предметом споров. Однако даже если он это делал, с достаточной уверенностью можно сказать, что он не рассматривал вес как причину движения атомов. Поскольку он считал, что атомы существовали *ab aeterno* и никогда не было времени, когда бы они не находились в непрерывном движении, то и вопрос о причине движения не стоял.⁴⁰ Для Эпикура же вес является неотъемлемым свойством атомов и первопричиной их движения.⁴¹ Точнее, однако, следовало бы говорить о весе как о причине первичного движения атомов, так как существуют вторичные типы атомного движения, за которые ответственны факторы, отличные от веса. Под первичным движением мы подразумеваем движение в пустоте «свободных» атомов, то есть атомов, еще не запутавшихся в соединениях, и эффект веса заставляет эти атомы двигаться вниз, если только им не препятствует контакт с другими атомами или соединениями.⁴² Именно контакт с другими атомами или с соединениями ведет к одному из вторичных типов атомного движения, который мы рассмотрим в свое время. Сначала, однако, мы должны изучить, что Эпикур подразумевает под «низом» в бесконечном пространстве. Отвечал ли Эпикур на платоновское отрицание понятий «верх» и «низ» в бесконечном пространстве или нет, его подробная, хотя и несколько неясная трактовка вопроса подтверждает, что он осознавал необходимость объяснения своего использования термина «движение вниз». Он признает, что мы не можем говорить о «верхе» и «ниже» применительно к абсолютно высшим и низшим точкам. В то же время он настаивает, что мы можем делать это применительно к фиксированной точке. Подобно тому как в повседневном языке мы привыкли называть движение от головы к ногам движением «вниз», а обратное — движением «вверх», так и используя самих себя в качестве фиксированных точек во вселенной, мы можем говорить об атомах как о движущихся в направлении

³⁸ Лукреций, DRN II. 500–21.

³⁹ DL 10. 42; Лукреций, DRN II. 522–31.

⁴⁰ Бэйли, *Atomists*, стр. 128 и далее; Рист, цит. соч., Приложение В, стр. 167–8; В. К. Ч. Гатри, «История греческой философии» (Кембридж, 1969), т. 2, стр. 400–2.

⁴¹ Плутарх, *Plac.* 1. 3. 26 (US 275).

⁴² DL 10. 61.

«вниз», не нарушая при этом концепцию бесконечно протяженного пространства.⁴³

Итак, Эпикур говорит о «свободных» атомах, которые под действием собственного веса перпендикулярно движутся вниз сквозь пустоту. Однако следует отметить, что это обсуждение носит, по сути, теоретический характер, поскольку он ссылается на состояние, которое в большинстве своем уже не существует, на стадию, которая исторически, или, по крайней мере, логически, предшествовала моменту, когда атомы вступили в контакт друг с другом, образуя сложные структуры, составляющие видимый мир. Но если на этой предшествующей стадии «свободные» атомы представляются падающими перпендикулярно вниз сквозь пустоту, то как же произошел первый контакт между ними? Безусловно, Эпикур не мог принять позицию Демокрита. Для последнего объяснение заключалось в том, что вес более тяжелых атомов заставлял их падать быстрее и сталкиваться с более легкими атомами под ними, вызывая таким образом последовательность случайных толчков и соударений, приводивших к объединению атомов различных форм друг с другом. Эпикур же утверждал, что все атомы движутся вниз в пустоте с одинаковой скоростью независимо от их веса, поскольку ничто не препятствует их движению, в результате чего возможность обгона легких атомов тяжелыми исключается. В «Письме к Геродоту» нет указаний на решение Эпикуром этой проблемы, но есть множество более поздних свидетельств того, что она приняла форму знаменитой теории атомного «отклонения» (паренклисиса, *παρέγκλισις*), согласно которой, следуя изложению Лукреция, в неопределенное время и в неопределенных местах атомы слегка отклонялись от своего курса, подготавливая таким образом почву для столкновений, необходимых для образования соединений.⁴⁴

⁴³ DL 10. 60. О Платоне см. «Тимей» 62 d.

⁴⁴ Лукреций, DRN II. 216–93.

*Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
ponderibus propriis, incerto tempore ferme
incertisque locis spatio depellere paulum,
tantum quod nomen mutatum dicere possis.*
(216–20)

[Перевод: «В этом предмете тебе мы ещё пожелали бы также / Знать, что тела, проносясь в пустоте по прямой направленью / Книзу под собственной тяжестью, в самый неожиданный и в самый / Неопределенный момент отклоняются в сторону мало, / Так что едва ли название заслуживает перемены». (пер. Ф. А. Петровского)]

Ср. Цицерон, *De finibus* (О пределах) I. 6. 18; *De fato* (О судьбе) 10. 22; 20. 46; *De natura deorum* (О природе богов) I. 25. 69; Диоген из Эноанды фр. 32 (Чилтон); Аэций 1. 12. 5; 1. 23. 4.

Важность этого допущения произвольного и непредсказуемого отклонения от законов природы для психологии Эпикура будет рассмотрена нами в свое время. На данный момент мы отметим лишь, что этот второй тип атомного движения служит для возникновения третьего, а именно того, который является результатом ударов, получаемых атомами при их столкновении друг с другом. Здесь мы должны сначала заметить, что столкновения, вызванные «отклонением», могут по-разному влиять на атомы. В случае каждого атома, сталкивающегося с другим, удар (πληγή), который он получает, заставляет его отклониться от своего курса по траектории, определяемой углом встречи двух атомов. Однако то, что происходит с конкретными атомами после этого отклонения, может варьироваться. Некоторые атомы не испытают на своей новой траектории дальнейшего немедленного контакта с другими атомами. В этих случаях, когда направленный импульс, полученный в результате удара, ослабевает, вступает в силу действие их веса, и они начинают постепенно возвращаться к своему прежнему пути вниз сквозь пустоту. В случае же большего числа атомов за первым столкновением следуют другие, одно за другим, в результате чего они непрерывно мечутся и перебрасываются, если использовать знаменитый образ Лукреция, подобно пылинкам в солнечном луче.⁴⁵ В обоих случаях, однако, поскольку мы всё ещё имеем дело со «свободными» атомами, летящими сквозь пустоту, удары не влияют на скорость, с которой движутся атомы.

Это касается и тех атомов — а их большинство, — которые в результате столкновений запутываются с другими атомами, образуя соединения. Прежде чем мы рассмотрим движение атомов внутри соединений, необходимо сказать несколько слов о способе образования соединений. Как объясняет Эпикур, запутывание (περίπλοκή) атомов приводит к образованию атомной сетки или оболочки (τὸ στεγάζον), которая составляет периферийную поверхность соединения (σφυσκα, συστήμα). Однако внутри этой внешней оболочки составляющие её атомы никогда не находятся в покое, но вовлечены в непрерывную серию встреч и отскоков, так что внутри каждого соединения поддерживается непрерывная вибрация (πάλμος, λαμός). При этом в одних соединениях степень сцепления атомов, или природа окружающей оболочки, могут позволять составляющим их атомам отскакивать на большие расстояния, чем в других соединениях, и именно эта внутренняя текстура соединения, рассматриваемая с точки зрения этих интервалов (διαστήματα), или,

⁴⁵ Лукреций, DRN II. 112 и далее.

другими словами, с точки зрения количества пустоты, которую заключает в себе соединение, определяет его плотность или разреженность.⁴⁶

Возвращаясь к вопросу о скорости движения атомов внутри соединения, важно отметить два момента. Во-первых, поскольку даже в границах сложной структуры атомы движутся сквозь пустоту, они не испытывают замедления, за исключением кратковременных задержек (*ἀντίκολαί*), возникающих в результате столкновений с другими атомами в соединении, и таким образом перемещаются с той же равномерной скоростью, что и «свободные» атомы. Второй момент касается связи между движением отдельных атомов внутри соединения и движением самого соединения. Как, например, объяснить тот факт, что некоторые соединения движутся быстрее других? Если соединение получает свою скорость от скорости составляющих его атомов, то, поскольку во всех соединениях атомы движутся с одинаковой абсолютной скоростью, то и скорость самих соединений должна быть одинаковой. Опять же, как получается, что определенные соединения остаются неподвижными, хотя их атомы непрерывно движутся? Ответ Эпикура на эти вопросы заключается в соображении, что, хотя движение каждого соединения действительно является суммой движений его атомов, эта сумма будет варьироваться от соединения к соединению. Причина в том, что внутри соединения атомы не все движутся в одном направлении. Движение некоторых атомов совпадает по направлению с движением самого соединения, и они служат для ускорения его скорости; другие движутся в противоположном направлении и служат для замедления. Таким образом, скорость всего тела определяется совокупной скоростью его атомов после учета направленных факторов. В двух крайних случаях: если все составляющие атомы движутся в том же направлении, что и всё тело, то соединение будет двигаться с «атомной» скоростью; если число атомов, движущихся в том же направлении, что и всё тело, уравновешивается числом атомов, движущихся в противоположном направлении, то соединение будет неподвижным.⁴⁷

До этого момента мы имели дело с атомным миром, который находится ниже уровня восприятия. Мы обсуждали концепцию атомов у Эпикура с точки зрения их трех основных свойств — размера, формы и веса. В контексте последнего мы рассмотрели, как атомы вступают в контакт друг с другом, и характер атомного движения — как «свободных» атомов, так и тех, что вошли в состав соединений. Рассмотрение соединений приближает нас к

⁴⁶ DL 10. 43; Лукреций, DRN II. 95–108.

⁴⁷ Ср. DL 10. 46 b и 47 b; для более полного обсуждения см. Бэйли, *Atomists*, стр. 330–8 и *Epicurus: the Extant Remains [Epicurus]* (Оксфорд, 1926), в соответствующем месте.

наблюдаемому миру, и мы должны теперь изучить взгляд Эпикура на то, как этот мир обретает характеристики, которые предстают перед органами чувств.

Мы можем начать, вернувшись к вопросу о соединениях. Мы видели, что одним из эффектов атомного отклонения является столкновение атомов и их запутывание, формирующее сложные структуры, которые могут принимать форму скоплений атомов, более или менее тесно переплетенных друг с другом, или форму «свободных» частиц, заключенных в охватывающую их атомную сеть. Эти соединения, которые всё еще слишком малы, чтобы быть видимыми, объединяются с другими для образования более крупных единиц материи, являющихся объектами феноменального мира. Мы должны заметить, однако, что это, по-видимому, не просто случай объединения любого соединения или ядра с любым другим. В соответствии с принципом, сформулированным в начале «Письма к Геродоту» (38), а именно, что не всё создается из всего, Эпикур, по-видимому, полагает, что определенные соединения особенно подходят в силу своего строения или совершаемых ими движений для объединения с другими с целью образования объектов определенного рода. Безусловно, он не раз говорит о «семенах» (σπέρματα) вещей таким образом, и это заставляет предположить, что он имеет в виду не отдельные атомы, а группы атомов,⁴⁸ и частое использование Лукрецием слова «семена» (semina) в этом смысле подтверждает, что это различие было частью эпикурейского учения.⁴⁹

Мы получаем более полное понимание соединений и того, как они отличаются от отдельных атомов, из которых состоят, когда изучаем их с точки зрения качеств. Как мы видели, атомы обладают лишь тремя свойствами — величиной, формой и весом. Это постоянные и неизменные атрибуты. Соединения обладают теми же свойствами, с той разницей, что в случае соединений эти свойства могут меняться или исчезать по мере того, как сами соединения меняются или распадаются. Однако то, что соединения обладают дополнительными качествами, подтверждается чувственным опытом. Мы ощущаем вкус объектов, потому что они обладают вкусовыми свойствами, мы чувствуем запах объектов, потому что они обладают запахом, и опыт говорит нам, что объекты горячие, или холодные, или имеют определенный цвет. Но что значит сказать, что объекты «обладают» вкусом, запахом, жаром, холодом,

⁴⁸ DL 10. 74 (Геродоту); 10. 89 (Пифоклу).

⁴⁹ Ср. Лукреций, DRN VI. 160, 200, 206, 213, 217, 271, 275, 316, 497, 507, 520, 863, 867, 876, 883; в других местах слово *semina* (семена) используется в значении отдельных атомов, например, I. 59, II. 755, 988, III. 187, V. 456.

цветом и так далее? Должны ли мы предположить, что эти качества существуют сами по себе, независимо от тел, по образцу платоновских Идей?⁵⁰ Должны ли мы принять позицию стоиков, что они являются материальными и отделимыми частями тел?⁵¹ Должны ли мы предположить вслед за Демокритом, что они вообще не существуют вне нашего субъективного опыта?⁵² Эпикур отвергает все эти взгляды.

Что касается его собственной позиции, он дает лишь общее утверждение, и нам приходится обращаться к Лукрецию за более подробным изложением деталей. Вкратце, воспринимаемые качества зависят от величины, формы и расположения атомов, из которых состоит объект.⁵³ Различия во вкусе, например, объясняются различиями в атомных формах. Мед сладок на вкус, потому что он состоит из частиц круглых и гладких; полынь горька, потому что её частицы крючковатые.⁵⁴ Подобным же образом резкие звуки или скверные запахи являются свойствами вещей, состоящих из атомов более грубой текстуры, чем те, что составляют объекты, производящие приятные звуки или запахи.⁵⁵ В случае с цветом ответ заключается и в форме, и в расположении. Расположение атомов определяет цвет объекта, но различия в формах атомов позволяют варьировать их расположение под одним и тем же углом, что составляет определенные объекты принимать разные цвета в разное время.⁵⁶ Воспринимаемые качества, таким образом, являются акциденциями (*συμβεβηκότα*) тел в таком смысле, который делает качества и тела взаимозависимыми. Отдельно от тел качества не могут существовать. В то же время именно совокупность качеств дает телу его устойчивую идентичность.⁵⁷ В предыдущем обзоре основ эпикурейской физики мы начали с обсуждения двух базовых реальностей — пустоты и атомов — и перешли к изучению того, как последние, конечные единицы материи, объединяются для образования объектов феноменального мира. Далее мы рассмотрим некоторые аспекты этого мира, его происхождение, рост и конечный распад в качестве подготовки к изучению того, что Эпикур говорит о началах человеческой жизни и развитии цивилизации.

⁵⁰ DL 10. 68.

⁵¹ DL 10. 69.

⁵² там же (*ibid.*). Ср. DL 9. 72, 106; Секст, *Adv. math.* 7. 135–6.

⁵³ DL 10. 54.

⁵⁴ Лукреций, *DRN II.* 398–407.

⁵⁵ Лукреций, *DRN II.* 410–17.

⁵⁶ Лукреций, *DRN II.* 730–841.

⁵⁷ τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν <ἐκ> τούτων λάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον αἴδιον (Всецелое тело вообще имеет свою собственную вечную природу из всех этих [составляющих]) (DL 10. 55). Ср. DL 10. 59. Для анализа этих фрагментов см. Бэйли, *Atomists*, стр. 300–4.

Эпикур проводит различие между миром (космосом, κόσμος) и вселенной (целым, τὸ λᾶν). Мы видели выше, что вселенная безгранична. Наш мир — всего лишь «ограниченная часть неба» (περιοχὴ τῆς οὐρανοῦ) с определенной границей, внутри которой содержатся сама Земля, а также небесные тела. И наш мир не уникален. Бесконечное число атомов во вселенной сформировало и будет продолжать формировать бесконечное число отдельных миров — некоторые похожи на наш, некоторые отличаются, некоторые занимают место между существующими мирами, некоторые возникают там, где прежние миры исчезли. Ибо миры — это не что иное, как обширные атомные соединения, и, как и любое соединение, каждый из них имеет начало и конец.⁵⁸ Что касается способа формирования миров, Эпикур отходит от своих предшественников-атомистов. Левкипп считал, что в начале все атомы во вселенной были свалены в кучу, и что миры образовались в результате того, что атомы отпадали и подхватывались вихрем. Демокрит полагал, что атомы свободно двигались сквозь вселенную и что миры создавались, когда группы атомов собирались в вихре, который он отождествлял с Необходимостью, и в результате этого кругового движения принуждались к соответствующему строению. Эпикур отвергает оба этих взгляда. Он считал концепцию первоначального наполненного пространства Левкиппа ошибочной, а Необходимость Демокрита — излишней. По его мнению, всё, что требуется для формирования мира, — это встреча достаточного количества атомов подходящей формы в расположении, допускающем необходимые атомные движения.⁵⁹

Термины, которые Эпикур использует для трех ключевых фаз в этом созидательном процессе, — это *προσθέσεις*, *διαρθρώσεις* и *μεταστάσεις*.⁶⁰ Их значение мы можем лучше всего изучить, обратившись к разработке Лукрецием этого аспекта эпикурейской космогонии.⁶¹ Первоначальное собрание материала, который сформировал наш мир, было не более чем запутанной мешаниной атомов всякого рода, которые сталкивались и отскакивали, но не могли удержать никаких постоянных образований (*non omnia sic poterant coniuncta manere*). Затем последовали две первые стадии в схеме Эпикура — разделение атомов, когда подобные частицы соединялись с подобными (*paesque cum paribus iungi res*), и артикуляция элементов, которые должны были сформировать узнаваемые черты мира — землю, море и небесные тела (*membraque dividere et magnas disponere partes*). Третья стадия ознаменовалась

⁵⁸ DL 10. 45; 73–4 (Геродоту); 10. 88–90 (Пифоклу). В целом см. Ф. Золмсен, «Эпикур о росте и упадке космоса», *American Journal of Philology* 74 (1953) 34–51.

⁵⁹ DL 10. 89–90 (Пифоклу).

⁶⁰ DL 10. 89 (Пифоклу).

⁶¹ Лукреций, DRN V. 432–94.

расположением этих элементов в их соответствующих местах: тяжелые атомы земли осели внизу в центре, в то время как более легкие и круглые атомы были вытеснены вверх; из них самые легкие, частицы эфира в смеси с огнем, поднялись выше всего и образовали сеть, покрывающую и замыкающую весь мир (*levis ac diffusilis aether omnia sic avido complexu cetera saepsit*); следующие по легкости заняли место посередине между этим окружающим эфиром и землей, сформировав Солнце, Луну и другие небесные тела. Затем последовало дальнейшее различение особенностей мира: по мере того как огненные и воздушные частицы поднимались вверх, земля оседала еще глубже; в то же время она сокращалась в размерах и выделяла соленый пот, который заполнял впадины на её поверхности, образуя моря (*succidit et salso suffudit gurgite fossas*); дальнейшее сжатие земли из-за ударов ветра и лучей солнца продолжало этот процесс. Таким образом, постепенно сформировалась та форма мира, которую мы видим сегодня.

Прежде чем мы перейдем к обзору того, что Эпикур и Лукреций говорят о первоначальном состоянии Земли и развитии человеческого общества, необходимо отметить еще два дополнительных момента. Во-первых, подобно тому, как наш мир имел начало, у него будет и конец. В этом он ничем не отличается от любого другого соединения. Эпикур четко заявляет, что все миры в какой-то момент будут растворены,⁶² но именно Лукреций снабжает нас подробностями.⁶³ Его трактовка принимает форму аналогии с процессом роста и упадка в человеческом теле. На протяжении всей своей жизни тело испытывает постоянный прием и отдачу атомов. В период роста оно получает больше атомов, чем отдает, и продолжает так делать до достижения пика. В этот момент наступает равновесие между полученными и потерянными частицами. Упадок наступает, когда этот баланс нарушается, так как взрослое тело из-за своей громоздкости начинает отдавать больше частиц, чем принимает. Упадок продолжается, так как телу становится всё труднее распределять пищу по своим частям, и количество получаемого питания становится меньше необходимого. Таким образом, тело в конечном итоге приводится в состояние, когда оно больше не может выдерживать силу ударов, обрушивающихся на него извне. Сам мир следует подобному паттерну роста и упадка. С самого начала он принимает постоянный приток атомов извне, пока не достигает предела периода роста.⁶⁴ Даже те атомы, которые не находят пути внутрь, служат сохранению мира, ударяясь о его оболочку и сдерживая

⁶² DL 10. 73 (Геродоту).

⁶³ Лукреций, DRN II. 1105–74. Ср. V. 235–415.

⁶⁴ Лукреций, DRN II. 1105–17. Ср. DL 10. 89 (Пифоклу), где Эпикур использует образ «орошения» (*ἐλαρδεύσεις*) для иллюстрации этого постоянного питания тела мира.

исходящий поток атомов.⁶⁵ Но атомы всё же ускользают, даже с самого начала, и постепенно число ускользающих атомов начинает превышать число принимаемых, и мир теряет субстанцию. Атомы, ударяющиеся о него извне, перестают сохранять мир, служа теперь подрыву сплетений его оболочки, пока вся структура не рухнет.⁶⁶ Мы можем добавить, что, по мнению Лукреция, существует множество признаков того, что мир уже находится в упадке (*fracta est aetas effetaque tellus*), и он молит, чтобы его собственное поколение не увидело его конца.⁶⁷

Второй момент, который мы подробнее обсудим при рассмотрении эпикурейской теологии, заключается в том, что в происхождении и функционировании мира ничто не обязано божественному вмешательству. В «Письме к Геродоту» Эпикур предваряет свое краткое рассмотрение небесных явлений предупреждением против веры в божественное существо, которое «контролирует и предписывает» движения небесных тел, и он нападает на представление о том, что эти тела сами являются божественными.⁶⁸ Однако более полное обсуждение мы находим у Лукреция. Он затрагивает этот вопрос в различных местах своей поэмы, но именно ближе к началу Книги V, в полемике, направленной прежде всего против взглядов стоиков, он наиболее прямо ссылается на аргументы Эпикура.⁶⁹ Обращаясь сначала к идее о том, что небесные тела божественны, он повторяет отрицание Эпикура, но идет дальше: будучи далеки от божественности, небесные тела (также как и земля, небо и море) даже не являются живыми, так как «душа», принцип жизни, может обитать только в своем надлежащем месте, а именно в человеческом теле.⁷⁰ Затем он оспаривает взгляд, согласно которому, хотя сам мир не божественен, боги тем не менее обитают в его частях и управляют ими. Что делает это невозможным, — утверждает Лукреций, используя принцип, подобный вышеупомянутому, — так это то, что для божественных существ, чья природа чрезвычайно тонка, мир с его грубой структурой является неподходящим пристанищем. Наконец, он приводит серию аргументов, близких к тем, что даны представителю эпикурейцев в трактате Цицерона «О природе богов», чтобы опровергнуть популярное представление о том, что боги создали мир либо для собственного удовольствия, либо на благо человека.⁷¹ Жизнь богов всегда была жизнью спокойствия и совершенного наслаждения; только если

⁶⁵ Лукреций, DRN I. 1042–4.

⁶⁶ Лукреций, DRN II. 1139–45.

⁶⁷ Лукреций, DRN II. 1150–74; V. 107–9.

⁶⁸ DL 10. 76–7 (Геродоту).

⁶⁹ Лукреций, DRN V. 110–235. Ср. III. 167–83; V. 73–90; 1183–93; VI. 43–95.

⁷⁰ Ср. Лукреций, DRN III. 784–99.

⁷¹ Ср. Цицерон, *De natura deorum* (О природе богов), I. 9. 21–3.

бы они были недовольны своим существованием, боги могли бы быть побуждены искать удовольствия в новизне создания мира. А что касается создания мира ради пользы человека, то какая нужда была у них в его благодарности? Какой вред был бы для человека не быть созданным вовсе? Почему, если их заботой были нужды человека, боги создали мир столь скудными ресурсами, столь враждебный роду человеческому и настолько требующий человеческих усилий? Наконец, как боги могли создать мир, для которого у них не было образца? Аргументы Лукреция, по общему признанию, выводят нас за рамки самого Эпикура. Однако ясно, что вопрос о божественном управлении миром не перестал быть главным спорным моментом между эпикурейцами и теми же стоиками, и мы можем рассматривать Лукреция как представляющего новейший эпикурейский вклад в продолжающуюся дискуссию.

Мы возвращаемся к вопросу об первоначальных условиях существования Земли и развитии человеческой цивилизации, и снова мы обязаны Лукрецию за всестороннее изложение этого вопроса.⁷² Мы видели выше, что, говоря о мире, переживающем последовательные периоды роста, зрелости и упадка, Лукреций проводил аналогию с живым телом. Так и в своей трактовке первых этапов развития Земли он использует то же сравнение, описывая, как молодая земля сначала была покрыта защитным покровом в виде различных трав, затем цветов, затем деревьев, подобно тому, как молодые животные и птицы получают пух, щетину и перья. После этого земля проявила свои порождающие силы, произведя на свет живых существ: сначала птиц, вылупившихся из яиц, которые создала земля, затем различные виды животных, включая человеческих существ, — все они выходили из влажных утроб, росших из земли и прикрепленных к ней корнями.⁷³ Это объяснение происхождения животной и человеческой жизни, имеющее параллели у Анаксимандра, Анаксагора и Демокрита,⁷⁴ Лукреций подкрепляет ссылкой на предполагаемое самопроизвольное зарождение червей из земли после того, как она была пропитана дождем и согрета солнцем.⁷⁵ Подобно тому как сама новая земля была обеспечена защитой, так теперь она, как мать, обеспечивала защиту и пропитание

⁷² Лукреций, DRN V. 772–1457.

⁷³ Лукреций, DRN V. 783–92; 801–8.

⁷⁴ Ипполит, Ref. i. 66, Дильс А 11 (Анаксимандр); там же i. 8. 12, Дильс А 42 (Анаксагор); Аэций 5. 19, Дильс А 139 (Демокрит).

⁷⁵ Лукреций, DRN 797–8. Ср. II. 871–3, 898–901, 928–9, где Лукреций использует то же ошибочное наблюдение для подтверждения своего аргумента о том, что атомы могут объединяться, образуя чувствующих существ, хотя сами они лишены ощущений. Мы можем отметить, что Цензорин приписывает теорию Лукреция о земнородных животных непосредственно самому Эпикуру (De die nat. 4. 9 (US 333)). Ср. Диодор Сицилийский i. 7. 10.

своим молодым существам: мягкую траву для укрытия, сок из своих пор и умеренный климат.

Лукреций продолжает аналогию с человеческим телом, заявляя, что в определенный момент земля достигла предела своих производительных способностей, и тогда она уже не могла рожать тех же существ, что и прежде, производя вместо этого различные виды деформированных существ, которые рано вымирали, поскольку им не хватало средств для размножения. Здесь, конечно, есть параллель с теорией «естественного отбора» Эмпедокла.⁷⁶ Но необходимо отметить существенные различия. Во-первых, Лукреций косвенно отвергает наиболее фантастические элементы теории Эмпедокла.⁷⁷ Что еще более важно, в то время как для Эмпедокла эти деформированные существа представляют собой эксперименты природы, предшествующие появлению идеально сформированных образцов, для Лукреция они представляют продукты стадии, следующей за созданием совершенных форм. Чтобы продолжить аналогию, которую сам Лукреций использует на протяжении всего текста, мы должны рассматривать ее в контексте синдрома Дауна. Кроме того, многие другие виды животных погибли рано, потому что они не обладали необходимой хитростью или быстротой, чтобы избежать естественных врагов, или были слишком пугливы, чтобы защитить себя, или были недостаточно полезны людям, чтобы получить их защиту. На что Лукреций не намекает прямо, но что, безусловно, является частью эпикурейской традиции, так это то, что потеря земель прямой производительной силы совпала с переходом к размножению видов через половой союз.⁷⁸

Мы следовали описанию Лукреция о первоначальном состоянии земли и появлении на ней живых существ. Что касается животного царства, то картина неоднозначна. Как мать, земля в начале обеспечивала свое потомство пищей и мягким климатом. В то же время закон когтя и клыка был суров и привел к вымиранию многих видов. Картина раннего состояния человека и его последующего развития у Лукреция столь же неоднозначна и интерпретируется по-разному. Некоторые считают Лукреция прогрессистом. Действительно, декан Инге мог сказать, что мы обязаны Лукрецию «благословенным именем Прогресса в современном смысле».⁷⁹ Бьюри не пошел бы так далеко,

⁷⁶ Об Эмпедокле см. Дильс В. 57; В. 58; В. 61; А. 72.

⁷⁷ Мы должны также отметить, что Лукреций настаивает на том, что никогда не могли существовать такие мифологические существа, как Кентавры, Сциллы и Химеры, поскольку отдельные виды, из которых предположительно были сформированы эти гибридные существа, достигают зрелости и приходят в упадок в разные периоды (V. 878–924).

⁷⁸ Ср. Диодор Сицилийский i. 7. 6.

⁷⁹ Дин У. Р. Индж, «Откровенные эссе», Вторая серия (Лондон, 1923), стр. 159.

но, несмотря на свое основное утверждение о том, что ни один древний источник не обнаруживает веры в непрерывный прогресс, допускал, что:

Эпикурейские философы сделали действительно то, что могло бы быть важным шагом в направлении доктрины Прогресса, отбросив теорию вырождения и признав, что цивилизация была создана серией последовательных улучшений, достигнутых усилиями человека.⁸⁰

Маргарет Тейлор идет ещё дальше. Сосредоточившись на важности, которую эпикурейская школа придавала устранению страха посредством понимания, она утверждает, что, по мнению Лукреция, «человек достиг знания, необходимого для хорошей жизни, и... путь был открыт для дальнейшего развития в настоящем и будущем».⁸¹

Другие трактуют повествование Лукреция иначе. Робин был убежден, что Лукреция следует классифицировать как примитивиста,⁸² и этот взгляд был частично поддержан Грином, для которого доминирующей нотой в поэме Лукреция является пессимизм: в природе вещей заложено то, что этот мир придет к концу, и он уже находится в упадке. Он заключает, что, хотя Лукреций может признавать наличие прогресса в конкретных областях деятельности, «пятьсот строк, изображающих историю цивилизации, лучше воспринимать как доказательство того, что, несмотря на все изменения человеческого опыта, нет реального прогресса, то есть нет увеличения счастья».⁸³ Между этими двумя крайностями Лавджой и Боас занимают среднюю позицию, обнаруживая у Лукреция «два несовместимых настроения», выражающих признание того, что достигнутый прогресс был неоднозначным благом. Ибо из трех стадий развития, которые они выделяют в рассказе Лукреция, они считают, что сам Лукреций отдавал предпочтение второй, когда человек продвинулся дальше примитивного и дикого состояния, но еще не вступил в более утонченный мир собственной эпохи поэта.⁸⁴ Наконец, прежде чем мы обратимся к самому Лукрецию, следует признать предостережение, высказанное Мерланом, который предостерегает от видения в отчете Лукреция одобрения либо ранней, либо поздней стадии развития человеческой цивилизации. То, что мы имеем, предполагает он, — это глава в греческой эврематологии, ибо

⁸⁰ Дж. Б. Бьюри, «Идея прогресса» (Лондон, 1920), стр. 19.

⁸¹ Маргарет Тейлор, «Прогресс и примитивизм у Лукреция», *American Journal of Philology* 68 (1947) 180–94.

⁸² Л. Робен, «Об эпикурейской концепции прогресса», *Revue de Métaphysique et de Morale* 23 (1916) 697–719.

⁸³ Уильям М. Грин, «Умиравший мир Лукреция», *American Journal of Philology* 63 (1942) 51–60.

⁸⁴ Артур О. Лавджой и Джордж Боас, «Примитивизм и родственные идеи в древности» (Балтимор, 1935), стр. 222–42.

«то, что прежде всего интересует Лукреция, — это натурализм против божественного вмешательства, а не прогрессизм против примитивизма». По последней проблеме Лукреций просто не высказывается определенно.⁸⁵

Мы не будем вдаваться в подробности изложения Лукреция. Вместо этого мы рассмотрим некоторые темы, пронизывающие всё произведение, и попытаемся подчеркнуть основные силы, которые, по мнению Лукреция, действовали в процессе возникновения человеческой цивилизации. Мы обнаружим, что то, что придает единство его рассказу и тесно связывает его с целью всей поэмы, — это строгое применение поэтом эпикурейских принципов и, в частности, последовательность, с которой он измеряет как ранние, так и поздние стадии развития человека с точки зрения конечной эпикурейской цели достижения счастливой жизни. Мы можем начать с того, что было отправной точкой в споре примитивистов и прогрессистов, а именно с антитезы между человеком в его младенческом состоянии и человеком как творцом и продуктом эпохи социальной, культурной и технологической зрелости. Эта тема заявляет о себе ещё до того, как Лукреций начинает собственно изложение последовательных открытий в механических и творческих искусствах, а также развития социальных практик и институтов (V. 1011–1457). Ибо он предваряет этот заключительный раздел Книги V зарисовкой о жизни во время «цветущей новизны мира» и уже в первых строках делает сравнительный вывод: «человек был выносливее в полях, поскольку был сделан из более крупных костей».⁸⁶ Эта вывод сохраняется на протяжении всего повествования, хотя в первых двух третях отрывка (V. 925–987) сравнение скорее подразумевается, чем утверждается. Первобытный человек не знал земледелия, посадки и обрезки деревьев; он не использовал огонь; он не научился искусству ткать одежду или технике строительства жилищ; он жил жизнью, мало отличавшейся от жизни лесных животных, отделенный от своих собратьев, питаясь желудями, ягодами и дикими грушами, запивая их водой из горных ручьев; а

⁸⁵ Филип Мерлан, «Лукреций — примитивист или прогрессист?», *Journal of the History of Ideas* 11 (1950) 364–8. За Мерланом следует Рист, цит. соч., стр. 71. Также можно проконсультироваться со следующими работами: Ж. Байе, «Лукреций перед лицом греческой мысли», *Museum Helveticum* 11 (1954) 89–100; К. Р. Бейе, «Лукреций и прогресс», *Classical Journal* 58 (1963) 160–9; Ж. П. Борль, «Прогресс или упадок человечества? Концепция Лукреция», *Museum Helveticum* 19 (1962) 162–76; А. К. Келлер, «Лукреций и идея прогресса», *Classical Journal* 46 (1951) 185–8; М. Рюш, «Лукреций и проблема цивилизации. De rerum natura, песнь V», *Les Études Classiques* 37 (1969) 272–84; Филип де Лейси, «Лукреций и эпикуреизм», *Transactions of the American Philological Association* 79 (1948) 12–23; Жан-Клод Фредониль, «Лукреций и "двойной контрастирующий прогресс"», *Pallas* 19 (1972) 11–27; Д. Дж. Фёрли, «Лукреций-эпикуреец: об истории человека», *Entretiens sur L'Antiquité classique* 24, *Lucrece* (Женева, 1978), стр. 1–27; Антуанетта Новара, «Римские идеи о прогрессе» (Париж, 1982), т. 1, стр. 313–83.

⁸⁶ Лукреций, DRN V. 925 и далее.

жилищем ему служили леса и пещеры. Это простая жизнь, которую описывает Лукреций, но не тот опыт Золотого века, который мы находим изображенным у других классических писателей.⁸⁷ Действительно, это суровое и требовательное существование. Природа достаточна, но не щедра, и смерть от пасти диких животных всегда где-то рядом. Тем не менее, если первобытная жизнь опасна и её трудно поддерживать, есть аспекты самого первобытного человека, которые поэт явно уважает. Он вынослив и самодостаточен, и он свободен от суеверий. Тьма, например, не внушает ужаса, поскольку он, наблюдая за закономерностями природы, научился тому, что за ночью следует день.

Именно когда Лукреций рассматривает вопрос смертности, он становится более откровенным в своих сравнениях с собственным веком (V. 988–1010). Что касается уровня смертности, он предполагает, что он изменился мало. Для древнего человека главными причинами смерти были нехватка пищи, растерзание дикими животными и пищевые отравления. Для современников Лукреция эти опасности менее страшны. С другой стороны, древний человек был свободен от масштабных катастроф, которые современный человек навлек на себя через практику войны и мореплавания. Более того, есть ирония в том, что в то время, как наши предки случайно травили себя, мы сознательно травим друг друга; в то время как они умирали от скудости пищи, мы умираем от переизбытка. В целом можно сказать, что если Лукреций до сих пор нейтрален в отношении качества жизни, которой наслаждался человек на самых ранних и самых поздних стадиях его развития, то он менее нейтрален в отношении человеческого поведения. Здесь отсутствие у первобытного человека утонченности дает ему преимущество.

Когда мы переходим к рассказу Лукреция об открытиях человека, мы находим, что тема, за которой мы следили, присутствует в сознании поэта в меньшей степени. Более того, поскольку Лукреций больше не озабочен первобытной стадией развития человека, а стадиями, последовавшими за ней, сравнения, которые он проводит, не принимают такую простую форму. Мы имеем скорее случайные размышления о влиянии, которое развитие культуры человека оказало на его характер и состояние. Конкретные события, вызывающие комментарии, — это открытие огня, начало семейной жизни, институт собственности, рост религии и практика войны. Первые два события в совокупности лишили человека его природной выносливости и ослабили его эмоционально, познакомив его с удовольствиями более мягкой жизни и

⁸⁷ Ср. Эмпедокл В. 130 (Дильс); Платон, «Политик» (Politicus) 271 d – 272 e.

подвергнув его обаянию жены и детей.⁸⁸ Более губительной для характера человека, однако, была замена телесной силы и красоты собственностью, как необходимым условием для чести и престижа. Богатство стало целью всех, но вместо того, чтобы обеспечить тем, кто его приобрел, безопасность, на которую они рассчитывали, оно вовлекло их в жизнь растроченных амбиций, поскольку их власть вызывала только зависть у окружающих.⁸⁹ Не менее разрушительным для человеческой жизни был рост ложных верований о богах. Действительно, Лукреций пользуется случаем, чтобы включить в этот пункт отступление о народной религии, которое представляет собой его самое длинное и связное рассуждение на эту тему. Её эффекты были во всех отношениях пагубными и унижительными. Человек стал существом страха, живущим в ужасе перед предполагаемым могуществом бессмертных, дрожащим от ужаса при признаках их недовольства, постоянно опасаящимся наказания с их стороны. Человек стал недоверчивым к собственному разуму, позволяя себе не искать причины природных явлений дальше, чем в каком-то неведомом божественном плане. Короче говоря, ложная вера лишила человека его достоинства и научила его презирать самого себя.⁹⁰

Наконец, Лукреций использует открытие металлов, чтобы запустить обзор достижений человека в использовании новых методов ведения войны. Он признает, что человек воевал с древнейших времен, прежде всего для самозащиты, используя такие грубые средства, какие были под рукой. Открытие бронзы и железа, однако, ознаменовало начало нового и ужасающего развития, дав простор для изобретательности. Ибо, намекнув на тот факт, что древний человек использовал эти новые металлы как для мирных, так и для военных целей, Лукреций переходит к описанию использования человеком в бою лошадей, слонов, быков, львов и кабанов. Это отрывок, который многими считается самым проблематичным во всей поэме. Некоторые редакторы пытались вырезать его части, а такой рассудительный комментатор, как Бейли, находит его настолько тревожным, что задается вопросом, «не был ли прав Иероним, считавший, что ум Лукреция время от времени помутнялся».⁹¹ То, что описывает Лукреций, действительно поразительно, но нам не нужно сомневаться, что эти строки принадлежат Лукрецию. Ибо то, что Лукреций намерен изобразить, — это человек, одержимый демонической жадностью разрушения. Это безумие, которое может запечатлеть только поэт Лукреций.

⁸⁸ Лукреций, DRN V. 1011–18.

⁸⁹ Лукреций, DRN V. 1113–35.

⁹⁰ Лукреций, DRN V. 1161–240.

⁹¹ С. Бэйли (ред.), «Лукреций: О природе вещей» (*De rerum natura*) (Оксфорд, 1947), т. 3, стр. 1529.

Если его стихи, кажется, уносят его за пределы рационального анализа в безумный мир, то это поэтическое безумие, которое зеркально отражает безумие самого человека, захваченного неконтролируемой страстью к изобретению новых средств для уничтожения себе подобных.⁹²

Остается отметить, что были открытия, пользу от которых Лукреций косвенно признает. Человек улучшил свою жизнь в материальном плане благодаря внедрению новых методов обработки земли, посадки и прививки плодовых деревьев, через создание ткацкого станка, через установление законов и строительство дорог. Он принес наслаждение в часы своего досуга через изобретение музыки, танца, поэзии, живописи и скульптуры.⁹³ Тем не менее, настаивает Лукреций, и в некоторых из этих областей были нездоровые последствия. В случае с одеждой, например, если первобытный человек довольствовался шкурами, то теперь только расшитый золотом плащ будет достаточен. Это вызывает у Лукреция тревогу, поскольку стремление к новизне подпитывает амбиции человека и является потребностью, которую невозможно удовлетворить.

Ранее мы пришли к выводу, что в том, что касается человеческого характера, Лукреций осознает разницу между первобытным и современным человеком и отдает предпочтение первому. Его рассказ о развитии человека с первобытных времен предполагает, что он рассматривает упадок человека в этом отношении не как внезапное и позднее явление, а как устойчивый и кумулятивный процесс, курс которого может быть в некоторой степени прослежен в терминах последовательных открытий и изобретений, которые сделал человек. Это не означает, однако, что Лукреций видит простую причинно-следственную связь, что он осудил бы открытие и изобретение как таковые в качестве виновников ухудшения морального состояния человека. Действительно, ссылка на одежду, на которую мы намекали, содержит прямое указание на то, что если и следует возлагать вину, то она должна быть возложена, по крайней мере частично, на саму природу человека: «вина, я думаю, лежит больше в нас» (*quo magis in nobis, ut opinor, culpa residit, l. 1425*). Безусловно, некоторые редакторы, включая Бейли, связывают это с непосредственным контекстом, считая, что «нас» относится конкретно к современному

⁹² Мы можем заметить, что как поэт Лукреций делает лишь то, что рекомендовал бы Вордсворт: «Желанием Поэта будет приблизить свои чувства к чувствам тех лиц, чьи чувства он описывает, более того, на краткие промежутки времени, возможно, позволить себе впасть в полное заблуждение и даже смешивать и отождествлять свои чувства с их чувствами». (Предисловие к «Лирическим балладам»)

⁹³ Лукреций, DRN V. 1350–60 (ткачество); 1361–78 (плодоводство); 1379–403 (музыка, танец); 1448–51 (право, дороги, поэзия, живопись, скульптура).

человеку. Другие, однако, придают этому замечанию более общий смысл: как в одежде, так и в других вещах человек всегда был ответственен за беспокойство и конкуренцию, сопровождающие постоянное желание новизны. Эту интерпретацию, безусловно, поддерживает то, что непосредственно предшествует этим фрагментам, а именно общее наблюдение Лукреция о том, что «то, что находится под рукой... доставляет наибольшее удовольствие и кажется лучшим, пока позже не будет найдено что-то лучшее, что лишит его места и изменит наше отношение ко всему старому» (II. 1412–1415). Она также подтверждается тем, что непосредственно следует за этим, а именно кратким экскурсом Лукреция о пределах удовольствия (II. 1430–1435). Таким образом, мы можем предположить, что Лукреций отмечает нынешнюю тягу к последним модным веяниям лишь как проявление всегда существовавшей слабости человеческой природы, а именно, неспособности различать законные и незаконные удовольствия.

Теперь вопрос о различных типах удовольствий будет полезно рассмотреть подробнее. Классификация удовольствий у Эпикура состоит из трех частей: (1) те, что естественны и необходимы; (2) те, что естественны, но не необходимы; и (3) те, что ни естественны, ни необходимы.⁹⁴ Как иллюстрирует схолия к 29-й «Главной мысли», первый класс удовольствий — это те, что производятся простым устранением боли через удовлетворение базовых телесных потребностей, таких как голод, жажда, тепло, убежище. Отрицать эти удовольствия — значит насиловать природу.⁹⁵ Удовольствия второго класса не зависят от устранения боли и поэтому являются скорее избыточными, чем необходимыми. Кроме того, поскольку именно в устранении боли удовольствие достигает своего максимального предела, они не могут обеспечить никакого прироста;⁹⁶ они могут лишь внести небольшое разнообразие.⁹⁷ Голод, например, устраняется простейшим питанием; богатая пища может разнообразить удовольствие, но никак не прибавляет к его количеству. Более того, хотя удовольствия второго класса проистекают из естественных импульсов и могут быть безвредны сами по себе, они могут сопровождаться болезненными эффектами, которые перевешивают или сводят на нет полученное наслаждение. Соответственно, требуется расчетливое взвешивание удовольствия и сопутствующей боли, чтобы потакание своим желаниям ограничивалось теми

⁹⁴ DL 10. 149. Ср. DL 10. 127 (Менекею); «Ватиканские изречения» (Vatican Sayings) 20; Pap. Herc. 1251, стлб. 5–6 (Шмид); Цицерон, «Тускуланские беседы» (Tusc. disp.) V. 33. 93 (US 456); «О пределах» (De finibus), I. 13. 45.

⁹⁵ Ср. «Ватиканские изречения» 21, 33.

⁹⁶ «Главные мысли» (Principal Doctrines) 3.

⁹⁷ «Главные мысли» (Principal Doctrines) 18. Ср. Плутарх, «Невозможно жить счастливо, следуя Эпикуру» (Contra Epicuri beatitudinem) 3, 1088 с (US 417).

удовольствиями, которыми можно наслаждаться, не нарушая равновесия (εὐστάθεια), которое устанавливают чистые удовольствия. Удовольствия третьего класса отличаются от остальных в двух отношениях: во-первых, они никоим образом не естественны, но требуют исполнения желаний, вызванных «пустым воображением»;⁹⁸ во-вторых, далеко не сохраняя статическое удовольствие, которое дает удовлетворение первичных желаний, они неизбежно нарушают его, производя «бури и порывы», тревожащие как тело, так и ум.⁹⁹ Таковы, говорит схолиаст, желания корон и статуй.¹⁰⁰

Эта тройная классификация составляет лишь часть эпикурейской теории удовольствия. Другие аспекты, в частности, доминирующую роль удовольствия в определении образа жизни, мы оставляем для отдельного рассмотрения. Но мы остановились на ней здесь, чтобы показать, что она занимает место рядом с темой, которая повторяется на протяжении всего повествования Лукреция о развитии человека, а именно, с соответствующими ролями природы, необходимости и человеческого изобретения. У Лукреция есть веские причины подчеркивать эту тему. Основная цель Книги V — продемонстрировать, что подобно тому как создание и функционирование самого мира ничем не обязаны божественному вмешательству, так и человеческое общество эволюционировало через различные фазы без божественного вмешательства. Продвижение человека из примитивного состояния было ответом отчасти на определенные инстинктивные желания и отчасти на требования необходимости. В некоторых случаях, таких как открытие огня и металлов, сама природа играла ведущую роль. В других, таких как земледелие, ткачество и механические искусства, причиной улучшений была врожденная изобретательность человека. В определенных областях природа и человеческое изобретение объединили силы. Например, в развитии языка природа сначала дала образец звуков, но именно человек осознал пользу общения, и именно его изобретательские таланты позволили ему избежать путаницы в речи, придумав и установив принятое соответствие между словами и объектами. В других областях доминирующую роль сыграла необходимость. Например, чтобы избежать взаимного уничтожения, люди заключили «общественный договор». Нет никаких указаний на то, что Лукреций не рассматривает эти и подобные достижения как улучшения человеческого состояния.

⁹⁸ «Главные мысли» 29.

⁹⁹ Ср. Плутарх, «Невозможно жить счастливо, следуя Эпикуру» 5, 1090 b; Афиней XII. 546^a (US 413).

¹⁰⁰ Схолия к «Главным мыслям» 29 (DL 10. 149). Ср. Pap. Herc. 1251, стлб. 15 (Шмид), где к списку добавлены красота, богатство и брак.

Однако Лукреций ясно дает понять, что в некоторых областях произошли события, последствия которых были к худшему, и что эти события имели менее законную основу, потому что были вызваны желаниями, выходящими за пределы того, что естественно или необходимо. Ничто, например, не было более разрушительным для человеческого счастья, чем желания человека обладать имуществом сверх того, что требуется для сохранения жизни и наслаждения естественным комфортом. Стремление к чести и положению также губительно для счастья и безопасности человека, потому что оно основывалось на неверном расчете или пренебрежении трудностями, сопутствующими их достижению. Приручение человеком животных было делом необходимости, но его желание использовать их в войне представляло собой оскорбление природы. Вкратце, мы бы предположили, что существует соответствие между эпикурейской классификацией желаний и анализом Лукреция развития человеческого общества: там, где человек использовал свои изобретательские таланты, адаптируя для своих целей открытия, санкционированные самой природой, общество менялось к лучшему; но там, где человек был движим стремлением к целям, выходящим за пределы естественного и необходимого, положение человека ухудшалось.

Наконец, возвращаясь к дебатам о примитивизме и прогрессизме, с которых мы начали, мы можем сделать следующие наблюдения. То, что открытие и изобретение принесли материальные улучшения в состояние человека, — это то, что Лукреций признал бы. Однако с точки зрения счастья и душевной безопасности Лукреций явно считает, что стремление человека к неестественным и ненужным удовольствиям помешало ему сделать соответствующий шаг вперед. В этом смысле, учитывая, что счастье и безопасность являются главными целями эпикурейской философии, мы можем заключить, что, по мнению Лукреция, человеческое общество сейчас дальше от желаемого состояния, чем оно было в древние времена; короче говоря, основной посыл рассказа Лукреция — антипрогрессистский. Однако идти дальше и предполагать, что Лукреций совершенно лишен надежды на будущее человека, значило бы принять его, по общему признанию, удрученный тон за полную обреченность и отказать ему в его вере в эпикурейскую философию. Ибо трудно предположить, что изложение Лукрецием эпикурейского учения не представляет собой твердую веру в силу его уроков, способных улучшить положение человека. Мы предположили, что из этих уроков для Лукреция весьма важным является правильное понимание пределов удовольствия. В этом контексте мы не пошли дальше упоминания эпикурейской тройной классификации. Теперь нам необходимо провести более всесторонний обзор эпикурейской теории удовольствия в целом. Фактом является то, что теория

удовольствия должна была стать синонимом самой эпикурейской философии. Фактом также является то, что ни один аспект учения Эпикура не был так неправильно понят или так искажен.

«Удовольствие есть начало и конец счастливой жизни». Так Эпикур провозглашает основополагающий принцип, на котором основывается вся его теория практической жизни.¹⁰¹ Рассмотрим сначала основу высказывания Эпикура и начнем с того, что, делая удовольствие *summit bonum* (высшим благом), Эпикур не предлагает то, к чему должен стремиться человек, а наблюдает то, что является фактом человеческого опыта. Ибо в своем подходе к этике, как и в подходе к физическому миру, Эпикур связан принципами своей каноники. Истинным является то, что наблюдается; и мы наблюдаем, что первым инстинктом всех живых существ является стремление к удовольствию и избегание боли.¹⁰² Более того, истинность благодати удовольствия не просто выводится из наблюдения за другими; она так же верна, как и любой другой элемент нашего непосредственного ощущения. Мы отмечали в нашем разборе эпикурейской каноники, что каждое ощущение включает в себя перестройку атомов тела, результатом которой является сопутствующее чувство (*λάθος*) удовольствия или боли, в зависимости от того, является ли это движение атомов приятным или неприятным. В этом контексте удовольствие и боль должны рассматриваться как критерии истины наряду с самими ощущениями и общими понятиями, но в функциональном смысле: поскольку они определяют, какие чувственные переживания желательны, а какие нет. Таким образом, именно физиологический статус удовольствия как сопутствующего ощущения позволяет Эпикуру приравнять удовольствие к благу.¹⁰³ Соответственно, поскольку не может быть спора о том, что благо является желаемой целью, у него нет иного выбора, кроме как принять удовольствие в качестве первичной и надлежащей основы для действия.

Однако это не означает, что раз всякое удовольствие хорошо, то все удовольствия равны. Некоторые доставляют большее удовлетворение, чем другие. Будучи наиболее непосредственными, чувственные удовольствия являются самыми интенсивными, и среди них удовольствия желудка стоят на первом месте.¹⁰⁴ И Эпикур не колеблется заявить, что он «не имел бы средств

¹⁰¹ DL 10. 129 (Менекею).

¹⁰² DL 10. 137. Ср. Секст, «Три книги Пирроновых положений» (Нур. Рур.) 3. 194; «Против учёных» (Adv. math.) 11. 96; Цицерон, «О пределах» (De fin.) II. 31. Мы можем сравнить это с похожим наблюдением, приписываемым Аристотелем его современнику Евдоксу (EN X. 1172 b 9).

¹⁰³ DL 10. 129 (Менекею); DL 10. 34; Плутарх, «Против Колота» (Adv. Col.) 27, 1122 d; Цицерон, «О пределах» (De fin.) I. 9. 30; II. 12. 36.

¹⁰⁴ Афиней XII. 546^c (US 409).

познать благо, если бы отказал себе в удовольствиях вкуса и половой страсти, слуха и зрения».¹⁰⁵ Теперь, если бы в этом заключалось всё мышление Эпикура, то есть если бы он рассматривал удовольствие просто в терминах мгновенного удовлетворения телесных желаний, ставя требования живота на первое место, то обвинение Плутарха в том, что «эпикурейцы измеряют количество удовольствий, описывая круг с желудком в центре», не было бы несправедливым.¹⁰⁶ Тогда Эпикура нельзя было бы отличить от Аристиппа и киреонаиков, для которых удовольствие заключается исключительно в немедленном и полном удовлетворении каждого телесного желания. На самом деле этот узко-чувственный взгляд на удовольствие настолько далек от позиции Эпикура, что представляет собой не что иное, как полное извращение его истинной доктрины. Ибо хотя он и признает, что нет удовольствия, которое не было бы само по себе благом, он твердо заявляет, что поскольку определенные удовольствия не лишены сопутствующих болей, не все удовольствия следует выбирать:

Так как удовольствие есть первичное благо, и оно нам сродни, по этой причине мы не всякое удовольствие выбираем, но иногда обходим многие, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие боли предпочтительнее удовольствий, когда после долгого перенесения болей для нас следует большее удовольствие. Поэтому всякое удовольствие по естественному родству с нами есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать. Однако всё это следует оценивать путем взвешивания и рассмотрения выгод и невыгод в каждом случае.¹⁰⁷

Таким образом, перед нами предстаёт общее понятие о гедонистическом исчислении, с помощью которого может осуществляться правильный выбор удовольствий. Но чтобы яснее понять детали его применения, мы должны принять во внимание различие, которое Эпикур проводит между катастематическими и кинетическими удовольствиями, в котором он явно оглядывается на разграничение Аристотеля между удовольствием «в покое» (*ἐν ἡρημιά*) и удовольствием «в движении» (*ἐν κίνησει*).¹⁰⁸ Диоген Лаэртский вводит это

¹⁰⁵ DL 10. 6.

¹⁰⁶ Плутарх, «Невозможно жить счастливо, следуя Эпикуру» 17, 1098 d (US 409).

¹⁰⁷ DL 10. 129 (Менекею). Ср. «Главные мысли» 8; Аристокл у Евсевия, «Приготовление к Евангелию» (праер. еу.) XIV. 21. 3, стр. 769^a (Узенера 442) и Сенека, «О досуге» (*De otio*) 7. 3 (US 442).

¹⁰⁸ Ср. Аристотель, «Никомахова этика» 1154 b 28. Об отношениях между Эпикуром и Аристотелем в вопросе об удовольствии см. Мерлан, «Исследования об Эпикуре и Аристотеле», стр. 1–37; Биньоне, цит. соч.; о теории удовольствия Аристотеля см. У. Ф. Р. Харди, «Этическая теория Аристотеля» (Оксфорд, 1968), стр. 294–316; Дж. О. Эрмсон, «Аристотель об удовольствии»,

различие именно для того, чтобы отделить взгляды Эпикура на удовольствие от взглядов киренаиков, и использует цитату из работы Эпикура «О выборе и избегании»:

«Отсутствие тревоги (атараксия, ἀταραξία) и отсутствие боли (апония, ἀλυνία) суть удовольствия, определяемые в терминах состояния или условия (катастематические), тогда как радость (χαρά) и веселье (εὐφροσύνη) рассматриваются как активные удовольствия, включающие движение (кинетические)».¹⁰⁹

Теперь, если мы обратимся к другим эпикурейским отрывкам за объяснением связи между этими двумя видами удовольствия — то есть между статическим удовольствием, которое есть наслаждение полным отсутствием ментального и телесного дискомфорта, и теми частными удовольствиями, которые предполагают одновременный опыт боли, — мы находим подтверждение того, что в данном отрывке лишь подразумевается, а именно, что как раз первый вид удовольствия представляет собой эпикурейскую цель: «Когда мы говорим, что удовольствие является целью, мы не имеем в виду удовольствия распутников и те, что заключаются в чувственных наслаждениях... а отсутствие телесных и душевных тревог».¹¹⁰

Если высшее наслаждение состоит в полном отсутствии боли, то какую роль играют мимолетные кинетические удовольствия? Ответ кроется в том, что боль в форме желания чего-то недостающего, естественна и неизбежна, и её устранение может быть осуществлено только через удовлетворение желаний, которые она вызывает. Таким образом, законность кинетических удовольствий заключается не в приятном опыте, который они доставляют по мере удовлетворения конкретных нужд (хотя этот опыт и реален), а в их роли в обеспечении статического удовольствия, которое наступает, когда беспокойство конкретных желаний больше не ощущается.¹¹¹ Далее, как мы отметили в контексте тройной классификации Эпикура, именно эта роль определяет пределы кинетических удовольствий. Ибо как только устранение боли достигнуто, кинетические удовольствия ничего не могут прибавить к

в «Аристотель: сборник критических эссе», под ред. Дж. М. Э. Моравчика (Лондон, 1968), стр. 323–33.

¹⁰⁹ DL 10. 136.

¹¹⁰ DL 10. 131 (Менекею).

¹¹¹ Ср. Цицерон, «О пределах» I. 37: «Ведь мы стремимся не только к тому [наслаждению], которое воздействует на саму природу некой приятностью и воспринимается чувствами с известным удовольствием, но величайшим наслаждением считаем то, которое воспринимается при устранении всякой боли» (Торкват); Диоген из Эноанды, под ред. Дж. Уильяма, «Фрагменты Диогена из Эноанды» (Лейпциг, 1907), стр. 38, фр. 9–13.

наступившему статическому удовольствию. Максимум, они могут добавить разнообразия.¹¹²

Таким образом, эпикурейская теория призывает не к случайному удовлетворению сиюминутных желаний, приносящему минутное наслаждение, а к тщательному отбору удовольствий, основанному на расчете сопутствующего или последующего дискомфорта, и призванному обеспечить истинное удовольствие, заключающееся в полном отсутствии боли. Последствия для повседневной жизни очевидны. Некоторыми видами деятельности будут заниматься умеренно, некоторых избегать вовсе, другие поощрять. Удовольствиями от еды, питья и полового акта, например, будут наслаждаться, но в умеренных дозах. Политики и других аспектов общественной жизни будут избегать, как связанных с неоправданным ментальным стрессом. С другой стороны, первостепенное значение будет иметь культивирование тесного общения с другими, которое обеспечит безопасную и комфортную среду и будут давать наилучшие шансы на полноценную личную жизнь.¹¹³

Как бы ни было важно, однако, организовать внешние обстоятельства жизни так, чтобы они предполагали минимум физического дискомфорта и ментальной тревоги, путь к истинно счастливой жизни откроется только тогда, когда будут преодолены два конкретных заблуждения. Одно касается природы и деятельности богов, другое — смысла смерти. Ибо Эпикур не сомневается, что для большинства людей именно невежество в вопросах религии и человеческой души составляет величайшее препятствие на пути к душевному покою. Мы рассмотрим сначала религию, и начнем с того, что, вопреки обвинениям Цицерона и других, Эпикур никоим образом не стремился дискредитировать религию как таковую.¹¹⁴ Дело скорее в том, что он считал современную религиозную практику основанной на ложных верованиях, оказывавших нездоровое влияние на умы людей, и стремился заменить их концепцией божественного, которая сохранила бы человеческую свободу, приписав богам их надлежащую роль во вселенной.

Озабоченность Эпикура охватывала как народные верования, так и философские спекуляции. Гражданин эллинистической эпохи был наследником старой традиции, которая возлагала ответственность за успех и неудачу в

¹¹² Ср. «Главные мысли» 3, 9, 18. См. также Рист, цит. соч., стр. 106–14; К. Диано, «Эпикурейские заметки» (*Note epicuree*), *Studi Italiani di Filologia Classica* 12 (1935) 61–86, и «Эпикурейские вопросы» (*Quaestioni epicuree*), *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* 12 (1936) 819–95; Ф. Де Лейси, «Предел и разнообразие в эпикурейской философии», *Phoenix* 23 (1969) 104–13.

¹¹³ Ср. «Главные мысли» 7 и 14 (уход из общественной жизни); 27 и 48 (дружба); «Ватиканские изречения» 23 и 52 (дружба), 58 (политика), 51 (половая невоздержанность).

¹¹⁴ Цицерон, «О природе богов» I. 43. 44; Плутарх, «Против Колота» 31.

больших и малых делах на сверхъестественные силы, будь то антропоморфные божества олимпийского пантеона или различные духи и демоны, поклонение которым было делом местного или семейного обычая.¹¹⁵ А растущая популярность иностранных культов добавляла новое измерение. Один из самых забавных портретов в «Характерах» Теофраста, это образ Суеверного Человека, у которого почти нет ни минуты свободного от ритуальных обрядов. Конечно, этот образ преувеличен, но он, несомненно, выявляет симптомы, которые были вполне реальны.¹¹⁶ Как комментирует Фестюжьер:

Они [массы] оставались привязанными к своим богам и потому были заключены в темницу страха и надежды; они жили в страхе — потому что всегда должны были опасаться, что из-за упущения, даже невольного, какого-то ритуального действия они могли оскорбить божество; в надежде — потому что всегда можно было верить, что... сердце богов можно тронуть.¹¹⁷

Молитвы, жертвоприношения, обряды очищения, несомненно, были неотъемлемой частью повседневной жизни обычного гражданина, и именно против этой тирании суеверия, коренящейся в вере в то, что божественные силы следят за мельчайшими деталями человеческого поведения, так резко выступал Эпикур, убежденный, что она лишает человека достоинства и делает его забитым и жалким существом, чей страх неоправдан, а надежда напрасна.

Но Эпикур беспокоился не только об основной массе простых людей. Многие из образованного меньшинства, для которых вера в действенную силу олимпийцев, возможно, уже не вызывала убежденности, и которые совершали простые акты благочестия, скорее по привычке, чем из-за серьезной привязанности, по-своему были не менее убеждены в божественном

¹¹⁵ Полезное исследование народной греческой религии см. в: Мартин П. Нильссон, «Греческое благочестие» (Оксфорд, 1948) и «Греческая народная религия» (Нью-Йорк, 1961); Г. Дж. Роуз, «Религия греческого домохозяйства», *Euphrosyne* 1 (1957) 95–116.

¹¹⁶ Следующие отрывки (переведенные из текста Р. Дж. Ашера, «Характеры Теофраста», Лондон, 1960) дадут представление о целом:

Суеверие, можно сказать, есть трусость перед сверхъестественным. Суеверный человек — это тот, кто моет руки, если к нему прикоснется что-то грязное, кто окропляет себя водой из святого источника и ходит целый день, набив рот лавровыми листьями... когда он видит змею в доме, если она безвредна, он возносит молитву Сабазии, если она ядовита, он тут же строит святилище, чтобы отметить это место... если он слышит уханье совы, когда выходит на прогулку, он говорит: «Афина, спаси нас!»... каждый месяц он отправляется на сеанс к учителям-орфикам вместе со своей женой и маленькими детьми в сопровождении.

¹¹⁷ А. Ж. Фестюжьер, «Эпикур и его боги» (*Epicurus and His Gods [Epicure et ses dieux]*), пер. К. У. Чилтона (Оксфорд, 1955), стр. 53–4.

управлении миром. Философские школы исходили из того, что гарантию космического порядка следует искать в божественности небесных тел.¹¹⁸ В «Тимее» Платон указывает на регулярное и безошибочное движение небесных тел, как на доказательство их божественности и рациональности, а в «Законах» и «Послезаконии» он ясно дает понять, что, подобно тому как их собственные движения обладают неизменностью необходимости, так и эти астральные боги регулируют дела людей с не менее абсолютной необходимостью.¹¹⁹ Аристотель менее конкретен, но ясно, что и он рассматривал небесные тела как рациональные и божественные,¹²⁰ и для его системы фундаментально важно, что все события в конечном итоге зависят от его Высшего Существа, Неподвижного Двигателя, который, воздействуя на самую внешнюю сферу вселенной, запускает упорядоченное вращение звезд вокруг Земли.¹²¹ Ответ Эпикура предсказуем. Теология, стремящаяся навязать божественных существ, ставящих человеческие события на фиксированный и неизменный курс, для него столь же губительна для человеческого счастья, как и вера в богов, чья воля произвольна. С последними есть возможность надежды, пусть и ложной, что намерения богов могут быть изменены молитвой и жертвоприношением; с первыми не может быть ничего, кроме смирения. В одном случае человек обманут, в другом — полностью поработан.

Как же тогда сам Эпикур представлял себе богов? Ибо он не оспаривал того, что боги существуют. Представление о божественных существах присуще всем человеческим расам и основано, как утверждал бы Эпикур, на ясном видении их.¹²² Кроме того, как утверждает Цицерон, ссылаясь на Веллея, эпикурейский принцип *изономии*, или равного распределения, требует, чтобы число смертных уравнивалось соответствующим числом бессмертных.¹²³ Далее, существует всеобщее согласие относительно их основных качеств: они имеют человеческий облик, совершенно счастливы и бессмертны.¹²⁴ Они должны иметь человеческий облик, потому что это единственная форма, в которой они являются нам, нет формы более прекрасной и нет никакой другой формы, обладающей разумом.¹²⁵ Их счастье заключается

¹¹⁸ Ср. DL 10. 81 (Геродоту).

¹¹⁹ Ср. «Тимей» 47 b–c; «Законы» X. 902 b–c; VII. 818 b; «Послезаконие» (Epinomis) 982 b–c. Для всестороннего рассмотрения теологии Платона см. Ф. Золмсен, «Теология Платона» (Итака, 1942).

¹²⁰ Ср. «О небе» (De caelo) 285^a 29; 292^a 20, b. 1.

¹²¹ Ср. «Метафизика», Книга V, и «Физика», Книга VIII.

¹²² Ср. DL 10. 123 (Менекею); Лукреций, DRN V. 1161 и далее; Цицерон, «О природе богов» (De natura deorum) I. 43.

¹²³ «О природе богов» I. 50.

¹²⁴ Цицерон, «О природе богов» I. 45–6.

¹²⁵ Цицерон, «О природе богов» I. 48.

в полной свободе от боли и тревоги, и это потому, что они обитают не в этом или каком-либо другом мире, а в промежутках между мирами (интермундиях, *intermundia*) —

Где туча никогда не проползет, не дунет ветер,
Не упадет ни малая белая снежинка,
Не донесется гул раскатов грома,
И звук людской печали не взойдет,
Чтоб омрачить их вечный покой!¹²⁶

Что касается их бессмертия, то это условие их структуры — вопрос, который явно будоражил изобретательность эпикурейской школы и доставлял значительные трудности комментаторам. Прежде всего, боги — это физические существа, состоящие из атомов и пустоты. Но чем тела богов отличаются от других сложных структур? Ведь если боги должны быть бессмертными, их состав должен быть каким-то особенным, поскольку природа атомных соединений такова, что они подвержены конечному распаду.¹²⁷ Здесь мы зависим от пассажа из трактата Цицерона «О природе богов», где Веллей излагает эпикурейский взгляд:

«...сила и природа богов таковы, что они постигаются не чувствами, а разумом, и не обладают никакой твердостью или числовой идентичностью, как объекты, которые в силу своей твердости он [Эпикур] называет «твердыми телами»; скорее, они постигаются посредством идентичных образов, воспринимаемых по мере того, как они проходят мимо, поскольку бесконечная серия образов, в точности подобных друг другу, возникает из бесчисленных атомов и течет к богам».¹²⁸

Это трудный отрывок, и он интерпретировался по-разному.¹²⁹ В общих чертах, по-видимому, имеется в виду — и здесь мы во многом обязаны трактовке

¹²⁶ Теннисон, «Лукреций», вторящий *De rerum natura* III. 18–22.

¹²⁷ DRN II, 1139–40.

¹²⁸ «О природе богов» I. 49: «[Эпикур] учит, что такова сила и природа богов, что прежде всего они воспринимаются не чувством, а умом; и не по какой-то плотности или числу [индивидуально], как те вещи, которые он из-за их твердости называет *στερέμνια* (плотными телами), но постигаются через образы, воспринимаемые по сходству и переходу, поскольку из бесчисленных отдельных тел возникает и притекает к богам бесконечный ряд схожих образов». Ср. I. 105: «Ведь ты так говорил: образ бога постигается размышлением, а не чувством, и в нем нет никакой плотности, и он не остается тем же самым по числу [индивидуально], но его видение постигается через сходство и переход, и никогда не прекращается приток подобных тел из бесконечных тел», и сходя к Эпикуру, «Главные мысли» 1.

¹²⁹ См. Бэйли, *Atomists*, стр. 444–67 и Приложение VI; Р. Филиппсон, «К эпикурейскому учению о богах», *Hermes* 51 (1916) 568–608; Г. Пфлигерсдорффер, «Цицерон об учении Эпикура о сущности богов (*nat. deor. i. 49*)», *Wiener Studien* 70 (1957) 235–53; К. Диано, «Эпикурейские вопросы», *Giornale Critico di Filosofia Italiana* 30 (1949) 205 и далее; Г. Фреймут, «Об учении об

Бейли, — во-первых, то, что боги отличаются от других материальных объектов тем, что хотя их форма воспринимается посредством атомных истечений, испускаемых их телами, как и в случае с другими объектами, эти истечения, как подтверждает отрывок у Лукреция,¹³⁰ состоят из атомов столь тонкой текстуры, что их могут ощутить только соответствующие им тонкие атомы, составляющие человеческий разум. Во-вторых, тела богов отличаются от других материальных объектов тем, что обладают скорее формальным, чем субстанциальным существованием; то есть, в то время как другие объекты состоят из атомов, которые соединяются вместе, образуя соединение, материальный состав которого остается тем же самым до тех пор, пока соединение сохраняется, мы должны представлять бога не как устойчивое объединение атомов, а как атомный комплекс, который ни на мгновение не остается материально тем же самым, но непрерывно заменяется и обновляется бесконечным потоком свежих атомов. Короче говоря, мы можем думать, как предлагает Бейли, в терминах водопада, где «вода, составляющая водопад, меняется от мгновения к мгновению, но целое сохраняет идентичность формы и в силу этой идентичности остается тем же самым водопадом».¹³¹

Боги, таким образом, должны представляться как бессмертные существа, обладающие человеческим обликом, самодостаточные и наслаждающиеся жизнью в полном спокойствии; не тревожимые страхом смерти и не заботящиеся о человеческом мире; не вовлеченные в его функционирование и не затронутые его событиями. Короче говоря, эти эпикурейские боги наслаждаются и иллюстрируют то блаженное существование, к которому должен стремиться сам человек, обученный принципам эпикурейской философии. Именно по этой причине они должны быть объектами не страха и подозрения, а восхищения и благодарности. Что касается формы, которую могло бы принять выражение этих чувств, сам Эпикур примером и наставлением поощрял регулярное участие в традиционных церемониях и обрядах общины.¹³²

образах богов в эпикурейской философии» (*Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*) (Берлин, 1953); К. Клеве, *Gnosis Theon, Symbolae Osloenses*, Приложение 19 (Осло, 1963).

¹³⁰ DRN V 148–9: *tenuis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris animi vix mente videtur*. (Ибо тонкая природа богов, далеко удаленная от наших чувств, едва ли видима умом духа).

¹³¹ Бэйли, *Atomists*, стр. 450.

¹³² Ср. DL 10. 10; фр. 57 (US 387); *Р. Оху.*² 215 (под ред. Г. Дильса, «Эпикурейский фрагмент о почитании богов», *Оху. Pap.* 2. 215, *Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften* (1916) 885–909); Филодем, «О благочестии» (*De pietate*) 2, стлб. 108, 14, стр. 126 (Гомперц); стлб. 108, 9, стр. 126; стлб. 110, 25, стр. 128. Ср. Г. Д. Хадзитс, «Значение поклонения и молитвы у эпикурейцев», *Transactions of the American Philological Association* 39 (1908) 73–88; В. Шмид, «Боги и люди в теологии Эпикура», *Rheinisches Museum* 94 (1951) 97–156.

Ибо при условии, что такое участие сопровождается сознательным отказом от традиционных верований и правильным пониманием истинной природы божественного, созерцание богов, которое оно включает, может быть источником высшего удовольствия.¹³³

Мы подчеркивали желание Эпикура освободить своих современников от страха, возникающего из ложной веры в божественный контроль над человеческими делами. Однако он был не менее озабочен тем, чтобы избавить их от связанного с этим страха, что после смерти их ожидает наказание от рук богов за проступки, совершенные при жизни. И мы не должны сомневаться, что он боролся с распространенным убеждением. Пиндар и Эсхил дают свидетельства такой веры в пятом веке, и мы находим упоминания о посмертных наказаниях у ораторов четвертого века.¹³⁴ Платон бичует тех, кто зарабатывает на жизнь торговлей книгами об очищениях,¹³⁵ хотя вера в систему наград и наказаний после смерти — это то, что он сам увековечивает в нескольких своих эсхатологических мифах.¹³⁶ Есть также свидетельства, что наказания в загробной жизни были привлекательной темой для художников эллинистического периода.¹³⁷ Такое убеждение предполагает продолжение существования человеческой души после смерти, и именно это предположение атакует Эпикур: «Смерть для нас — ничто; ибо то, что разложилось, не имеет чувств; а то, что не имеет чувства, для нас — ничто».¹³⁸

Что, по мнению Эпикура, представляет собой душа? Начнём с определения, которое он даёт в «Письме к Геродоту»:

«...душа есть тело, состоящее из тонких частиц, распределенное по всей структуре, более всего напоминающее ветер с некоторой примесью тепла, отчасти подобное одному, отчасти — другому. Есть также часть,

¹³³ Ср. Цицерон, «О природе богов» I. 50; Филодем, «О благочестии» 2, стлб. 76, стр. 106.

¹³⁴ Ср. Пиндар, «Олимпийские оды» II, 58; Эсхил, «Просящие» 230 и далее; «Эвмениды» 273 и далее; Лисий, «Против Диогитона» 13; Псевдо-Демосфен, «Против Тимократа» 104.

¹³⁵ «Государство» (Republic) II, 364 e.

¹³⁶ «Государство» X, 613 e – 621; «Федон» 107 a – 114 d; «Горгий» 523 a – 527 d.

¹³⁷ Ср. Псевдо-Демосфен, «Против Аристогитона» 1. 53 — οἱ ζωγράφοι τοὺς ἀσεβεῖς ἐν Ἅιδου ὑράφοισιν (живописцы изображают нечестивцев в Аиде), и Плавт, «Пленные» (Captivi) 988 (основано на эллинистическом оригинале) — *vidi ego multa saepe picta, quae Acherunti fierent / cruciamenta* (видел я часто много картин, изображающих муки, происходящие на Ахеронте). Доказательства по апулийской керамике см. в: К. Шауэнбург, «Боги мертвых в нижнеитальянской вазописи», *Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts* 73 (1958) 48–78; М. Пенса, «Изображения загробного мира в апулийской керамике» (Рим, 1977); А. Винклер, «Изображения подземного мира на нижнеитальянских вазах» (Бреслау, 1888).

¹³⁸ «Главные мысли» 2.

которая состоит из частиц ещё более мелких, чем эти, и потому ещё более способная разделять чувства с остальной частью структуры».¹³⁹

Душа, следовательно, материальна по составу и отличается от других сложных тел чрезвычайной тонкостью составляющих её атомов. Из данного отрывка следует, что их три вида: те, что близки к частицам ветра, те, что подобны частицам тепла, и те, что еще более тонки по текстуре и которым не дано названия. Ясно, однако, что Эпикур дает здесь сокращенный отчет, так как другие эпикурейские источники соглашаются в добавлении частиц «воздуха»¹⁴⁰ и в различении атомов души, смешанных с атомами тела по всему телу (*anima* — термин Лукреция), и чистых атомов души (*animus*), которые остаются отделенными и несмешанными и являются средоточием мысли и эмоций.¹⁴¹ Эпикур, несомненно, знал, что это представление о душе как о материальной субстанции противоречит распространенному мнению и, в частности, платоновскому учению о душе как о нематериальном существовании. Но в «Письме к Геродоту» единственное обоснование своей позиции сводится лишь к жесткому применению основных принципов его физической теории: если душа бестелесна, она должна быть пустотой; но пустота не обладает способностью действовать или подвергаться воздействию, а как говорит опыт, душа принимает участие в обоих случаях; следовательно, душа должна быть телесной.¹⁴²

Теперь мы можем рассмотреть функцию, которую Эпикур приписывает душе в таком её составе. В простейших терминах душа служит животворящим началом в теле, иницируя и передавая ощущения или чувства. Душа способна на это благодаря особой природе составляющих её атомов, чья необычайная тонкость позволяет им совершать соответствующие движения, передающие ощущения. Чтобы понять, как это происходит, мы должны ближе рассмотреть атомную структуру души, так как хотя все её составляющие атомы играют роль, именно «безымянные» атомы первыми запускают этот процесс. Мы видели, что в «Письме к Геродоту» Эпикур отличает «безымянные» атомы от других атомов души по их тонкости и их большей способности передавать чувства остальной части тела. Лукреций, опираясь на другой эпикурейский

¹³⁹ DL 10. 63.

¹⁴⁰ Лукреций, DRN II. 233; Плутарх, «Против Колота» 1118 (US 314); Аэций 4. 3. 11 (US 315).

¹⁴¹ Схолия к DL 10. 67; Лукреций, DRN III. 94–135; Плутарх, «Против Колота» 20 (US 314); Аэций 4. 3. 11 (US 312).

¹⁴² DL 10. 67. То, что Эпикур более подробно аргументировал свою позицию в другом месте, можно предположить из того, как Лукреций рассматривает соперничающую теорию учеников Аристотеля Дикеарха и Аристоксена, а именно, что душа не является независимо существующей субстанцией, но является «гармонией» или случайным состоянием тела (III. 95–135).

источник, дает ценные пояснения.¹⁴³ Объяснив, что атомы, из которых состоит душа, исключительно подвижны, потому что они гладкие, круглые, легкие и чрезвычайно малы, он утверждает, что те, которые подобны ветру, теплу и воздуху, все еще недостаточно разрежены, чтобы породить движения, воспринимаемые органами чувств (*sensiferos motus*, III. 240). Требуются частицы, которые всё еще телесны, но еще более удалены по тонкости от материи из обычного опыта. Этому требованию отвечают только «безымянные» атомы, или атомы «четвертой природы» (*quarta natura*, III. 241).¹⁴⁴

Теперь, что подразумевается под чувственными движениями и способом их возникновения и передачи телу, можно суммировать следующим образом. Как мы уже отмечали, за исключением тех, которые образуют *animus*, атомы души, включая атомы четвертой природы, рассеяны по всему телу. Когда на тело воздействует что-то внешнее, если удар достаточно сильный, атомы души, расположенные ближе всего к поверхности тела в этом конкретном месте, приходят в движение. Однако из-за своей необычайной мобильности именно атомы четвертой природы возбуждаются первыми и испытывают движение, которое является ощущением (III. 246). Это ощущение они затем передают другим атомам души по порядку: сначала тем, что сродни теплу, затем ветру, затем воздуху (III. 247–248). Наконец, когда вся душа испытывает ощущение, она передает его атомам тела, с которыми она смешана, опять же по порядку: кровь первой чувствует его, затем плоть, затем кости (III. 249–250). Таким образом, мы видим, что и душа, и тело зависят в плане ощущений от чувственно воспринимаемых движений атомов четвертой природы, и именно поэтому Лукреций говорит, что четвертая природа — это «душа души» и «владыка всего тела» (III. 279–281).

Мы не раз ссылались на различие между *anima*, т.е. атомами души, что смешаны по всему телу с атомами тела, и *animus*, теми чистыми атомами души, которые локализованы в области груди. Как мы отмечали, это различие не упоминается в «Письме к Геродоту», но оно, несомненно, является частью эпикурейской доктрины, хотя следует отметить, что это различие носит исключительно функциональный характер и не подразумевает физического или фактического разделения души на две части. До сих пор мы сосредоточивались на *anima* и определили её функцию как вместилище ощущения или чувства. Теперь мы должны кратко рассмотреть роль *animus*. Подобно тому

¹⁴³ DRN III. 177–322.

¹⁴⁴ Ср. Плутарх, «Против Колота» 1118 (US 314); Аэций 4. 3. 11 (US 315). Бэйли, *Atomists*, Приложение V, стр. 580–7, следуя за К. Джуссани (*Studi Lucreziani*, Турин, 1896, стр. 183–217), убедительно доказал, что «четвертую природу» (*quarta natura*) Лукреция не следует отождествлять с *animus* (духом).

как атомы четвертой природы в силу своей уникальной роли в процессе ощущения пользуются особым отличием по отношению к другим атомам души, так и *animus* наделяется подобным статусом по отношению к *anima* и остальному телу. Действительно, Лукреций использует тот же образ, когда называет *animus*, или ум, «главой и хозяином во всем теле».¹⁴⁵ Что квалифицирует *animus* для его главенствующего положения, так это тот факт, что он выполняет функции более высокого порядка, чем те, что выполняет *anima*, и это в силу того, что, хотя он состоит из тех же четырех типов атомов, что и остальная душа, эти атомы, отделенные в большей степени от контакта с более грубыми атомами тела, способны совершать движения еще более быстрые, чем движения *anima*. Одну из функций *animus* мы уже упоминали в нашем обзоре эпикурейской каноники, а именно его способность формировать общие понятия (προλήψεις) или абстракции на основе чувственных впечатлений, хранящихся в памяти. Мы также отметили, что общие понятия используются при формировании суждений, когда разум интерпретирует конкретные чувственные впечатления, соотнося их с общими понятиями, которые он сформировал ранее. Это разум совершает акт постижения (ἐλαίσθημα).¹⁴⁶

Однако классификация и интерпретация чувственных данных не исчерпывают всех операций разума. Бывают случаи, когда разум «воспринимает» напрямую, без посредничества органов чувств. Как мы уже видели, чувственное восприятие включает в себя прикосновение к одному из органов чувств серии образов или идолов (εἰδῶλα), исходящих от объекта и формирующих чувственное впечатление (φαντασία). Однако бывают случаи, когда отдельные изображения проходят через поры кожи, не затрагивая атомы на поверхности тела, и попадают непосредственно к *animus*, где воспринимаются актом внимания разума (ἐπιβολή τῆς διανοίας).¹⁴⁷ Именно таким образом, например, мы можем думать о вещах, даже когда не можем их видеть.¹⁴⁸ Это также способ, которым мы получаем ментальные концепции кентавров, Сцилл и других странных существ, когда случайные идолы реально существующих животных нечаянно объединяются, образуя единый образ.¹⁴⁹ Или это может быть серия

¹⁴⁵ III. 138–9: *sed caput esse quasi et dominari in corpore toto / consilium quod nos animum mentemque vocamus.* (Но главенствует и властвует во всем теле то решение, которое мы называем духом и умом). Ср. III. 279–81: *sic tibi nominis haec experts vis facta minutis / corporibus latet atque animae quasi totius ipsa / proporrost anima et dominatur corpore toto.* (Так и эта безмянная сила, состоящая из мелких телец, скрыта и сама является как бы душой всей души и властвует во всем теле).

¹⁴⁶ Ср. DL 10. 32; Аэций 4. 8. 2 (US 249).

¹⁴⁷ Ср. Лукреций, DRN IV. 722–31. Для всестороннего исследования источников, относящихся к значению ἐπιβολή τῆς διανοίας [броска ума], см. Бэйли, *Atomists*, Приложение II, стр. 557–76.

¹⁴⁸ Ср. Лукреций, DRN IV. 722–31.

¹⁴⁹ Ср. Лукреций, DRN IV. 732–43.

идолов, которые не объединились в связный паттерн, такие как образы, видимые во сне, или видения, испытываемые безумцами.¹⁵⁰ Далее, существует важный случай восприятия умом, который включает постижение богов. Здесь речь идет не об отдельных или несвязанных идолах; боги испускают непрерывный поток изображений, которые точно воспроизводят их формы. Дело скорее в том, что атомы, из которых образованы эти образы, столь необычайно тонкие по текстуре, что они избегают контакта с органами чувств и проникают непосредственно в *animus*.¹⁵¹

Наконец, мы должны отметить роль, которую отводят *animus* в вопросе действия и воли. Описание Лукрецием способа инициирования действия или движения (и в этом аспекте эпикурейской психологии мы зависим от Лукреция) достаточно простое.¹⁵² Подобно тому как в процессе мышления *animus* соприкасается с образами, проникшими через поры кожи, не пробуждая атомы *anima*, так и здесь разуму предъявляются образы движения (*simulacra meandi*); в этот момент разум решает, удовлетворять ли пробужденное желание или нет (*inde voluntas fit*); если принимается утвердительное решение, *animus* сообщает об этом, возбуждая атомы *anima*, которые, в свою очередь, шевелят атомы тела, с которыми они смешаны, пока всё тело не придет в движение. Короче говоря, мы имеем дело с цепной реакцией. Однако величайшее значение имеет то, что эта цепная реакция не является полностью механической. Лукреций настаивает на этом как в данном пассаже, повторяя понятие «воли» (*volumus, voluntas, velit*), так и более специфично в своем обсуждении «атомного отклонения» во второй книге.¹⁵³ Там его главная забота — доказать, что в неопределенное время и в неопределенных местах атомы отклоняются от своего регулярного пути вниз сквозь пустоту, и в качестве подтверждения он приводит наблюдаемый факт человеческого опыта, а именно, что человек способен, используя волевую силу своего разума, контролировать движение своего тела, вплоть до сопротивления давлению внешней силы:

«Ты можешь видеть тогда, что начало движения берет свой исток из сердца и исходит сначала из воли разума, а затем передается по всему телу и членам. Это совершенно отличается от того, когда мы движемся вперед, подгоняемые ударом и под чьим-то принуждением. Ибо тогда ясно, что вся масса тела захвачена и влечется против нашего желания,

¹⁵⁰ Ср. Лукреций, DRN IV. 757–76.

¹⁵¹ См. выше, стр. 54 и примечания 128 и 129.

¹⁵² Лукреций, DRN IV. 877–906.

¹⁵³ Лукреций, DRN II. 251–93.

пока наша воля не заставит наши члены сопротивляться. Разве ты не видишь тогда, что хотя внешняя сила толкает многих людей вперед, часто принуждая и неся их стремглав против их желаний, в груди всё же есть нечто, способное противостоять и сопротивляться?» (II. 269–280)

Подобно тому как в природе цепь необходимости разрывается атомным отклонением, так и на уровне человеческого поведения предусматривается добровольное действие посредством соответствующего отклонения среди атомов *animus*. Не столь ясно, должны ли мы думать в терминах отклонения, сопровождающего каждый случай добровольного действия, или же мы должны предполагать, как утверждает Фёрли, что одного отклонения достаточно, чтобы произвести «разрыв в последовательности причин, так что источник действия нельзя отнести к чему-то, что произошло до рождения субъекта».¹⁵⁴ В любом случае важно добавить, что хотя эффект отклонения состоит в том, чтобы гарантировать, что поведение человека не является полностью и неизбежно детерминированным факторами, лежащими вне его контроля, вклад других факторов не исключается полностью. Внутренним фактором является психологическая предрасположенность, с которой человек рождается. Как объясняет Лукреций, в атомных терминах это зависит от пропорции, в которой атомы души смешаны в *animus*.¹⁵⁵ Преобладание атомов, сродни «теплу», например, сделает человека естественно склонным к гневу. И мы можем предположить, что задействована не только смесь атомов души, но также их расположение и движения. Внешним фактором являются образы, которые постоянно ударяют по атомам души и вызывают реакцию, воздействуя на их расположение и движение. Короче говоря, подобно тому, как паттерн природного мира определяется весом (*pondus*), ударами (*plagae*) и отклонением (*clinamen*) атомов так и поведение человека является результатом трех основных атомных факторов: природной предрасположенности, внешних стимулов и того элемента свободной воли, который представлен атомным отклонением.¹⁵⁶

Теперь мы можем вернуться к тому, что послужило поводом для нашего обсуждения эпикурейской концепции души, а именно к заботе Эпикура освободить человека от страха смерти, и конкретно к его утверждению, что душа

¹⁵⁴ Д. Дж. Фёрли, «Аристотель и Эпикур о произвольном действии» в «Двух исследованиях», стр. 232. Рист (цит. соч., стр. 94) соглашается, что «Именно наш ум в целом должен быть освобожден отклонением [атомов], а не каждое отдельное решение», но допускает «неопределенное и малое число» [таких отклонений]. Лонг (цит. соч., стр. 59–61) утверждает, что «отклонение одиночного атома — относительно частое событие».

¹⁵⁵ Ср. Лукреций, DRN III. 307–13; Плутарх, Adv. Col. 20, 1118d (US 314); Аэций 4. 3. 11 (US 315).

¹⁵⁶ Ср. Лукреций, DRN II. 284–93.

смертна. Мы упоминали о тесной связи, существующей между душой и телом. В ощущении именно действие атомов души, начиная с атомов четвертой природы, на атомы тела заставляет тело чувствовать. Опять же, в воле и действии мы имеем аналогичную цепь коммуникации, на этот раз инициированную атомами *animus*. Важно признать, однако, что поскольку их необычайно тонкая природа мешает им объединиться в самосохраняющееся соединение, атомы души могут совершать движения, необходимые для ощущения и действия, только в силу того факта, что они заключены в границы тела. Таким образом, отношения между душой и телом являются отношениями взаимной зависимости:

«Более того, ты должен признать, что душа есть главная причина ощущения; тем не менее она не могла бы приобрести эту прерогативу, если бы не была каким-то образом заключена в остальную структуру. Между тем, остальная часть структуры, наделив душу этой способностью, сама получает от души долю в ней, хотя и не разделяет всех способностей, которыми обладает душа. Так, когда душа отделяется от тела, тело теряет всякое ощущение... Более того, когда вся структура разрушается, душа рассеивается и больше не обладает теми же способностями и не движется так же, а поэтому она тоже не имеет ощущения».¹⁵⁷

Таким образом, Эпикур приходит к выводу, что смерть, если её правильно понимать как не что иное, как прекращение всех чувств, вовсе не является событием, которого следует бояться, — ни как лишения человека радостей жизни, ни как прелюдии к боли и наказанию, — а должна быть принята как естественный конец:

«Приучай себя к мысли, что смерть для нас — ничто. Ибо всё благо и зло заключается в чувстве, а смерть есть прекращение чувства. Поэтому правильное понимание того, что смерть для нас — ничто, делает смертную жизнь приятной не потому, что оно прибавляет к ней безграничное время, а потому, что отнимает жажду бессмертия. Ибо нет ничего страшного в жизни для человека, который твердо постиг, что нет ничего страшного в том, чтобы не жить. Так что глуп тот, кто говорит, что боится смерти не потому, что она причинит боль, когда придет, а потому, что она причиняет боль в предвкушении. Ибо бессмысленно испытывать

¹⁵⁷ DL 10. 63–5 (Геродоту). Ср. Лукреций, DRN III. 323–49; III. 119–23. Полный спектр эпикурейских аргументов в пользу смертности души см. в обширном разделе DRN III (417–829), где Лукреций, основываясь, вероятно, на трудах Эпикура «О природе» (*Περὶ Φύσεως*) и «Большой итог» (*Μεγάλη Ἐπιτομή*), выстраивает свои аргументы в форме двадцати девяти «доказательств».

боль заранее из-за того, что не причиняет никаких хлопот, когда придёт. Таким образом, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы есть, смерти еще нет, а когда смерть приходит, нас уже нет. Итак, смерть не имеет отношения ни к живым, ни к умершим: для первых её нет, а вторые сами уже не существуют».¹⁵⁸

¹⁵⁸ DL 10. 124–5; ср. Лукреций, DRN III. 830–1094.

ВТОРЖЕНИЕ В ИТАЛИЮ

Italiam totam occupaverunt (Они оккупировали всю Италию)
— Цицерон, «Тускуланские беседы», IV.7

Когда в 45 году до н. э. римский оратор и государственный деятель Цицерон, чья политическая карьера была окончена, а семейная жизнь разрушена, решил посвятить свои последние годы написанию философских трактатов, он сделал это в убеждении, что окажет своим соотечественникам ценную услугу, обучая их предмету, которым латинские писатели пренебрегали настолько, что единственными его представителями были Амафиний и его эпикурейские последователи. Сообщалось, что сочинения последних имели так мало достоинств, что сам Цицерон не мог заставить себя их прочитать. Однако Цицерон должен был признать, что эти эпикурейские трактаты пользовались ошеломляющим успехом, и казалось, что на закате Римской республики именно эпикурейская философия занимала доминирующее положение в Италии. Цель этой главы — исследовать, в какой степени эпикуреизм действительно был жизненной силой в римском обществе как во времена Республики, а также при Империи; и мы еще вернемся к Цицерону как к важному свидетелю. Сначала, однако, мы должны вкратце рассмотреть судьбу Школы в Афинах в годы после смерти самого Эпикура в 270 году и распространение эпикурейского учения в центрах за пределами собственно Греции.

В предыдущей главе мы отмечали, что годы, предшествовавшие основанию Школы в Афинах в 306 году до н. э., были бурными для Эпикура и его последователей. В Митилене в 311 году до н. э. Эпикур с самого начала столкнулся с решительным сопротивлением со стороны местных учителей; и хотя его прием в Лампсаке в следующем году был более обнадеживающим

благодаря поддержке двух ведущих граждан, Идоменей и Леонтея, он не смог избежать конфронтации с учениками Евдокса в соседнем Кизике.¹ Короче говоря, Эпикур обнаружил, что преподавание философии — это конкурентный бизнес. Годы после основания Школы в Афинах были не менее бурными. Как мы видели, школа активно вела издательскую деятельность; и, хотя большая часть этих работ была направлена на установление и распространение основ эпикурейского учения, немало трудов было издано для ответа на нападки со стороны конкурирующих школ. Эти нападки варьировались от серьезных вызовов по философским вопросам до гнусных попыток очернить репутацию Эпикура и других членов Школы, и нападки последнего рода усилились после смерти Эпикура, особенно когда Хрисипп возглавил Стою в конце III века. Более того, Школе пришлось бороться с врагом изнутри в лице Тимократа, брата Метродора и бывшего члена «Сада», злобные обвинения и инсинуации которого послужили материалом для антиэпикурейской пропаганды начиная со времен Новой комедии.²

То, что Школа пережила первые годы своего существования, является свидетельством верности и преданности, которые Эпикур вдохновлял в своих первых последователях. Мы отмечали, что при жизни Эпикур был объектом исключительного почитания со стороны членов «Сада», а большое количество портретов Учителя, а также его ближайших соратников Метродора и Гермарха, выполненных в разные периоды истории Школы, позволяет предположить, что почитание основателей культивировалось здесь в большей степени, чем в других крупных школах.³ Действительно, утверждалось,

¹ Ср. Д. Н. Седли, «Эпикур и математики Кизика» (Epicurus and the mathematicians of Cyzicus), *Cronache Ercolanesi* 6 (1976) 23–54; «Эпикур и его профессиональные соперники» (Epicurus and his professional rivals) в J. Bollack and A. Laks, *Études sur l'épicurisme antique* (Лилль, 1976) стр. 119–60; X. Штекель, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft Supplementband XI* (Штутгарт, 1968), ст. Эпикур (Epicuros), стб. 584

² Ср. Седли, «Эпикур и его профессиональные соперники», стр. 127–32; Р. Филиппсон, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft VI A* (Штутгарт, 1937), ст. Тимократ (Timokrates), стб. 1266 и след.; Э. Биньоне, «Утраченный Аристотель и философское формирование Эпикура» (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*) (Флоренция, 1936), т. 2, стр. 223 и след.

³ Каталог сохранившихся и некогда существовавших портретов эпикурейцев см. в Г. М. А. Рихтер, «Портреты греков» (*The Portraits of the Greeks*) (Лондон, 1965), т. 2, стр. 194–207 и рис. 1149–1339 — Эпикур (29), Метродор (16), Гермарх (21), Колот (?8). Кроме того, у нас есть свидетельство Плиния о том, что эпикурейцы держали подобия (изображения) Эпикура в своих спальнях, а также носили их с собой (*Hist. nat.* xxxv, 5 — *Epicuri vultus per cubicula gestunt et circumferunt secum* [«лица Эпикура носят по спальням и носят с собой»]), и свидетельство Цицерона о том, что изображение Эпикура носили на чашах для питья и кольцах (*De finibus V. 1. 3* — *nec tamen Epicuri licet oblivisci, si cupiam, cuius imaginem non modo in tabulis nostri familiares sed etiam in poculis et in anulis habent* [«однако нельзя забыть об Эпикуре, даже если бы я пожелал, чей образ наши друзья имеют не только на картинах, но даже на кубках и на кольцах имеют»]). Для каталога колец см. Г. М. А. Рихтер, «Гравированные геммы римлян»

что использование эпикурейских изображений, призванных передать как личность Учителя, так и философское послание Школы, играло заметную роль в привлечении потенциальных членов.⁴ Выживание Школы также свидетельствует о способности её представителей постоять за себя в острых философских дебатах и личных словесных перепалках. Кроме того, эпикурейскому учению с самого начала помогала эффективная подача материала. Эпикурейская система была относительно простой в своих очертаниях, и предпринимались сознательные попытки изложить её основы в форме изречений, которые было бы легко запомнить и удобно передавать из уст в уста. Наконец, существовала психологическая притягательность самого «Сада», который предлагал уникальное альтернативное сообщество, открытое для людей любого социального положения, включая женщин и рабов — защищенное сообщество, где стрессовые требования внешнего мира могли быть отброшены ради наслаждения дружбой в общем стремлении к счастью и спокойствию.

Однако мы можем говорить не только о простом выживании Школы. Само противодействие, которое оказывали этой школе соперничающие философы, предполагает, что эпикуреизм не просто удерживал свои позиции, но и пользовался значительным успехом в завоевании новых сторонников, и есть свидетельства того, что особенно активно это происходило за пределами собственно Греции. Разумеется, Школа в Афинах продолжала оставаться признанным центром эпикурейской деятельности, но после III века отдельные эпикурейцы, упоминаемые в источниках, по большей части связаны с центрами в Малой Азии, Сирии и Египте. Назвав Гермарха, Полистрата, Дионисия и Василида первыми четырьмя преемниками Эпикура в Афинах, Диоген Лаэртский представляет Аполлодора из Тира, Зенона из Сидона, Диогена из Тарса, Птолемея Белого и Птолемея Черного из Александрии как одних из самых выдающихся представителей эпикуреизма;⁵ у нас также есть свидетельства Цицерона и других авторов о том, что эпикуреизм процветал в этих различных местах по окраинам Средиземноморья.⁶ Очевидно, что из четырех главных философских школ именно эпикурейская с почти миссионерским

(The Engraved Gems of the Romans) (Лондон, 1971), № 438–43, и Ф. Х. Маршалл, «Каталог перстней, греческих и этрусских, в Отделе древностей Британского музея» (Catalogue of the Finger Rings, Greek and Etruscan, in the Department of Antiquities, British Museum) (Лондон, 1907), № 1638.

⁴ Бернард Фришер, «Изваянное слово: эпикуреизм и философский набор в Древней Греции» (The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece) (Беркли, 1982).

⁵ DL 10. 25–6. Об эпикурейцах в Сирии см. В. Крёнерт, «Эпикурейцы в Сирии» (Die Epikureer in Syrien), Jahreshefte des Arch. Institut in Wien X (1907) 146 и след.

⁶ Плутарх, «О том, что скрытая жизнь не приносит славы» (Lat. viv.) 3. 1.; Цицерон, «О пределах» (De finibus) II. 44. 49; Плиний, «Письма» (ep.) 10. 96; Лукиан, «Александр» 25; CIG 4149.

рвением продвигала свои учения, и неудивительно, что в быстрорастущих и многоязычных восточных городах эпикуреизм, с его акцентом на сообщество и пренебрежением к социальным различиям смог прочно утвердиться.

Когда мы переходим к рассмотрению проникновения эпикуреизма в Италию, перед нами предстает более сложная картина, где факторы, благоприятствующие восприятию эпикурейского учения, уравниваются другими, которые могли бы стать препятствием. Безусловно, верно, например, что с конца III века и далее, когда экспансия Рима привела его к более тесному контакту с Грецией и Востоком, римляне проявили быстроту в признании чужих достижений, и искреннее стремление усваивать иностранные идеи. Не имея собственной интеллектуальной и культурной традиции, они были готовы восполнить этот недостаток, заимствуя, в частности, у греков. Так получилось, что ранняя римская литература приняла форму переводов и адаптаций греческого эпоса, трагедии и комедии. В сфере образования римские семьи начали отказываться от многовековой традиции домашнего обучения и все чаще обращались к греческим теоретикам и профессиональным учителям для обучения не только риторике, грамматике, политике и науке, но и морали.⁷ В религии они были готовы выделить место рядом со своими собственными духами ферм и сельской местности также и антропоморфным богам, которых они обнаружили в греческой литературе и искусстве. Таким образом, несмотря на анти-эллинскую позицию таких реакционеров, как Катон Цензор в середине II века, видевших в новой зависимости от Греции неизбежную эрозию традиционных ценностей, римляне были восприимчивы к греческим идеям, и атмосфера в целом благоприятствовала привлечению философов. Можно было ожидать, что эпикурейские учителя, наряду с представителями других греческих школ, добьются определенного успеха.

Однако, если анти-эллинское движение, представленное Катонем, было недостаточно сильным, чтобы остановить общее распространение греческого учения, мы должны признать, что оно, вероятно, породило большую степень сопротивления эпикурейским идеям, чем идеям других школ. Ведь традиционные римские ценности, которые Катон и другие стремились сохранить — приверженность семейной жизни, активное участие в делах государства, простая вера в силу и провидение богов — были именно теми идеями, которым эпикуреизм, казалось, угрожал больше всего. Действительно,

⁷ Ср. А. И. Марру, «История воспитания в античности», пер. Джорджа Лэмба (Лондон, 1956), часть III, гл. 2, стр. 242–54.

имеются достаточно ясные признаки анти-эпикурейских настроений: два греческих учителя-эпикурейца, Алкей и Филиск, были изгнаны из Рима в 173 году до н.э., а представители эпикурейской школы заметно отсутствовали в делегации философов, которую афиняне направили в Рим в 155 году.⁸

Тем не менее, с какими бы первоначальными препятствиями ни сталкивались эпикурейские учителя, факт остается фактом: эпикуреизм не отставал от других философских направлений в завоевании итальянских последователей. К середине I века до н. э. в Неаполе под руководством греческого учителя Сирана сформировалось процветающее эпикурейское сообщество, на верность которому в молодые годы претендовал поэт Вергилий. В соседнем Геркулануме сирийский эпикуреец Филодем из Гадары жил на вилле своего влиятельного покровителя Луция Кальпурния Пизона Цезонина, тестя Юлия Цезаря, и привлекал широкий круг учеников. Кроме того, эпикуреизм выгодно отличился от других греческих философий тем, что имел своих представителей на латыни: Амафиния, чьи прозаические трактаты пользовались ошеломляющим успехом в Риме и различных итальянских городах, и поэта Лукреция, чья поэма «*De rerum natura*» представляет собой самое амбициозное изложение философии Эпикура со времен основания Школы. Более того, по мере того как эпикуреизм укоренялся на итальянской земле, он начал проявлять свои собственные отличительные черты и приобретать разное значение для разных людей. В то время как для многих приверженность эпикуреизму была серьезным философским обязательством, для других она сводилась лишь к удобному прикрытию жизни, полной энергичных удовольствий в парках и на виллах Байи или ПUTEОЛ. Для кого-то эпикуреизм предлагал желанный повод для ухода с общественной сцены, для других же он стал объединяющим центром для политической активности. А некоторые из тех, кто примкнул к Сирану и Филодему, были привлечены не столько философскими доктринами, которые излагали эти учителя, сколько литературными принципами, которые они помогали популяризировать.

Таким образом, на данном этапе своего развития римский эпикуреизм демонстрирует многообразие, и мы рассмотрим некоторые из этих аспектов более подробно в надлежащее время. Прежде всего, однако, встает вопрос о взаимоотношениях между различными эпикурейскими группами. Здесь имеющиеся данные позволяют нам продвинуться лишь до определенного

⁸ Афиней XII. 547^a; Элиан, «Пёстрые рассказы» (*Varia Historia*) 9, 12. Существует некоторая неопределенность относительно того, произошло ли изгнание Алкия и Филиска в 173 или 154 году, но более ранняя дата кажется предпочтительной; мнения см. в Пьер Буансе, «Лукреций и эпикуреизм» (*Lucrèce et l'Épicurisme*) (Париж, 1963), стр. 7 и примеч. 3.

предела. Однако ясно, что, если мы ищем центр наиболее концентрированной эпикурейской деятельности, итальянский аналог афинского сада, то его следует искать в школе Сирана в Неаполе. Мы не можем точно сказать, когда именно Сиран основал организованное сообщество в Неаполе. Отъезд Вергилия из Рима в Неаполь можно отнести примерно к 45 году до н.э.; и высказывалось мнение, что Вергилий уехал в Неаполь вместе с самим Сираном и остальными его учениками в результате принятия законов Цезаря против роскоши (*luxuria*) и формирования новых коллегий (*collegia*) в городе.⁹ Однако в этом мы не можем быть уверены. На самом деле, нам не обязательно предполагать, что Сиран когда-либо официально проживал в Риме. Вполне вероятно, что он сначала поселился в самом Неаполе. Безусловно, все упоминания Цицерона о группе Сирана указывают на её неаполитанское местоположение.¹⁰ Более того, как справедливо замечает Тенни Франк, «Неаполь был естественным прибежищем для всех тех греческих и восточных риторов и философов, историков, поэтов, актеров и художников, которые стекались в сторону Рима из распадающихся дворов Александрии, Антиохии и Пергама».¹¹

В отсутствие прямой информации мы должны предположить, что деятельность в школе Сирана следовала установленной эпикурейской процедуре и включала формальное обучение учеников с разным уровнем подготовки общим принципам эпикурейской философии. Однако мы не можем определить, в какой степени исключительно успешные усилия Сиран и его соратников по повышению привлекательности их философии были уравновешены равной заботой о более технических аспектах эпикурейской доктрины. В случае с Филодемом, например, такой научный интерес очевиден по количеству папирусных свитков, найденных на вилле Пизона в Геркулануме, которые являются собственными сочинениями Филодема и подробно охватывают чрезвычайно широкий круг эпикурейских тем. Это не означает, что Сирану не хватало философской глубины Филодема. Цицерон называл их обоих

⁹ Норман У. Де Витт, «Заметки по истории эпикуреизма», *Transactions of the American Philological Association*, 63 (1932) 172.

¹⁰ «О пределах» (*De fin.*) II. 119; «Учение академиков» (*Acad.*) II. 106; «Близким» (*Ad fam.*) VI. 11. 2.

¹¹ Тенни Франк, «Вергилий: биография» (Нью-Йорк, 1922), стр. 56. Джон Х. Д'Армс отмечает, что местность вокруг Неаполитанского залива, помимо того, что была оживленным центром греческой культуры, судя по всему, пользовалась особой благосклонностью эпикурейцев; М. Помпилий Андроник, сирийский эпикуреец, оставивший карьеру учителя грамматики в Риме, поселился в Кумах (Светоний, «О грамматиках» (*Gram.*) 8), и вилла Л. Манлия Торквата, представителя эпикурейцев в диалоге Цицерона «О пределах», вероятно, также находилась там («Римляне в Неаполитанском заливе» (*Romans on the Bay of Naples*) (Кембридж, Массачусетс, 1970), стр. 55–61 и Каталог I.27).

«весьма учеными» (*doctissimus*).¹² Скорее, речь идет о различии в их положении. В значительной степени успех Сирона в поддержании школы в Неаполе зависел от его способности привлекать платежеспособную клиентуру. Будучи домашним философом чрезвычайно богатого покровителя, Филодем был более свободен в реализации своих интересов.

Из тех, кто стал членами «садика» (*hortulus*) Сирона, самым прославленным, безусловно, был поэт Вергилий. Он также, по-видимому, был любимым учеником Сирона, поскольку унаследовал виллу после смерти Сирона в 42 году до н. э. Мы еще поговорим об этом чуть позже, о неаполитанских годах Вергилия. Пока же заметим, что молодой Вергилий был во многих отношениях типичен для неаполитанской группы — группы, совершенно отличной от тех многочисленных эпикурейцев, которых Цицерон характеризует как неразборчивую толпу, и чьих учителей он отвергает как не знающих стиля и настолько невежественных, что они отказываются читать что-либо, кроме собственных латинских текстов.¹³ Мы встретим этих новообращенных эпикурейцев, когда перейдем к рассмотрению Амафиния и его коллег-памфлетистов. Соратники (*contubernales*) Вергилия были иного склада. Во-первых, они чувствовали себя одинаково свободно как в греческом, так и в латинском языках, и частью привлекательности «сада», как и самого Неаполя, было то, что он обеспечивал живую атмосферу для чтения и обсуждения греческих авторов. Ибо ясно, что философские занятия были лишь частью деятельности школы, и что неаполитанская группа избежала обвинения, которое традиционно выдвигалось против эпикурейцев в целом, а именно — в намеренном пренебрежении общим образованием.¹⁴ Вкратце, мы можем представить себе группу хорошо образованных римлян, которых объединяла не только привязанность к эпикурейской философии и общее наслаждение эпикурейской жизнью, но и подлинная любовь к лучшему в греческой и римской культуре. Более того, в лице Вергилия, Л. Вария Руфа, Плотия Тукки, Квинтилия Вара, Октавия Мусы, Эмилия Макра и, возможно, других мы имеем влиятельный литературный кружок, чья пропаганда аттицизма обеспечила школе важную роль в развитии латинской поэзии в I веке до н. э..

¹² «О пределах» (*De fin.*) II. 119: «Под нашими друзьями, я полагаю, ты имеешь в виду Сирона и Филодема, людей как прекраснейших, так и ученейших» (*familiares nostros, credo, Sironem dicis et Philodemum, cum optimos viros, tum homines doctissimos*).

¹³ «Тускуланские беседы» (*Tusc. Disp.*) IV. 6; II. 7; V. 116.

¹⁴ Мы можем отметить похвалу Цицерона в адрес Филодема как эпикурейца с широким кругом интересов: «этот же, о ком я говорю, человек, весьма изысканный не только в философии, но и в прочих науках, которыми остальные эпикурейцы, как говорят, почти пренебрегают» (*est autem hic de quo loquor non philosophia solum, sed etiam ceteris studiis, quae fere ceteros Epicureos negligere dicunt perpolitus*) («Против Пизона» (*In Pisonem*) 70).

Сказанное о сочетании философских и литературных занятий, характерном для группы Сирона в Неаполе, в значительной мере относится и к Филодему и его окружению в расположенном неподалеку Геркулануме. Ведь сам Филодем, несмотря на свою плодотворную деятельность в качестве эпикурейского учителя и комментатора, был, пожалуй, столь же хорошо известен современникам как автор греческих эпиграмм в форме элегического дистиха. Двадцать пять таких эпиграмм сохранились в *Anthologia Palatina*, и влияние Филодема — особенно через его трактовку застольной эпиграммы и использование определенных любовных мотивов — прослеживается в поэзии Каталла, Горация, Тибулла, Проперция и Марциала.¹⁵ Кроме того, в своих трудах по теории литературы, «Риторике» и «Поэтике» Филодем оказал критическую поддержку принципам аттицизма, которым отдавали предпочтение поэты неаполитанской группы, и добился того, чтобы эпикурейская позиция в отношении пользы и удовольствия громко звучала в современных спорах по теории критики.

Характер и размах философской деятельности Филодема прояснились после того, как в 1752 году в руинах загородной виллы Кальпурния Пизона близ Геркуланума было обнаружено большое количество обугленных папирусных свитков, которые вполне обоснованно можно считать содержимым библиотеки Филодема.¹⁶ Часть этого материала состоит из текстов, представляющих учения стоиков и других школ; Филодем использовал их для систематического опровержения позиций соперников, что является регулярным компонентом его собственных работ. Однако большую часть составляют эпикурейские тексты, и большинство из них — собственные сочинения Филодема. Эти последние, охватывающие широкий спектр эпикурейских тем, показывают, что Филодем твердо владел эпикурейской доктриной и извлек пользу из времени, проведенного в обучении у Зенона, предшественника Федра на посту главы школы в Афинах. Хотя в манере изложения Филодем скрывает тот блеск, на который он способен в своих эпиграммах, его трактаты в целом точны и деловиты. В них, однако, мало того, что можно было бы считать оригинальным вкладом в эпикурейское учение, и Филодема следует

¹⁵ Для оценки влияния Филодема как поэта см. Дж. И. М. Тейт, «Влияние Филодема на латинских поэтов» (Брин-Мор, 1941).

¹⁶ Отчет о раскопках и описание виллы и библиотеки см. в следующих работах: Д. Компаретти и Дж. де Петра, «Геркуланская вилла Пизонов» (*La Villa Ercolanese dei Pisoni*) (Турин, 1883); Д. Компаретти, «Библиотека Филодема» (*La bibliothèque de Philodème*), в *Mélanges Chatelain* (Париж, 1910) стр. 120 и след.; Д. Мустилли, «Геркуланская псевдогородская вилла» (*La villa pseudourbana ercolanese*), *Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, н.с. 31 (1956) 77–97; Д'Армс, цит. соч., 173–4; Х. Блох, «Л. Кальпурний Пизон Цезонин в Самофракии и Геркулануме», *American Journal of Archeology* 44 (1940) 485–93.

рассматривать прежде всего как передатчика ортодоксальных эпикурейских наставлений. Тем не менее, очевидно, что как философ он пользовался уважением. Он пользовался постоянным и щедрым покровительством Кальпурния Пизона и, как следствие, был знаком с другими людьми на высших ступенях римского общества. Лукреций, независимо от того, знал ли он Филодема лично, использовал его трактаты для «*De rerum natura*», как это делал Цицерон для трактатов «*De finibus*» и «*De natura deorum*».

Что касается отношений между Филодемом и группой Сирана, мы уже отмечали выше, что взгляды Филодема на теорию литературы нашли бы сочувственную аудиторию среди неаполитанских поэтов. На самом деле, мы можем пойти дальше. Два папирусных фрагмента Филодема — один из труда «О лестях», другой из «О богатстве» — позволяют с достаточной уверенностью утверждать, что из поэтов группы Сирана Л. Варий Руф и Квинтилий Вар, а также, возможно, Вергилий и Плотий Тукка были напрямую связаны и с Филодемом тоже.¹⁷ Более того, другой папирусный фрагмент Филодема показывает, что дискуссии между Филодемом и его товарищами-эпикурейцами в Неаполе распространялись и на философские вопросы.¹⁸ Следовательно, хотя мы не можем определить, в какой степени два бывших ученика Зенона координировали свои усилия по продвижению эпикурейского учения, ясно, что группы в Неаполе и Геркулануме вели открытый обмен мнениями.

Сирон и Филодем были главными грекоязычными деятелями, способствовавшими распространению эпикуреизма в Италии в I веке до н.э., и мы видели, что вместе им удалось привлечь внимание и покровительство ряда образованных римлян и итальянцев, чей интерес к философии Эпикура дополнял их приверженность греческой науке в целом. Однако замечание Цицерона в «Тускуланских беседах» (*totam Italiam occupaverunt*, IV.7) позволяет предположить, что гораздо большего успеха добились те эпикурейские учителя, которые популяризировали изречения Учителя не на греческом, а на латыни, и чья аудитория была гораздо менее искушенной. Этих учителей мы знаем по крайней мере по именам: это Гай Амафиний, Катий Инсубр и Рабирий, и мы можем с достаточной уверенностью считать их современниками

¹⁷ Ср. А. Корте, «Августейцы у Филодема» (*Augusteer bei Philodem*), *Rheinisches Museum* 45 (1890) 172–7.

¹⁸ *Рар. Негс. 312*: ἐδόκει δ' ἐλανελεῖν μεθ' ἡμῶν εἰς τὴν Νεάπολιν πρὸς τὸν ἡμέτερον Σίρωνα καὶ τὴν περὶ αὐτὸν ἐκεῖ διαίτησιν καὶ φιλοσόφους ἐνεργῆσαι συλλαλὰς Ἦρκλανέω τε συχνότερον παρενδιατρίψαι. (перевод: «...казалось правильным вернуться с нами в Неаполь к нашему Сирану и к тамошнему образу жизни рядом с ним, вести философские беседы и почаще проводить время в Геркулануме»).

Сирона, Филодема и Лукреция.¹⁹ Цицерон невысокого мнения о них. Выступая в качестве апологета Новой Академии, он вкладывает в уста своего друга Марка Теренция Варрона язвительное обвинение против Амафиния и Рабирия за то, что они осмелились писать на философские темы, не удосужившись соблюсти фундаментальные требования формального философского изложения.²⁰ В «Тускуланских беседах» Цицерон снова критикует их за отсутствие точности,²¹ а в письме к Цицерону Гай Кассий, сам эпикуреец, пренебрежительно отзывается об Амафинии, Катии и им подобных как о «плохих толкователях» учения Эпикура.²²

Более сложным является вопрос о целевой аудитории, к которой Амафиний и его соратники обращались с таким очевидным успехом. Здесь нам снова помогает Цицерон. По его суждению, толпа, стекавшаяся на проповеди Амафиния, делала это либо потому, что ей представляли абсурдно упрощенную версию эпикурейской философии, либо потому, что её манила перспектива жизни, полной удовольствий, либо просто потому, что больше ничего не было доступно.²³ Если мы добавим к этому замечание Варрона в «Академиках» о том, что любой, кто искренне интересовался приобретением философских знаний, шел к греческим учителям,²⁴ становится ясно, что, с точки зрения Цицерона, последователи Амафиния представляли класс италийцев, готовых довольствоваться второсортным — либо потому, что они не знали греческого,²⁵ либо потому, что избегали интеллектуальной строгости, которой требовало серьезное изучение философии. Во всём этом мы, конечно, должны учитывать, что низкая оценка Цицерона продиктована его собственным отращением к эпикурейскому учению и желанием самому считаться главным

¹⁹ В письме Гаю Кассию в 45 г. до н. э., Цицерон упоминает, что Катий Инсубр недавно умер (Ad fam. XV. 16. 1); письмо Кассия к Цицерону в том же году связывает Катия и Амафиния (Ad fam. XV. 19. 2); Рабирий и Амафиний упоминаются вместе в *Academica* I. 5. Относительно аргументов, касающихся даты жизни Амафиния, см. G. Della Valle, *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano* (Неаполь, 1933), стр. 169–81; Herbert M. Howe, 'Amatinius, Lucretius, and Cicero', *American Journal of Philology* 77 (1951) 37–62.

²⁰ *Academica* I. 5.

²¹ Тускуланские беседы IV. 7.

²² Ad fam. XV. 19. 2: «mali verborum [Epicuri] interpretes» (скверные толкователи слов [Эпикура]).

²³ Тускуланские беседы IV. 7: «C. Amatinius exstitit dicens, cuius libris editis commota multitudo tulit se ad eam potissimum disciplinam, sive quod erat cognitu perfacilis, sive quod invitabantur illecebris blandae voluptatis, sive etiam, quia nihil prolatum erat melius, illud, quod erat, tenebant» (Выступил Г. Амафиний; после издания его книг толпа, придя в волнение, устремилась преимущественно к этому учению — то ли потому, что оно было очень легко для понимания, то ли потому, что её манили приманки ласкового наслаждения, то ли потому, что, за неимением ничего лучшего, они держались за то, что было доступно).

²⁴ *Academica* I. 5.

²⁵ Ср. Тускуланские беседы V. 116, где Цицерон замечает, что эпикурейцы того периода обычно не знали греческого (*Epicurei nostri Graece fere nesciunt*).

излагателем греческой философской мысли на латыни. Тем не менее, мы должны признать, что в случае с последователями Амафиния ошеломляющий успех эпикуреизма был обязан столь же привлекательному «маркетингу» в то время, когда другие школы были едва представлены на латинском языке, сколько и осознанной оценке его достоинств.

Остается Лукреций — и здесь возникает непосредственная трудность. В случае с Сираном, Филодемом и Амафинием биографических свидетельств не так уж много, но их достаточно, чтобы определить их относительное место в контексте современной эпикурейской деятельности. Чего не хватает — по крайней мере для Сирана и Амафиния — так это записей их подлинного учения. С Лукрецием ситуация прямо противоположная. Поэма «*De rerum natura*» представляет собой полную запись его философского творчества. О самом же человеке у нас нет почти ни слова. Разумеется, более поздние источники позволяют нам отнести дату его рождения к 90-м годам до н. э., а смерть — к периоду около 55 года до н. э.²⁶ Более того, в его поэме достаточно указаний на знакомство с видами и звуками Рима, чтобы мы могли с уверенностью предположить, что он проживал там. Однако современники Лукреция хранят почти полное молчание. «Живи незаметно» безусловно, эпикурейский девиз, но Лукреций вряд ли воспринимал его настолько серьезно. На самом деле мы знаем, что это не так. Поэма «*De rerum natura*» посвящена одному из самых видных римлян того времени, Гаю Меммию, претору 58 года и затем наместнику Вифинии. Упоминания Лукреция о Меммии формальны и мало что говорят о личной привязанности. Но вряд ли можно утверждать, что Лукреций не знал его, а если он знал Меммия, то должен был быть знаком и с другими людьми его социального круга. Более того, единственное упоминание о Лукреции у современников — в письме Цицерона к своему брату Квинту в Галлию, датированном февралем 54 года до н. э. — показывает, что поэма «*De rerum natura*», или по крайней мере отрывки из неё, была предметом литературных пересудов.²⁷ Тем не менее, Лукреций-человек почти не упоминается при жизни. Как это объяснить?

Пожалуй, самая радикальная теория заключается в том, что отсутствие упоминания о Лукреции отнюдь не случайно, а является результатом

²⁶ Для обзора свидетельств Иеронима, Доната, Codex Monacensis и «*Vita Borgiana*» см. С. Bailey (ed.), *Lucretius, De Rerum Natura: Text, Translation, and Commentary* (Оксфорд, 1947) т. 1, стр. 1–5.

²⁷ *Ad quintum fratrem II. ix. 2: «Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt, multi luminibus ingeni, multae tamen artis»* (Поэмы Лукреция таковы, как ты пишешь: в них много проблесков гения, но много и искусства). То, что Цицерон «редактировал» поэму Лукреция, как утверждает Иероним (*aliquot libros . . . quos postea Cicero emandavit*), общепринятым не является.

преднамеренного заговора молчания. Эту идею выдвигает Бенджамин Фаррингтон как элемент своей более общей идеи о том, что римский эпикуреизм I века до н. э. был не просто квиетистской философией, которой благоволили отдельные члены правящего класса; он также был на другом уровне широко распространенным народным движением, поддерживающим активное политическое подполье, стремившееся подорвать государственную религию, которая служила «инструментом олигархического подавления».²⁸ Именно это последнее проявление эпикурейского энтузиазма вызвало поток анти-эпикурейской пропаганды, главным автором которой был Цицерон; тактика, принятая Цицероном, заключалась в том, чтобы вкладывать эпикурейские идеи, которые он атаковал в своих формальных трудах, в уста политически безвредных эпикурейцев, таких как Веллей, при этом полностью игнорируя популистских эпикурейских писателей и тем самым лишая их любого преимущества, которое могло бы дать признание в виде прямой атаки.²⁹ Следовательно, за пределами частной переписки Цицерона само существование Лукреция не признается.

Это объяснение молчания Цицерона в отношении Лукреция зависит от двух факторов: во-первых, следует ли рассматривать римский эпикуреизм как по сути популистское движение (это мы рассмотрим, когда перейдем к изучению роли некоторых известных эпикурейцев того периода в политическом процессе); во-вторых, сочли бы современники Лукреция его выпады против религии (*religio*) достаточно нацеленными на текущую практику и верования, чтобы представлять собой серьезный политический вызов. Здесь позиция Фаррингтона высказана решительно: в глазах Лукреция римское государство было преднамеренным распространителем суеверий, пытающимся контролировать массы, эксплуатируя их естественные страхи, и главной целью атаки Лукреция было разоблачение того, что представляло собой «благородную ложь».³⁰ Однако основные источники, на которые опирается Фаррингтон — историк Полибий и сатирик Лукиан — не могут считаться решающими свидетелями. Верно, что в известном отрывке (VI. 56) Полибий прямо говорит о манипулировании простым народом Рима через введение и поддержание сложной государственной религии. Но наблюдение Полибия

²⁸ Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (Лондон, 1939), стр. 217. См. также Farrington, 'The gods of Epicurus and the Roman state', *The Modern Quarterly* 1(3) (1938) 214–32. Ср. Constantin Vicol: «Таким образом, доктрина Эпикура представала перед этими революционерами не как учение, проповедовавшее вялую теорию наслаждения, а как стимул к энергии, действию, в борьбе за освобождение против аристократической олигархии» (*Cicerone espositore critico dell'epicurismo*, *Ephemeris Dacoromana* 10 (1945) 172–3).

²⁹ Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, стр. 191–3.

³⁰ Farrington, 'The Gods of Epicurus . . .', стр. 223 и след.

относится к середине II века до н. э. или ранее и не может быть применено без оговорок к периоду Лукреция. Аналогично, картина, нарисованная Лукианом в «Алекサンドре, или Лжепророке», где пылкие эпикурейцы разоблачают шарлатана-прорицателя Александра из Абонотейха (даже если сделать скидку на сатирическое преувеличение), относится ко II веку н. э., когда увлечение иностранными культами и ритуалами достигло уровня, не наблюдавшегося при Республике. Короче говоря, хотя Фаррингтон приводит убедительные доводы в пользу искренности Лукреция, однако ему не удается опровергнуть то, что можно назвать традиционным взглядом на критику религии со стороны Лукреция, а именно — что она в значительной мере является анахронизмом, блестящим и мощным выпадом, но лишенным актуальности для его собственного поколения;³¹ что, хотя римский календарь мог быть отмечен почти невообразимой чередой праздников и ритуалов (часто в честь божеств и духов, таких как Робиг, бог ржавчины злаков, которые могли иметь мало смысла для городского жителя), гражданин вряд ли был парализован — как мог бы быть его афинский коллега времен Эпикура — постоянным ужасом перед божественным наказанием. Замечание Цицерона о том, что одному гаруспику трудно пройти мимо другого на улице без улыбки, дает нам некоторое представление о серьезности, с которой относились к государственной религии.³²

Более вероятное объяснение молчания Цицерона в отношении Лукреция и его поэмы следует искать в простом профессиональном соперничестве. Цицерон обратился к философским трудам в конце своей жизни. Он мог претендовать на славу оратора и за его плечами была активная общественная карьера. И все же ему не удалось реализовать свои высшие политические цели. События стали слишком масштабными, амбиции — слишком сильными; он стал свидетелем ослабления Республики и оказался бессилем предотвратить её крах. Написание философских эссе было компенсацией за политическую неудачу, равно как и утешением в семейных горестях. Но Цицерон слишком долго был борцом, чтобы не видеть в этом также и вызов — ещё одну сферу, где он мог бы выйти в лидеры. И он это сделал, обогатив римскую интеллектуальную традицию лучшими образцами греческой мысли в стиле, который добавил изысканности латинской литературе. И всё же неоспоримым фактом остается то, что Цицерон был не единственным, кто писал о философии на латыни. Амафиния и его коллег мы, возможно, можем не брать в расчет — у них, по-видимому, не было литературных претензий. Но к тому времени,

³¹ Ср. Cyril Bailey, *Phases in the Religion of Ancient Rome* (Оксфорд, 1932), стр. 218–21.

³² *De natura deorum* I. 71; *De divinatione* 2. 24. 51.

когда Цицерон провозгласил в «Тускуланских беседах», что философия лежала в пренебрежении и латинская литература не пролила на неё никакого света, поэма Лукреция уже была опубликована в течение десятилетия.³³ Было бы слишком милосердным думать, что Цицерон допустил простую оплошность. «*De rerum natura*» была ему известна; он частным образом комментировал её достоинства. Истина кажется неоспоримой: в своих формальных трактатах, которые он составлял с оглядкой на будущее столько же, сколько и на настоящее, Цицерон стремился представить себя единственным представителем философии на латыни, даже если это означало игнорирование того единственного писателя, чей вклад в римскую философскую традицию был, пожалуй, столь же решающим, как и его собственный.

Если Лукреций стал жертвой не совсем честного распределения лавров со стороны Цицерона, то и притязания, которые он выдвигает от своего имени, не лишены трудностей. Его похвальба достаточно проста: а именно, что он был первым, кто перевел эпикурейскую доктрину на латынь.³⁴ Однако если верно, как мы предполагали выше, что Амафиний, Катий и Рабирий активно работали до середины первого века, то их латинские изложения эпикурейского учения вполне могли иметь хождение, пока «*De rerum natura*» была в процессе подготовки. Нежелание Лукреция признавать их усилия требует объяснения. То же самое касается и его молчания в отношении Филодема, Сирона или любого другого члена эпикурейского сообщества в Южной Италии.

Что касается Амафиния и его окружения, то ключ к разгадке может дать пассаж в самой поэме «*De rerum natura*».³⁵ Ближе к концу первой книги, после обзора различных досократических космогоний, Лукреций делает паузу, чтобы объяснить: подобно врачам, которые, вынужденные давать детям горькое лекарство, находят полезным смазывать края чаши медом, так и он решил использовать очарование поэзии; ибо он признает, что его предмет может показаться неприятным на первый вкус — настолько неприятным, по сути, что толпа отшатывается от него (*vulgus abhorret ab hac*, 945). Это последнее замечание обычно трактуется как указание на то, что эпикуреизм не имел последователей в Италии до тех пор, пока Лукреций сам не взял на себя свою

³³ Тускуланские беседы I. 5: «*Philosophia iacuit usque ad hunc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum*» (Философия пребывала в пренебрежении вплоть до нынешнего времени и не имела никакого света латинской словесности). Ср. IV. 6.

³⁴ *De rerum natura* V. 335–7: «*denique natura haec rerum ratioque repertast / nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus / nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces*» (наконец, эта природа вещей и учение/система была недавно открыта, и я сам первым среди первых оказался тем, кто теперь может передать её на родном языке). Ср. I. 922–50.

³⁵ I. 942 и след.

миссию; и Хау замечает, что трудно примирить утверждение Лукреция в этом месте «с рассказом Цицерона о популярности эпикуреизма после Амафиния».³⁶ Однако противоречия не возникнет, если Лукреций здесь намекает на тот факт, что толпа уже проявила свое отвращение к техническим аспектам эпикурейского учения, стекаясь в огромном количестве к упрощенной версии эпикуреизма, популяризированной Амафинием и его коллегами. На протяжении всей поэмы «*De rerum natura*» Лукреций выказывает бескомпромиссную решимость вести свою аудиторию через самые абстрактные детали эпикурейской доктрины. Нет сомнений, что его оценка Амафиния и его последователей была того же рода, что и у Цицерона и Кассия.

Природу отношений Лукреция с Филодемом и неаполитанской группой определить сложнее. Можно предположить, что он знал об их деятельности, хотя нет свидетельств личного знакомства ни с той, ни с другой стороны. Это правда, что языком южноитальянского сообщества был греческий, но, как мы видели, для многих образованных римлян это было скорее стимулом, чем препятствием. В любом случае, владение греческим у Лукреция было достаточно хорошим. Не может быть и того, чтобы Лукрецию не хватало уважения к эпикурейцам в Южной Италии. И Филодем, и Сирон высоко ценились как эпикурейские учителя. Если Лукреций и держался в стороне от своих собратьев-эпикурейцев, то по причинам, которые мы теперь не можем знать. Однако есть один фактор, который уместно рассмотреть и который может частично объяснить изоляцию, которую, по-видимому, сохранял Лукреций. Для эпикурейцев в окрестностях Неаполя, верных духу «Сада», эпикуреизм был прежде всего образом жизни, человеческим опытом, которым следовало наслаждаться и делиться с другими. Если для Лукреция он был тем же самым, «*De rerum natura*» этого не раскрывает. Есть отрывки, правда, которые свидетельствуют о глубоком чувстве поэта к своим близким, отрывки, которые красноречиво и страстно говорят о радостях, которые принесет правильное понимание вещей, когда разум освободится от заблуждений и иллюзий относительно богов, смерти и человеческой души. Однако ясно, что радость, которую эпикурейская философия принесла самому Лукрецию, была прежде всего чистой интеллектуальной радостью натурфилософа, которому были открыты законы физического мира. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!* Вергилий хорошо понимал Лукреция.

Мы рассмотрели отношения между основными представителями эпикурейского учения в Италии в первой половине I века до н. э. и можем сделать вывод, что одной из главных причин популярности эпикуреизма в этот

³⁶ Хау (Howe), цит. соч., стр. 59.

период было то, что его привлекательность не ограничивалась каким-то одним классом. Для тех, кто желал сочетать серьезный интерес к философии с изучением греческой литературы, школы Сирона и Филодема предоставляли приятную атмосферу, в которой дисциплина обучения уравнивалась непринужденным общением в эпикурейском кругу. Те же, чье образование не выходило за рамки латинского языка, или чей интерес к греческим наукам был менее поглощающим, могли найти в латинских прозаических трудах Амафиния и его коллег версию эпикуреизма, которой, возможно, и не хватало строгости и изящества, чтобы удовлетворить Цицерона и других, но которая была достаточно привлекательной, чтобы пользоваться широкой популярностью в народе. Об аудитории Лукреция мы не можем говорить с уверенностью. Поэма «*De rerum natura*» посвящена видному человеку в римской политической жизни, и это может указывать на то, что в основном Лукреций обращал свой призыв к влиятельной группе высокопоставленных римлян, чье обращение в эпикурейскую философию могло бы оказать мощное воздействие на все уровни римского и итальянского общества. В любом случае, Лукреций внес значительный вклад в дело эпикуреизма, предоставив римскому читателю изложение учения Эпикура, которое было одновременно всеобъемлющим по охвату, научным по цели и элегантно по подаче.

До сих пор мы упоминали тех отдельных эпикурейцев, чей интерес к философии привел их к контакту с той или иной из сложившихся эпикурейских школ. Однако есть и другие, которые появляются в ином контексте. Они известны нам по большей части из переписки Цицерона и возвращают нас к вопросу о роли эпикурейцев в римской политической жизни. Это вопрос первостепенной важности. Ортодоксальная эпикурейская доктрина не одобряла активное участие в политических делах. Если некоторые римские эпикурейцы чувствовали себя вправе избрать иной путь, то какова была их мотивация и как они оправдывали свое решение? Кроме того, в какой мере общая приверженность Школе приводила к общей политической позиции? Самым глубоким и убедительным исследованием этих вопросов по-прежнему является то, которое предложил Момильяно в своем обсуждении работы Фаррингтона «Наука и политика в древнем мире», и мы ограничимся обзором его выводов.³⁷

Отвергая идею Фаррингтона об эпикурейцах, занимающихся «тайной политической деятельностью», Момильяно характеризует участие эпикурейцев в политике как открытое и по сути аристократическое, и в то же время

³⁷ Journal of Roman Studies XXXI (1941) 149–57; см. также К. Дж. Кастнер, «Просопография римских эпикурейцев», Studien zur klassischen Philologie 34 (Франкфурт-на-Майне, 1988).

оспаривает мнение, что эпикурейские симпатии были почти исключительно цезарианскими. В обоих пунктах его доказательства убедительны. Тем эпикурейцам, которые поддерживали Цезаря с разной степенью энтузиазма около 45 года до н. э. — Л. Пизон Цезонин и Филодем (Cicero, *In Pisonem* 68ff.), К. Вибий Панса (*Ad fam.* XV. 19) и А. Гирций, консулы 43 года, П. Корнелий Долабелла, консул-суффект 44 года до н. э. (*Ad fam.* VII. 33, 2), юрист Г. Требаций Теста (*Ad fam.* VII. 12), П. Волумний Эвтрапел (*Ad fam.* VII. 33) и Г. Маций (*Ad fam.* XI. 28) — должны быть противопоставлены другие, чья оппозиция Цезарю также подтверждена: Л. Маний Торкват, консул 65 года до н. э., Авл Торкват (?) (*Ad fam.* VI. 1-4), Л. Папирий Пет (*Ad fam.* IX. 20), М. Фадий Галл (*Ad fam.* VII. 26; IX. 25), Требиан (*Ad fam.* VI. 11, 2) и Статилий (Plutarch, *Cato* 65, 4; 66, 3; и *Brutus* 12, 2). Однако наиболее показательным для Момильяно является то, как эпикурейцы проявили себя после убийства Цезаря в 44 году до н. э.. Ибо очень многие — Л. Варий Руф, Т. Помпоний Аттик, Валерий Мессала — включая тех, кто был умеренно про-цезарианским (Пизон Цезонин, Гирций, Панса, Требаций Теста, Маций), заявили о себе не против освободителей, а против Антония и триумвиров. Подобно тому как сам тираноубийца Гай Кассий обратился в эпикуреизм в 46 году до н. э. «не для того, чтобы наслаждаться садиком, а чтобы быстро прийти к выводу о необходимости устранения тирана» (стр. 151), так и теперь перспектива появления второго тирана в лице Антония позволила эпикурейцам отбросить традиционную доктрину — *μη πολιτεύεσθαι* — и занять политическую позицию.

Одним из самых настойчивых обвинений Цицерона против эпикурейской философии было то, что она оказывает плохую услугу Риму, отговаривая талантливых людей вносить надлежащий вклад в дела государства. Обвинение не лишено истины. В целом римские эпикурейцы следовали заповедям Школы, оставляя другим тяготы политической жизни. Однако мы видели, что были и те, кто делал общественную карьеру, занимая должности на высших уровнях управления. Более того, мы не можем игнорировать тот факт, что в критический момент истории Республики нашлось немало тех, кто вспомнил, что они прежде всего римляне, а уже потом — эпикурейцы.

Эпикуреизм пользовался замечательным успехом в Италии в первой половине I века до н. э.. Его греческие учителя заслужили уважение и покровительство многих самых культурных и влиятельных граждан Рима; Амафиний и его коллеги преуспели в распространении его учений по всему полуострову; а в лице Лукреция он породил поэта, которого следует отнести к числу лучших в латинском языке. Теперь же мы наблюдаем упадок. Ибо ясно, что

средние годы века знаменуют собой высшую точку в судьбе эпикурейской философии. У неё по-прежнему остаются последователи, и она продолжает оказывать влияние на римскую мысль и литературу. Но лихорадочная эпикурейская деятельность, характерная для первой половины века, больше не наблюдается. Причины, по которым эпикуреизму не удалось сохранить достигнутый уровень популярности, разнообразны, но мы можем начать с упоминания одного из факторов, который Цицерон считал важным для его раннего успеха, а именно — что эпикурейцы смогли извлечь выгоду из отсутствия конкуренции со стороны других греческих школ. Ибо во многом благодаря философской деятельности самого Цицерона ситуация изменилась.

Цицерон не претендовал на оригинальность как философ; он довольствовался ролью простого переводчика греческой мысли.³⁸ И его познания греческих систем были обширны. В Риме, Афинах и на Родосе он учился или, по крайней мере, слушал стоиков Диодота и Посидония, эпикурейцев Зенона и Федра, а также Филона и Антиоха из Новой Академии,³⁹ и его трактаты, почти все из которых написаны в форме диалога, предлагали обширный обзор греческой философской традиции. Однако эффект от работ Цицерона заключался не только в расширении философского кругозора его современников. Хотя он и выражал удивление по поводу того, что кто-либо мог попытаться обнаружить в его трудах его собственные взгляды на обсуждаемые вопросы,⁴⁰ ни для кого не было секретом, что он отдавал предпочтение позиции Новой Академии, которая больше ценила изучение альтернатив, чем приход к твердым выводам; и то влияние, которое он оказал на философское отношение своих современников, шло в сторону эклектизма и менее исключительной приверженности догмам какой-либо одной школы. Таким образом, косвенно Цицерон нанес эпикуреизму двойной удар: во-первых, популяризовав взгляды его главных соперников, и во-вторых, подорвав притязания всех догматических систем.

Третий удар был прямым. В своем изложении взглядов различных школ на те или иные философские вопросы Цицерон сохранял лишь некоторую степень беспристрастности. Будучи сторонником скептического подхода Новой Академии, его заявленной целью было подойти как можно ближе к истине, аргументируя *in utramque partem* (в обе стороны),⁴¹ и в своих сочинениях

³⁸ Ad Att. XII. 52. 3: ἀλόγραφα [списки/копии] sunt: minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo. (это списки: они делаются с меньшим трудом; я лишь привожу слова, в которых у меня нет недостатка).

³⁹ Ср. «Тускуланские беседы» II. 26; II. 61; III. 61; V. 113.

⁴⁰ «О природе богов» I. 10.

⁴¹ Ср. Academica II. 7.

он регистрировал критику взглядов как стоиков, так и эпикурейцев. Однако именно эпикурейскую философию он наиболее последовательно и сурово порицал, до такой степени, что один уважаемый комментатор заметил: «Цицерон искренне презирал эпикуреизм, и одной из его главных целей при написании философских работ было сдержать волну его популярности в Италии».⁴² Нам не обязательно заходить так далеко, но следует отметить, что он эффективно и не слишком щепетильно использовал форму диалога, чтобы представить точку зрения эпикурейцев в наименее выгодном свете. Если мы возьмем в качестве примера трактат «О природе богов», то заметим прежде всего, что распределение места в нем явно непропорционально. В первой книге эпикурейскому представителю Веллею отведено тридцать четыре раздела по сравнению с шестьюдесятью семью разделами академика Котты, тогда как во второй и третьей книгах стоику Бальбу дано сто шестьдесят четыре раздела, а Котте — восемьдесят восемь для ответа. В общей сложности пространство, предоставленное эпикурейскому спикеру, составляет примерно одну пятую от того, что отдано его оппонентам. Во-вторых, существует заметная разница в качестве изложения материала, вложенного в уста представителей стоиков и эпикурейцев. Изложение стоической теологии, для которого Цицерон черпал материал в основном у Посидония, хорошо упорядочено, всеобъемлюще и богато деталями и иллюстрациями. Изложение же Веллея непростительно слабо. Более двух третей тратится впустую на исторический обзор и опровержение взглядов других школ; а в той краткой части, что посвящена эпикурейскому взгляду на богов, предлагается немногим больше, чем набросок, причем акценты расставлены именно на тех моментах, которые любому оппоненту было бы легче всего атаковать. Котта и атакует их, причем с явным удовольствием.

Однако эпикуреизму предстояло столкнуться с гораздо большим, чем просто с негативной позицией Цицерона. Из объема места, которое Лукреций отводит опровержению стоических взглядов, ясно, что к середине века стоическая школа набирала силу в Италии. В первой половине века стоики не бросали эпикурейцам серьезного вызова, по крайней мере, в том, что касается профессиональных учителей. Это удивительно по двум причинам. Во-первых, из греческих школ именно стоики обычно соперничали с эпикурейцами в наборе последователей в центрах за пределами Греции. Показателен тот факт, что никто из известных учеников основателя школы Зенона не был афинянином по рождению, и только когда Дардан и Мнесарх приняли совместное руководство школой в 109 году до н. э., этот пост занял коренной

⁴² *Academica*, под ред. Дж. С. Рида (Лондон, 1885), стр. 22.

афинянин. Во-вторых, стоическая философия имела благоприятный ранний старт в Риме. В 155 году до н. э. Диоген Вавилонский, сменивший Зенона из Тарса на посту главы, сопровождал Карнеада из Новой Академии и Критолая из школы перипатетиков в Рим с дипломатической миссией от имени афинян. Все три философа были хорошо приняты, но прием, оказанный Диогену, был особенно восторженным. Однако именно Панетий, глава школы с 129 года до н. э., произвел самое сильное впечатление в римских кругах благодаря своему знакомству со Сципионом Эмилианом. Неизвестно, как они познакомились, но в 140 году до н. э. Сципион взял Панетия в Александрию в качестве советника, а позже в Риме Панетий стал постоянным членом влиятельного кружка Сципиона.

Нет сомнений, что благодаря своему общению со Сципионом и другими высокопоставленными римлянами Панетий сделал многое для того, чтобы стоицизм приобрел почтенных последователей в Риме во второй половине II века; однако по какой-то причине стоические учителя снова заявляют о своем присутствии в Италии только в последние годы Республики. Катон Младший, который был настолько непреклонен в своей приверженности стоическим принципам, что позднейшие римляне стали считать его идеальным стоиком, покровительствовал трем стоическим учителям: Антипатру Тирскому, Аполлониду и Афинодору из Тарса. Цицерон принял стоического учителя Диодота в качестве члена своего домохозяйства. А молодой Октавиан, который позже найдет место для стоика Ария Дидима в качестве придворного философа, обучался у второго Афинодора из Тарса. Мы не должны преувеличивать влияние, которое эти домашние философы могли оказать на общую популярность стоической философии, но очевидно по крайней мере то, что для знатных семей становилось всё более модным обращаться к стоическим наставникам за философским руководством, и, учитывая природу римской системы патрон-клиент, было бы удивительно, если бы это принятие стоицизма не просочилось в средние и низшие классы.

Наконец, нельзя не упомянуть Посидония из Апамеи. Посидоний учился у Панетия в Афинах в последние годы II века, после чего поселился в качестве учителя на Родосе. Человек широких интересов и впечатляющих познаний, он много путешествовал по Средиземноморью, занимаясь научными исследованиями, и впервые приехал в Рим в 87 году до н. э. с дипломатической миссией от имени родосцев. Его репутация в римских кругах была высока. Цицерон учился у него на Родосе в 78 году до н. э., и он нашел особого почитателя в лице Помпея Великого. Он был плодовитым писателем, и та частота, с которой позднейшие авторы цитируют его труды или ссылаются на него как

на авторитет в самых разных вопросах, свидетельствует о прочном уважении к нему. Невозможно судить о степени его влияния на народную мысль в Риме. Важно, однако, отметить, что Панетий и Посидоний вместе несли ответственность за изменения в акцентах и тональности, которые четко отделяли Среднюю Стою от Ранней и которые могли лишь способствовать большей привлекательности стоической философии для обычного человека. Ведь философия Ранней Стои должна была казаться в определенных аспектах пугающей системой. Большой акцент делался на эпистемологии и тонкостях диалектики, особенно при Хрисиппе, а в центре стоической этической теории находилось крайнее проявление разума. Почти не делалось скидок на эмоциональные и эстетические чувства, и только абсолютно мудрый человек считался способным на добродетель. В Средней Стое этот почти недостижимый стандарт был скорректирован с учетом реалий практической жизни, и в то же время больший упор был сделан на те активные добродетели, которые были важны для людей, занимающихся политической или военной деятельностью. Когда к этому добавляется ортодоксальная стоическая вера в ценность семейной жизни и участия в гражданских делах, а также уверенность в возможности прогресса благодаря человеческой изобретательности и действию божественного провидения, становится очевидным: стоицизм, конкурировавший с эпикуреизмом за верность римских граждан, был не сухой школьной системой, а живой философией, отвечавшей потребностям времени и вполне созвучной традиционным римским ценностям и верованиям.

Мы рассмотрели два фактора, способствовавших упадку эпикуреизма с середины I века до н. э. и далее: антагонизм Цицерона и появление стоицизма как привлекательной альтернативы эпикурейскому учению. Третий фактор связан с изменением политической и социальной атмосферы после краха Республики. Первая половина века, когда эпикуреизм пользовался значительным успехом, была насыщенным периодом для Рима. За пределами Италии, в Северной Африке, Испании и Малой Азии, возникали потенциально серьезные волнения, требовавшие внимания; а ближе к дому Союзническая война, восстание рабов под предводительством Спартака, хроническая проблема пиратства и неудавшийся заговор Катилины. Однако все эти кризисы оказались по силам Риму без чрезмерного напряжения его ресурсов. Верно также и то, что в карьерах Мария и Суллы присутствовали первые признаки нового типа властной политики, которая в конечном итоге приведет к тому, что более амбициозные и менее дисциплинированные люди будут вовлечены в открытые конфликты, которые ознаменуют конец республиканского правления. Но на момент индивидуальная борьба за власть более или менее ограничивалась установленными политическими рамками. Короче говоря, первая половина

века была периодом, когда требования государства не были настолько насущными, чтобы человек не мог с разумной совестью придерживаться философии и образа жизни, которые отдавали бы мало внимания активному участию в делах государства.

Однако напряженная политическая борьба 50-х годов, гражданская война, поглотившая начало 40-х, и драматические события 44 года до н. э. и последующих лет сделали отстраненность от мира дел роскошью, которую римский гражданин больше не мог себе позволить; и мы отметили видных эпикурейцев, заявивших о своей политической активности в этот период. Это не означает, что эпикуреизм был полностью заброшен. Несомненно, были эпикурейцы, оставшиеся в стороне, а школа в Неаполе продолжала свою деятельность даже после смерти Сирона в 42 году до н. э.. Можно, однако, с уверенностью сказать, что в условиях политической смуты и сопутствующих социальных потрясений искренняя приверженность эпикурейской жизни стала тем путем, который немногим римлянам было легко оправдать для себя или для других.

Теперь было бы разумно предположить, что возвращение политической стабильности после победы Октавиана при Акциуме в 31 году до н. э. могло бы ознаменовать улучшение перспектив для эпикуреизма. В течение четверти века римляне жили в условиях исключительной свирепости гражданской розни. Теперь, когда смута закончилась, философия, проповедующая дружбу и тихую жизнь, казалось бы, должна обладать мощной притягательностью. Однако если и существовал естественный импульс отпраздновать избавление от ежедневного напряжения гражданской войны через погружение в жизнь, полную покоя, то он сдерживался суровой реальностью: за одно поколение римское общество оказалось на грани распада, и потери были не просто жизни римских граждан, но и многое из того, что лежало в самом сердце римского общества. Мы не предполагаем, что преобладающим настроением было трезвое служение и приверженность восстановлению прошлого Рима. Потребовались сознательные усилия Августа и его министров, чтобы взрастить и поддержать такой дух национального обновления. Однако их успех указывает на то, что они начинали не *ex nihilo* (из ничего) и что воля к восстановлению лежала неглубоко под поверхностью.

Если нам нужен пример нового духа и иллюстрация его влияния на судьбу эпикуреизма, нам достаточно взглянуть на поэта Вергилия. Мы видели, что на протяжении всех своих ранних лет Вергилий чувствовал себя как дома в кругу друзей-эпикурейцев. Садовая школа в Неаполе предлагала ему атмосферу, в которой он мог предаваться интересу к греческим наукам и упражнять свой

поэтический талант на темах, заимствованных из греческой традиции. Если его изучение эпикурейской доктрины носило скорее общий, чем научный характер, то в этом отношении он не отличался от других членов неаполитанской группы, и это не умаляет его твердой приверженности Школе. Тем не менее, неаполитанские годы Вергилия не были полностью изолированы от мировых событий. Когда северная Италия ощутила шок проскрипций после победы Октавиана и Антония при Филиппах в 42 году до н. э., Вергилий узнал о потере семейной фермы близ Мантуи, и в «Буколиках» и «Георгиках», которые он писал в Неаполе, есть явные признаки его беспокойства по поводу политических и социальных потрясений, которые грозили захлестнуть мир за пределами Сада. Особенно показательны два раздела из «Георгик». Первый (III. 470–566) — это рассказ Вергилия о чуме, опустошившей стада скота и коней в альпийском регионе Норик. Нигде в латинской литературе, за исключением, возможно, Лукреция, мы не находим более наглядного описания болезни и смерти, и это тем более трогательно, что Вергилий изображает не случайную потерю скота из-за травм или старости, а внезапное и полное опустошение гордых полевых животных после жизни, полной усилий на благо человека. Место действия может быть локализовано, а упоминания относятся к миру животных, но не может быть сомнений: на ином плане именно вся Италия и её человеческие обитатели занимают мысли Вергилия. Второй раздел — это искусно проработанная история, завершающая «Георгики» (IV. 315–558). Это снова история о потере, на этот раз о пчелином улье. Но если прежний рассказ о чуме в Норике — это удручающее напоминание о жестокой власти природы, способной свести на нет лучшие усилия людей, то опыт пчеловода Аристея, подкрепленный внутренней историей Орфея и Эвридики, дает надежду в глубине отчаяния. Подобно тому как Аристею и Орфею дается шанс вернуть утраченное через посещение подземного царства, так и момент разрушения и смерти Италии может стать прелюдией к восстановленной жизни и вновь обретенному процветанию.

В «Георгиках» мы видим Вергилия в переходный период. Эпикурейская окраска значительной части поэмы сильна. Но есть и разительные контрасты. Счастливому фермеру, без труда вкушающему плоды земли, свободному от тревог и стрессов суетной жизни, противопоставлен изнуренный труженик, едва выживающий в суровой борьбе со своим скупым клочком почвы. Вергилиевское описание Италии — её климата и ландшафтов, деревьев и лоз, рек и пастбищ, животных больших и малых — пробудило в нем нечто большее, чем просто восторг поэта. Он остро осознал, что перспективам Италии угрожают деструктивные импульсы, более мощные, чем силы природы. До этого момента своей жизни Вергилий не принимал участия в борьбе, разделявшей его

соотечественников. Когда он завершает «Георгики», победа Октавиана при Акциуме обеспечила передышку. Теперь Вергилию предстоит действовать. Если это означает, что он должен покинуть свою неаполитанскую гавань, то это жертва, которую требует будущее его страны. В «Энеиде» его герой принесет ту же жертву, покинув манящие берега Северной Африки, чтобы следовать путем, который указал ему долг. Так и теперь Вергилий отправляется из Неаполя на север, в Рим, чтобы посвятить свою энергию и талант продвижению социально-политической программы, в которой будет мало места для эпикурейских идеалов, питавшим первую половину его жизни. Ведь в качестве глашатая августовского режима Вергилий будет призван проповедовать подчинение индивидуальной воли национальным нуждам, способствовать возрождению традиционной религиозной практики и верований, а также внушать веру в божественное провидение, определившее для Рима явное предназначение как правителя народов. Было бы неверно, конечно, утверждать, что Вергилий типичен для римлян своего поколения или что приверженность программе обновления Августа означала автоматический и тотальный отказ от эпикурейского пути. Но фактом является то, что Вергилий был не одинок среди писателей эпохи Августа в стремлении направить Рим на путь выздоровления, напоминая его гражданам о забытых ценностях; и несмотря на явное присутствие эпикурейских тем в августовской литературе, ценности, находящие наиболее настойчивое выражение — не эпикурейские, а стоические.

Мы предположили наличие определенных политических и социальных факторов, которые, в сочетании с растущей популярностью стоицизма, могут объяснить, почему эпикуреизм не смог сохранить то явное влияние, которое он оказывал на римлян в начале и середине I века до н.э. Однако, помимо этих конкретных факторов, существует более общее соображение, что к концу века эпикуреизм просто выполнил свою задачу. Появившись в Италии в то время, когда римляне открывали для себя привлекательность греческих идей, эпикуреизм оказался удачлив, имея защитников — как греческих, так и римских, — сумевших представить его учения способами, импонировавшими широкому слою римского и итальянского общества. Деятельность Филодема и Лукреция подтверждает, что серьезный интерес к теоретическим аспектам эпикуреизма не отсутствовал. Однако больше всего привлекали не столько философские детали, сколько общее послание, обещание безопасной и спокойной жизни, свободной от тревоги по поводу смерти и власти богов, жизни, посвященной наслаждению комфортными удовольствиями и развитию дружбы. В первой половине века обстоятельства Рима были таковы, что это обещание могло быть реализовано; и даже в годы горьких политических

потрясений, приведших к концу Республики, эпикурейская жизнь всё ещё могла служить утешительным идеалом. Однако после суровой реальности более чем двух десятилетий гражданской войны философский идеал, каким бы привлекательным он ни был, не мог конкурировать с непосредственным присутствием живого спасителя. Ибо то, что обещал Эпикур, казалось, доставил другой: *deus nobis haec otia fecit*. Так провозгласил юный Вергилий, еще будучи в Неаполе; и этим «богом» был не Эпикур, а Октавиан.

Мы причислили к факторам, работавшим против эпикуреизма в годы после краха Республики, растущую силу стоицизма; и нельзя отрицать, что к началу периода Августа стоическая философия, казалось бы, взяла верх. Стоические идеи явно созвучны августовской программе религиозных и моральных реформ, стоические настроения пронизывают большую часть литературы эпохи Августа, а стоические учителя пользовались успехом в Риме — как в самом городе, так и при дворе.⁴³ По мере вступления в имперскую эпоху именно стоическая философия продолжает оказывать большее влияние. Менее суровая и пугающая разновидность стоицизма, проповедуемая такими писателями и учителями, как Сенека, Музоний Руф, Эпиктет и позднее Марк Аврелий, подчеркивавшая безразличие истинно верующего к внешним обстоятельствам жизни, была хорошо приспособлена для того, чтобы дать утешение и уверенность обычному гражданину в то время, когда эти обстоятельства нередко были труднопереносимы. Более того, те аристократические семьи, которые глубоко ощущали утрату политической свободы под властью череды репрессивных императоров, нашли в стоицизме полезную философскую основу для оппозиции.⁴⁴

Было бы неправильно, однако, оставить впечатление, будто стоицизм обладал исключительной властью над римским сознанием. Во-первых, мы должны признать, что начиная с эпохи Августа сама философия стала занимать менее значимое место в римской жизни, и что строгое следование какой-либо конкретной секте было менее важно, чем общее знакомство с основными догматами всех школ, с возможностью принимать любые идеи, которые больше соответствовали настроению или случаю. В образовании главное место заняла риторика. Философия была полезна лишь в той мере, в какой она могла предоставить материал для аргументации или риторического

⁴³ О Секстии см. Сенека, Ер. lix. 7; lxiv. 2–3; об Арии Дидиме и Афинодоре Тарсийском см. стр. 79.

⁴⁴ О карьере Фразеи и Барей Сорана при Нероне, и Гельвидия Приска при Веспасиане см. Тацит, «Анналы» XIV. 57, XVI. 22 и «История» IV. 5–6.

блеска. Наконец, всем философским системам пришлось бороться за симпатии с различными восточными религиями, столь успешно захватившими воображение италийского населения. В поклонении Митре, Исиде, Сарапису, Ма и Кибеле, равно как и христианскому Богу, римляне открыли для себя то воодушевление, которого не хватало традиционной римской религии и с которым философские системы не могли сравниться. Короче говоря, хотя стоицизм и мог по праву претендовать на роль доминирующей философии в Риме имперского периода, это притязание утратило часть своей значимости.

Более того, стоицизму не удалось полностью вытеснить своего традиционного соперника. Существуют разнообразные и многочисленные свидетельства того, что эпикуреизм продолжал иметь последователей и оказывать влияние на протяжении большей части имперской эпохи в Риме и многочисленных центрах за пределами Италии. Что касается материнской Школы в Афинах, то она процветала в течение весьма долгого времени. В 121 году н. э., в период руководства Попилия Теотима, она удостоилась благосклонного внимания императора Адриана, который по ходатайству Плотины, вдовы своего предшественника Траяна, одобрил пересмотр правил преемственности, разрешив не-римским гражданам занимать пост главы.⁴⁵ Позже в том же веке император Марк Аврелий выказал Школе ту же милость, что и Академии, Ликуею и Портику, учредив кафедру с содержанием в десять тысяч драхм.⁴⁶ И у нас есть свидетельство Диогена Лаэртского о том, что Школа оставалась открытой вплоть до III века, когда другие школы уже закрылись.⁴⁷

О бурном энтузиазме по отношению к эпикуреизму в греческих городах Малой Азии в I веке н. э. у нас есть достаточно свидетельств в «Деяниях апостолов» и в усилиях святого Павла предупредить христианские общины о его опасностях.⁴⁸ То, что этот энтузиазм продолжался во II веке и далее, причем не только в крупных центрах, наглядно подтверждается замечательной греческой надписью из маленького и отдаленного городка Эноанда в Ликии (юго-западная Турция), датированной примерно 200 годом н. э. Это

⁴⁵ См. *Inscriptiones Latinae Selectae* (Г. Децкай) № 7784 (= *Inscriptiones Graecae* 2/3² 1099); *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (В. Диттенбергер) № 834; Э. М. Смоллвуд, «Документы Нервы, Траяна и Адриана», № 442 (Кембридж, 1966).

⁴⁶ Ср. Лукиан, «Евнух» 3, и Филострат, «Жизни софистов» 566.

⁴⁷ Диоген Лаэртский 10. 9.

⁴⁸ О святом Павле и эпикуреизме см. (с осторожностью) Норман Де Витт, «Святой Павел и Эпикур» (Миннеаполис, 1954). Об отношениях между христианскими и эпикурейскими общинами см. Уэйн А. Микс, «Первые городские христиане» (Нью-Хейвен, 1983), стр. 83–84, и А. Дж. Малерб, «Самоопределение среди эпикурейцев и киников», в «Иудейское и христианское самоопределение», под ред. Бена Э. Мейера и Э. П. Сандерса (Лондон, 1982), т. 3, стр. 46–59.

пространное изложение основных принципов эпикурейского символа веры, которое местный состоятельный человек, Диоген Флавиан, высек на стенах колоннады возле рыночной площади в знак утешения, которое он получал от пожизненной преданности философии Сада, и в качестве вдохновения для своих сограждан.⁴⁹ Первоначальные размеры надписи сейчас определить невозможно, поскольку она была разобрана во время демонтажа колоннады, а блоки использованы в качестве строительного материала в отдельных частях города. Однако по мере обнаружения новых камней становится ясно, что надпись тянулась более чем на пятьдесят метров в длину.⁵⁰

Как и следовало ожидать, самые длинные разделы надписи посвящены краткому изложению эпикурейской физики и этики. В материале, который, по-видимому, является введением к этим двум разделам, Диоген подготавливает почву, выражая сострадание к тем из своих современников, кто оказался в ловушке конкурентного мира политики и бизнеса, а также свою глубокую веру в силу философии — особенно в изучении природы — приносить спокойствие ума и побеждать страх смерти. Сохранившиеся фрагменты из раздела о физике утверждают возможность познания внешнего мира, предлагают беглый обзор взглядов досократиков и стоиков на материю и вкратце касаются эпикурейской теории атомов, астрономии, восприятия, развития цивилизации, позиции эпикурейцев относительно существования богов и тщетности страха смерти. Эти фрагменты представляют собой лишь малую часть целого, но их достаточно, чтобы показать, что Диоген владел широким кругом эпикурейских текстов и источников и обладал точным пониманием эпикурейской доктрины. То же самое верно и в отношении раздела по этике, к которому в виде непрерывной ленты текста внизу добавлена подборка «Главных мыслей» Эпикура. Сохранившиеся фрагменты этого раздела сосредоточены в основном на том, что является центральным в этическом учении

⁴⁹ Текст надписи см. в: Дж. Уильям (ред.), *Diogenis Oenoandensis fragmenta* (Лейпциг, 1907); А. Грилли (ред.), *Diogenis Oenoandensis fragmenta* (Милан, 1960); К. У. Чилтон, *Diogenis Oenoandensis fragmenta* (Лейпциг, 1967); М. Ф. Смит в *American Journal of Archeology* 74 (1970) 51–62, 75 (1971) 357–389, *Journal of Hellenic Studies* 92 (1972) 147–155, *Denkschriften der österreichische Akademie der Wissenschaften* 117 (Вена, 1974), *Hermathena* 118 (1974) 110–129, *Études sur l'Épicurisme antique*, под ред. Боллака Ж. и Лакса А. (Лилль, 1976), 279–318, *Anatolian Studies* 28 (1978) 39–92, 29 (1979) 69–89, *Prometheus* 8 (1982) 193–212, *Anatolian Studies* 34 (1984) 43–57; Дискин Клей, *American Journal of Philology* 97 (1976) 306–309. Полный список исследований о Диогене см. Смит М. Ф., «Библиография работ о Диогене из Эноанды, 1892–1981» в *Syzetesis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante* (Неаполь, 1983) 683–695. Краткую историю раскопок в Эноанде см. К. У. Чилтон, «Диоген из Эноанды, фрагменты: перевод и комментарий» (Оксфорд, 1971).

⁵⁰ Чилтон («Диоген из Эноанды, фрагменты», стр. xliv–xlv) оценивает 120 или более колонн, протянувшихся на 45,51 метра в три ряда, причем самый верхний ряд, возможно, короче двух нижних; Смит (*Thirteen New Fragments*, стр. 48–9) считает оценку Чилтона консервативной.

эпикурейцев — на теории удовольствия; и здесь Диоген снова демонстрирует твердое знание не только эпикурейской доктрины, но и этических взглядов других греческих школ, особенно стоиков, которые подвергаются изрядной критике.

Остальная часть надписи состоит из «Письма к Антипатру» о бесчисленности миров, из которого ясно, что эта концепция была предметом бурных споров между современными эпикурейцами и их оппонентами; из дальнейшей подборки эпикурейских максим (из-под пера ли самого Эпикура или одного из его ранних ионийских учеников);⁵¹ из некоторых личных распоряжений относительно завещания Диогена и установки надписи; из «Письма к матери», которое вполне может быть из собрания писем Эпикура;⁵² и, наконец, из короткого трактата «О старости», в котором автор, вероятно, сам Диоген, стремится защитить старость от клеветы, обычно направляемой на неё.

Как эпикурейский документ надпись из Эноанды представляет особую ценность, и приходится сожалеть о том, что от неё сохранилось так мало. Дело не в том, что Диоген — высокооригинальный мыслитель. Скорее, он верный регистратор традиционных эпикурейских учений. Но фрагменты надписи, которые уцелели, служат полезной проверкой других эпикурейских источников, и они обладают тем отличительным достоинством, что содержат некоторые эпикурейские аргументы, не встречающиеся более нигде — в частности, во введении, где Диоген заявляет о заботе эпикурейцев о будущих поколениях, и в этике, где он признает общее гражданство человечества и пророчествует о новом Золотом веке, который принесет эпикурейская философия.⁵³ Более того, частота, с которой Диоген либо защищает позиции эпикурейцев от критики стоиков, либо доказывает ложность стоических взглядов, подтверждает, что две школы всё ещё находились в состоянии ожесточенного спора. Однако, прежде всего, надпись из Эноанды является красноречивым свидетельством силы эпикурейской философии, способной приносить мир в душу обычного гражданина Империи и вдохновлять его на пламенный энтузиазм в стремлении поделиться с собратьями благами своей веры.

Мы отметили, что в определенных моментах Диоген явно намерен защищать эпикуреизм от нападок стоиков; и в отношении одного конкретного аспекта эпикурейской доктрины нам предоставлен пример таких атак из труда

⁵¹ Ср. Биньоне, *L'Aristotele perduto*, т. 2, стр. 216 и след.; Фестюжьер, *Epicurus and His Gods* (пер. К. У. Чилтона), стр. 44, прим. 31.

⁵² Обзор мнений см. Чилтон, *Diogenes of Oenoanda, the Fragments*, стр. 107–8; сам Чилтон считает письмо подлинным.

⁵³ Относительно этого последнего случая см. Смит, *Thirteen New Fragments*, стр. 21 и след.

De motu circulari corporum caelestium («О круговых движениях») философа-стоика Клеомеда, который вполне обоснованно можно датировать II веком н. э.⁵⁴ Эта работа представляет собой элементарное резюме мнений по астрономии для использования учениками Клеомеда при изучении стоической философии и содержит пространный раздел, посвященный эпикурейскому тезису о том, что размер Солнца именно таков, каким он кажется.⁵⁵ Отношение Клеомеда к этому тезису безапелляционно: аргументы, которые эпикурейцы выдвигают в его поддержку, бесполезны сами по себе, нелепы в своих последствиях и легко опровергаются ссылками на разнообразные явления; короче говоря, они не делают ничего, кроме того, что обнажают эпикурейское невежество в вопросах науки. Однако при всей прямолинейности Клеомеда в его неприятии эпикурейских притязаний, его тон умерен по сравнению с той язвительностью, которая характеризует более общие замечания, завершающие этот раздел — язвительностью, побудившей апологета Эпикура XVII века, Гассенди, выделить Клеомеда как самого злобного из хулителей Эпикура.⁵⁶ Интеллектуальное высокомерие, отсутствие образованности, непристойность, развращенность — все знакомые клеветнические измышления выставляются напоказ и венчаются финальным пассажем, в котором деградировавшему эпикурейцу противопоставляется традиционный стоический герой:

Философия изгнала вас с позором. Убирайтесь к Леонтион и Филениде и остальным вашим куртизанкам, предавайтесь своим «священным ритуалам» с Миндиридом и Сарданопалом и остальной вашей шайкой. Философия требует таких людей, как Геракл, а не неженки и развратники!⁵⁷

Если надпись из Эноанды и труды Клеомеда предоставляют нам ясное доказательство того, что примерно через пятьсот лет после основания Школы эпикурейцы и стоики все еще были вовлечены в оживленные доктринальные дебаты, мы можем обратиться к другому источнику, чтобы найти свидетельства того, что и эпикурейцы, и стоики сами подвергались нападкам со стороны сторонников Академии. Этот источник — Плутарх. Как писателя Плутарха нелегко классифицировать. Его «Сравнительные жизнеописания»

⁵⁴ О вероятной дате труда Клеомеда см. Ришар Гуле, *Cléomède: théorie élémentaire* (Париж, 1980), стр. 5–8, и В. Шумахер, *Untersuchungen zur Datierung des Astronomen Kleomedes*, дисс. (Кёльн, 1975).

⁵⁵ Книга II, гл. 1, или стр. 120–68 в современном издании Г. Циглера, *Cleomedis de motu circulari corporum caelestium* (Лейпциг, 1891).

⁵⁶ *Lettres de Peiresc*, под ред. Филиппа Тамизе де Ларрока (Париж, 1888–98), т. IV, № 11, стр. 179–80: «Могу заверить вас, что из стольких авторов, поносивших этого беднягу, я едва ли видел хоть одного, кто обошелся бы с ним хуже, чем этот» (*je vous puis assurer que de tant d'auteurs qui mastinent ce pauvre homme à peine en ay-je veu aucun qui le traite plus mal que cestuy ci*).

⁵⁷ Циглер, 168.

делают его наиболее известным как биографа, но «Жизнеописания» составляют менее половины дошедших до нас работ. Остальное — «Моралии» — содержит ряд строго философских работ, но по большей части представляет собой разрозненный сборник статей на темы, охватывающие образование, критику, государственное управление, здравоохранение, древности, пророчества, естественную историю, науку, религию и многое другое. Короче говоря, Плутарх — это прежде всего неутомимый собиратель и регистратор информации: из книг, из путешествий, из бесед. Большая часть этой информации тривиальна, значительная её часть даже увлекательна, кое-что затрагивает вопросы глубокой серьезности; вся она представлена с простой уверенностью в том, что будет интересна любому, кто интересуется человеческим опытом и достижениями прошлого и настоящего.

Философские работы Плутарха составляют лишь часть его разнообразного и колоссального творческого наследия. Однако нет сомнения, что философия была делом всей его жизни. В самом деле, основным занятием Плутарха было преподавание философии, и в этом качестве он приобрел значительную репутацию не только в своей родной Херонее, где он открыл школу, но и в Риме и других центрах Италии, где он читал лекции перед огромной аудиторией.⁵⁸ Его собственное философское обучение проходило под руководством Аммония в Академии в Афинах, и, хотя были определенные аспекты платоновской философии, к которым он относился без сочувствия, именно Академия претендовала на его верность на протяжении всей жизни; и именно как апологет Академии он создавал полемические работы, направленные против школ стоиков и эпикурейцев. Каталог Ламприя насчитывает восемнадцать таких работ: девять направлены против эпикурейцев, восемь против стоиков и одна против обеих школ.⁵⁹ Работы, представляющие для нас здесь особый интерес: № 81 *Adversus Colotem* («Против Колота»), № 82 *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* («О том, что по Эпикуру нельзя жить счастливо») и № 178 *An recte dictum sit latenter esse vivendum* («Хорошо ли сказано: живи незаметно?»).

Последняя из них — самая краткая, и мы можем рассмотреть её первой. Предписание *λάθε βιώσας*, предупреждение не искать безопасности в

⁵⁸ Ср. Демосфен 2. 2.

⁵⁹ Текст и историю Каталога Ламприя см. в лоэбовском издании *Moralia*, т. XV, в переводе Ф. Х. Сэндбаха; также Р. Х. Барроу, *Plutarch and His Times* (Блумингтон, Индиана, 1967), стр. 193–4. Антистоические пункты в Каталоге значатся под номерами 59, 78, 152, 154, 149, 76, 77 и 79, из которых последние три сохранились; антиэпикурейские пункты — под номерами 81, 82, 178, 80, 129, 133, 143, 155 и 159, из которых первые три сохранились; № 148 (*Selections and Refutations of the Stoics and Epicureans*) направлен против обеих школ.

активном участии в делах, было достаточно важным, чтобы занять место среди «Главных мыслей» Эпикура, и оставалось центральным элементом эпикурейского учения о счастливой жизни.⁶⁰ Лукреций открывает третью книгу своей поэмы хвалой радости быть зрителем в то время, как другие борются за положение, а в другом месте он говорит о страданиях, сопровождающих стремление к богатству и власти.⁶¹ Но если уход с арены был аспектом эпикурейского идеала, имевшим притягательность для одних, то для других это была черта эпикурейского учения, которую они спешили осудить. Мы утверждали, что одна из причин упадка эпикуреизма в последние годы I века до н. э. кроется в резком контрасте между эпикурейским предпочтением жизни в удалении от суетного мира и стоической концепцией долга перед государством; и одной из самых настойчивых жалоб Цицерона было то, что эпикуреизм удерживает талантливых людей от приложения своих сил на службе Республике. *Μὴ πολιτεύεσθαι* было концепцией, противоречившей всему, что Цицерон считал стоящим. Реакция Плутарха лежит в иной плоскости. Обвинение Цицерона проистекало из искренней и практической заботы о благополучии римского государства. Он бросал вызов эпикурейцам, призывая их разделить с другими ответственность власти. Контекст Плутарха академичен, и его аргументы — это по сути аргументы философа, а не государственного деятеля. Он обвиняет Эпикура в непоследовательности на том основании, что, провозглашая свой девиз, Эпикур сам стремится к признанию в качестве философа. Что касается самой безвестной жизни, Плутарх утверждает, что она непродуктивна для общества в целом, парализует индивида и противоречит человеческой природе. Наконец, желание безвестности может быть истолковано лишь как прикрытие для удовлетворения запретных желаний. Короче говоря, перед нами не столько настойчивое осуждение эпикурейской жизни в уединении, сколько продуманная декламация со всеми признаками школьного упражнения, снабженная соответствующими примерами (*exempla*) и обильно обставленная необходимыми цитатами из философов и поэтов.

Две другие работы, хотя и более содержательны, относятся к тому же роду. *Adversus Colotem* воспроизводит лекцию, прочитанную Плутархом,

⁶⁰ Главные мысли 7; ср. Ватиканские изречения 81; Филодем, *Rhetorica* II, стр. 154, фр. 13 (Sudhaus); Цицерон, *Ad Atticum* XIV. 20. 5, *De legibus* I. 13. 39, *Ad familiares* VII. 12; Диоген из Эноанды, фр. 2 (Чилтон). О «незаметной жизни» как общем месте в литературе эпохи Августа см. Гораций, *Epistles* I. 17. 10 (*nec vixit male qui natus moriensque fefellit* — «недурно прожил тот, кто в рожденье и смерти остался неведом»), I. 18. 102 (*secretum iter et fallentis semita vitae* — «путь потаенный и тропа незаметной жизни»), и Овидий, *Tristia* III. 4. 25 (*crede mihi; bene qui latuit, bene vixit* — «верь мне: кто хорошо укрылся, тот хорошо прожил»).

⁶¹ *De rerum natura* II. 1–6. Ср. III. 59–64; V. 1120–35.

предположительно в его собственной школе в Херонее, а *Non posse* представляет дискуссию, которая последовала в соседней гимназии. Колот стал учеником Эпикура, когда тот преподавал в Лампсаке между 310 и 306 годами до н. э. Сопровождал ли Колот Эпикура в Афины при основании там Школы или остался в Лампсаке — неизвестно. Однако ясно, что он играл очень активную роль в бурной памфлетной войне, которая была неотъемлемой частью соперничества между школами, и, по-видимому, его избранной мишенью был Платон. Он написал ответы на платоновские диалоги «Лисид» и «Евтидем», а также критику Мифа в X книге «Государства».⁶² Сочинение Колота, на которое отвечает лекция Плутарха, называлось «О том, что согласно учениям других философов невозможно даже жить»; и хотя Колот не называл его по имени, это была по сути атака на Аркесилая, возглавлявшего Академию с 268 года до н. э. и далее, и, возможно, она была призвана переманить его студентов в эпикурейский лагерь. Однако, представляя Аркесилая немногим более чем заимствователем чужих мнений, Колот умудрился включить в свою атаку нападки на Демокрита, Парменида, Эмпедокла, Сократа, Мелисса, Платона, Стильпона и киренаиков. Частный вопрос, на котором сосредоточился Колот, был эпистемологическим — а именно, вопрос о критерии; и его общее утверждение состояло в том, что сомнения, которые эти философы высказывали относительно надежности чувств или реальности феноменального мира, сами по себе сделали бы невозможным для их последователей иметь дело с объектами, а следовательно, и жить. Детали аргументов Колота, какими их представляет Плутарх, не должны нас задерживать. Нам также нет нужды повторять обвинения в непонимании и искажении, которые Плутарх выдвигает против Колота, или доводы, которые он приводит в поддержку своего утверждения, что пункты, которые Колот поднимает против других философов, сильнее всего бьют по самому Эпикуру. Достаточно заметить, что спор не лишен впечатляющего диапазона рассматриваемых взглядов и тонкости аргументации. В то же время лекция Плутарха — это узнаваемо показательное выступление; и если Колот был не вполне честен в изложении мнений, которые он атаковал, то собственное желание Плутарха отстоять дело Академии вводит его в подобное же заблуждение относительно эпикурейской позиции.

Как мы уже отмечали, «*Non posse*» представляет собой дискуссию, которая последовала за лекцией Плутарха, и по всему своему ходу она значительно умереннее по тону. Главные участники, Аристодем и Теон, два члена школы, развивают тему лекции, утверждая, что эпикурейская философия

⁶² См. В. Крёнерт, *Kolotes und Menedemos (Studien zur Palaeographie und Papyruskunde, VI)*, (Лейпциг, 1906), и Прокл, *Commentaria in Platonis Rem Publicam*, т. II, стр. 105. 23 – 106. 14, под ред. Кролля.

делает приятную жизнь недостижимой. Первая половина дискуссии (1087 D–1100 D) разворачивается на фоне платоновского разделения души на три части и аристотелевских трех типов жизни. По сравнению с интеллектуальными удовольствиями, извлекаемыми из деятельности ума, и удовольствиями, предоставляемыми активной или политической жизнью, телесные удовольствия, которые эпикурейцы ставят своей целью, ничего не вносят в благую жизнь. Они нестабильны, несущественны и кратковременны по сравнению с сопутствующей им болью, и они отражают низменные устремления человеческой природы. Что касается ментального удовольствия, которое эпикурейцы якобы получают от предвкушения или воспоминания о физических наслаждениях, то оно приносит даже меньше удовлетворения, чем сами физические наслаждения. Вторая половина дискуссии (1100 E – 1107 C) отходит от эпикурейской теории удовольствия как таковой, чтобы доказать неспособность эпикурейской философии обеспечить то, что сам Эпикур считал необходимым условием для достижения приятной жизни, а именно — правильное мнение о богах и загробной жизни. Отрицая роль богов в делах людей в попытке искоренить суеверие, эпикурейцы преуспели в том, чтобы лишить всех людей удовольствий и благ, которые может дать истинная религиозная вера. Праведные люди лишены ожидания наград, а грешники оставлены без сдерживающего влияния, которое исходит из уверенности в возмездии. Таким образом, и в отношении загробной жизни: делая душу смертной, а смерть — концом всего, эпикурейцы лишают своих собратьев радости, которая исходит из перспективы лучшего существования впереди, в то время как они удаляют и у праведных, и у нечестивых здоровый страх наказания после смерти. В итоге, эпикурейская философия, далекая от выполнения своего обещания счастливой жизни, предлагает не более чем поддельные удовольствия, в лучшем случае мгновенные, а на месте поддерживающей надежды на будущую лучшую жизнь — мрачную уверенность в уничтожении.

Мы представили Диогена из Эноанды, Клеомеда и Плутарха как свидетелей того, что во II веке н. э. эпикуреизм всё ещё был достаточно влиятельным, чтобы вызывать живой отклик у представителей других философских направлений. Диоген и Клеомед — один косвенно, другой прямо — подтверждают продолжающееся соперничество со стоиками; а сама энергия критики Плутарха, даже с учетом очевидного риторического блеска, выдает глубину чувств в академическом лагере. Однако верно и то, что противодействие эпикуреизму исходило не только от других философских школ. В следующей главе мы рассмотрим реакцию на эпикурейское учение со стороны некоторых раннехристианских писателей и обнаружим, что значительная часть этой реакции враждебна в высшей степени. Мы можем завершить эту главу

упоминанием оппонента, который не был ни философом, ни христианином, и причудливой истории, которая вводит нас в колоритный мир мистиков, астрологов, гадателей и предсказателей, ведших бойкую торговлю по всему греко-римскому миру.

Дело касается необычайной карьеры пафлагонского торговца оракулами Александра, который утвердился в качестве жреца нового святилища Асклепия в своем родном Абонотейхе примерно в середине II века и добился столь поразительного успеха, что его слава распространилась по всей Империи, вплоть до самого Рима. Нашим единственным литературным источником о деятельности Александра является рассказ, который сатирик Лукиан дает в сочинении «Александр, или Лжепророк», описывая собственную кампанию против того, что он считал вопиющим и наглым случаем систематического мошенничества. Рассказ действительно колоритен: сам пророк Александр, в парике и с позолоченным бедром; священный змей Гликон, «Асклепий наших дней», искусно снабженный человеческой головой и поддельным ртом, приводимым в движение нитями; скрытые переговорные трубки для «самозвучающих» оракулов; запечатанные свитки, тайно вскрываемые раскаленными иглами; путаные прорицания; фальшивые снадобья; гадания по снам и встряхиванию сит; проклятия и забрасывания камнями эпикурейских вопрошателей; сжигание эпикурейских книг;⁶³ наконец, попытка убийства самого Лукиана. Это захватывающая история, блестяще рассказанная в обычном для Лукиана искрометном стиле. Насколько точен этот репортаж — вопрос сложный.⁶⁴ Безусловно, мы должны делать скидку на вольность Лукиана как сатирика. Кроме того, для ряда деталей существуют литературные параллели, которыми Лукиан вполне мог воспользоваться — в частности, четвертая книга «Опровержения всех ересей» Ипполита и «Разоблачение обманщиков» Эномая. Более того, мы должны признать конвенциональный характер большей части инвективы, которую Лукиан применяет против своего оппонента. Тем не менее, хотя сочинение может содержать значительную долю приукрашивания и вымысла, нет сомнений в том, что в общих чертах «Александр» фактичен. В частности, нет нужды сомневаться в неприязни, которую Александр питал к эпикурейским ученикам Тимократа из Гераклеи во главе с Лепидом

⁶³ К. П. Джонс, *Culture and Society in Lucian* (Кембридж, Массачусетс, 1986), стр. 147–8 отмечает, что через поколение после Лукиана софист Элиан рекомендовал сжигать эпикурейские книги в качестве наказания для эпикурейцев, осквернивших Элевсинские мистерии (Элиан, под ред. Херчера, фр. 39).

⁶⁴ Ближайшим комментарием к «Александр» и наиболее полезным в этом отношении является работа М. Кастера, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien* (Париж, 1938); см. также Дженнифер Холл, *Lucian's Satire* (Нью-Йорк, 1981), стр. 26–7, 207–11, К. П. Джонс, цит. соч., стр. 133–48, и А. Д. Нок. «Александр из Абонотиха», *Classical Quarterly* 22 (1928) 160–2.

из Амастриды, посетившим святилище, или в искренности похвалы Лукиана в адрес их попыток разоблачить пророка как обманщика. «Александр» — не единственная работа, в которой Лукиан обрушивается на шарлатанов и самозванцев, и его позиция достаточно постоянна, чтобы мы могли видеть в нем искреннего противника многочисленных суеверных верований и практик его века.⁶⁵ Неудивительно поэтому, что Лукиан приветствовал бы как союзников последователей той философии, которая отличалась своей оппозицией суевериям во всех их формах. Таким образом, когда Лукиан говорит своему другу-эпикурейцу Цельсу, для которого был написан «Александр», что его главной целью было «нанести удар в защиту Эпикура, этого прославленного человека, чья святость не была обманом, который один обладал проницательностью в отношении блага», мы можем принять это как искренне прочувствованную похвалу.

Однако мы не можем закончить на столь позитивной ноте. Ибо было бы неверно оставить впечатление, будто в лице Лукиана эпикуреизм нашел постоянного сторонника. Напротив, отношение, которое Лукиан проявляет в других местах, по большей части лишено энтузиазма и согласуется с его общим обесцениванием философии.⁶⁶ Ведь дело в том, что, несмотря на одно-два замечания, благоприятных для философских занятий (особенно в «Рыбаке» и «Гермотиме»), и его восхищение отдельными друзьями-философами (такими как платоник Нигрин и киник Демонакт), Лукиан приберегает часть своей самой живой сатиры именно для философских сект, в полной мере используя как литературную традицию, так и собственные личные наблюдения. Перипатетики, скептики, академики, стоики, киники, неопифагорейцы — все они дают ему обильный материал для сатирического юмора, равно как и для серьезной критики, и эпикурейцы не являются исключением. Если в «Александре» Лукиан готов хвалить эпикурейцев, то не из глубокой симпатии к самой эпикурейской философии, а потому, что они случайно разделили его собственную негативную позицию по отношению к суевериям. Точно так же он может быть яростно критичен по отношению к скептикам и киникам во

⁶⁵ Для взвешенной оценки религиозной сатиры Лукиана в контексте литературной традиции и современной ему религиозной ситуации, а также для полезного обсуждения его отношения к «искренним религиозным убеждениям», см. Холл (Hall), цит. соч., стр. 94–207. Другие мнения см. в: М. Кастер, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (Париж, 1937) и Ж. Бомпэр, *Lucien écrivain, imitation et création* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 190) (Париж, 1958).

⁶⁶ Для более позитивной оценки эпикурейских «симпатий» Лукиана см. К. П. Джонс, цит. соч., стр. 26–8 и 39–41.

всех своих работах, но при этом хвалить и тех, и других за их оппозицию догматикам.⁶⁷

⁶⁷ Ср. Холл, цит. соч., стр. 172.

ХРИСТИАНСКАЯ РЕАКЦИЯ

Мы видели, что в начале III века н.э., спустя пять столетий после смерти своего основателя, эпикуреизм все еще был жив как в крупных центрах, так и в более отдаленных частях греко-римского мира. Однако принято считать, что его конец уже был близок, и к середине IV века он стал практически забытым учением, подавленным, наряду со стоицизмом, распространением христианства, что полностью оправдывало хвастливое заявление святого Августина о том, что «его пепел настолько холоден, что из него нельзя высечь ни единой искры».¹ Теперь уже нельзя отрицать, что распространение христианства привело к трансформации жизни городов и поселений по всей Римской империи. Но было бы ошибкой полагать, что эта трансформация была мгновенной или тотальной. Несмотря на стремительный рост христианских общин, особенно в городских центрах, в начале IV века доля населения империи, которую можно было считать христианской, составляла, вероятно, менее одной десятой.² И хотя обращение Константина в 312 году и Миланский эдикт

¹ Посл. 118. 12. Ср. Ч. У. Чилтон (Диоген из Эноанды, Оксфорд, 1971, с. xxvii): «К середине четвертого века [эпикурейство] умирало или было мертво... сама школа окончательно прекратила существование к концу четвертого века»; Ф. Кюмон (Lux Perpetua, Париж, 1949, с. 127): «Когда мистицизм и теология восторжествовали в римском мире, эпикурейство перестало существовать. Оно исчезло в середине IV века»; Эмиль Брейе (Философия Плотина, пер. Джозефа Томаса, Чикаго, 1958, с. 14): «[третий век] является свидетелем окончательного и неоправимого свержения догматических философий, стоицизма и эпикурейства».

² Я принимаю оценку в 5 миллионов из общей численности населения в 60 миллионов, данную Рэмси МакМалленом в книге Христианизация Римской империи (Нью-Хейвен, 1984), с. 32 и с. 135, прим. 26. Ср. Р. М. Грант, Раннее христианство и общество: семь исследований (Нью-Йорк, 1977), с. 5–9, и Адольф Гарнак, Миссия и распространение христианства (Leipzig, 1924), с. 946–58; для несколько более низкой оценки см. Э. Молланд, «Обладала ли древняя церковь миссионерской программой?» (Die alte Kirche, под ред. Х. Фронеса и У. В. Кнорра,

следующего года ознаменовали начало обращения в несравненно более массовых масштабах, христиане по-прежнему составляли менее половины населения Империи к концу IV века.³ Между тем существует множество свидетельств того упорства, с которым нехристиане цеплялись за культовые и религиозные практики, предлагавшие утешение и уверенность, которые Церковь не была готова или не претендовала предоставить.⁴

Более того, интеллектуальная и культурная жизнь Империи была слишком глубоко укоренена в эллинистической традиции, чтобы её можно было быстро трансформировать. Действительно, мы видим, как эта традиция получает новый прилив энергии с расцветом Второй софистики, ее плеяды виртуозных исполнителей и блестящих учителей, столь ярко изображенных в «Жизнях софистов» Филострата.⁵ Хотя пик этого движения был достигнут к концу II века, греческая риторическая традиция, послужившая контекстом для этого блестящего расцвета, продолжала оказывать сильное влияние, особенно на высшее образование, поскольку обучение риторике оставалось обязательным условием для карьеры в праве или на имперской службе. Философия также сохраняла свое место в учебной программе наряду с риторикой и чтением основных классических греческих авторов. Более того, философия продолжала процветать и за пределами школьных классов. Хотя немногие стали бы утверждать, что III и IV века н.э. представляют собой самый богатый период в греческой философской традиции, нельзя отрицать, что в лице Плотина, Порфирия и Ямвлиха мы имеем фигуры, которые отнюдь не являются незначительными и чье переосмысление платоновской традиции оказало глубокое влияние на развитие христианской и средневековой мысли. Конечно, следует признать, что это был период синкретизма в философии, как и в религии, и различия между школами становились несколько менее четкими. В то же время важно отметить, что из всех философий эпикуреизм был,

Мюнхен, 1974, с. 54), и Х. фон Зоден, «Христианская миссия в древности и современности», там же, с. 35. Для значительно более высокой оценки см. Л. фон Гертлинг, «Численность христиан в начале четвертого века», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 58 (1934) 243–53.

³ См. МакМаллен, *ук. соч.*, с. 83.

⁴ М. Л. У. Лайстнер, *Христианство и языческая культура в поздней Римской империи* (Итака, 1951), с. 5: «Начиная с 312 г. н.э. их [христиан] прогресс был действительно триумфальным, но язычество и его культы проявляли замечательную стойкость, так что было бы серьезной ошибкой полагать, что они быстро исчезли при христианских императорах». См. также Р. МакМаллен, *Язычество в Римской империи* (Нью-Хейвен, 1981); А. Альфельди, *Обращение Константина и языческий Рим* (Оксфорд, 1948), с. 118 и след.; Й. Геффкен, *Последние дни греко-римского язычества*, пер. Сабины Маккормак (Амстердам, 1978), с. 25 и след.; и Робин Лейн Фокс, *Язычники и христиане* (Нью-Йорк, 1987).

⁵ О природе и широком влиянии Второй софистики см. Дж. Бауэрсок, *Греческие софисты в Римской империи* (Оксфорд, 1969).

пожалуй, в наименьшей степени вовлечен в синкретический процесс.⁶ На протяжении всей истории Школы эпикурейские представители сохраняли практически без изменений фундаментальные учения основателя.⁷ Наконец, нам не следует полагать, что тенденция к синкретизму означала конец философского соперничества и что представители различных школ больше не соревновались за последователей. Конкуренция, возможно, была не такой интенсивной, как в прошлом, но мы можем резонно предположить, что в крупных центрах, по крайней мере, все еще были те, кто поддерживал жизнь в учениях отдельных школ через наставление и дебаты.

Как мы уже отмечали выше, в 410 году святой Августин провозгласил прямо противоположное, заявив, что как эпикуреизм, так и стоицизм настолько забыты, что не представляют никакой угрозы христианской вере. Мы привели некоторые общие соображения в поддержку мнения о том, что на самом деле философия сохраняла живое существование как часть продолжающейся активности греческой культуры в ранние христианские века. И в случае с эпикуреизмом (то же самое верно и для других школ) у нас есть конкретные и повторяющиеся свидетельства того, что Августин был виновен, по меньшей мере, в преувеличении. Эти свидетельства содержатся в трудах Отцов Церкви, почти все из которых упоминают Эпикура или какой-либо аспект его учения, и делают это в манере, подтверждающей, что эпикуреизм не только не был отброшен как забытое кредо, но и требовал пристального внимания.

Можно было бы ожидать, что христианская реакция на эпикуреизм будет повсеместно враждебной, и не только потому, что это была языческая

⁶ Нам следует, однако, признать замечание П. Мерлана, в частности применительно к философии Плотина, о том, что «общепринятое мнение (*communis opinio*), будто эпикуреизм не включено в поздний греческий синкретизм, нуждается в некотором уточнении» (в *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, под ред. А. Х. Армстронга, Кембридж, 1967, с. 63, прим. 1).

⁷ Мы можем отметить следующий комментарий платоника второго века н. э. Нумения Апамейского:

«И эпикурейцы... никогда не были замечены в том, чтобы в каком-либо пункте как-либо противоречили доктринам Эпикура; но, признавая, что они придерживаются тех же взглядов, что и ученый мудрец, они естественным образом по этой причине сами получили это звание; и у более поздних эпикурейцев по большей части было твердым правилом никогда не выражать никакого несогласия ни друг с другом, ни с Эпикуром по любому заслуживающему упоминания вопросу: но новшество для них является прегрешением или, скорее, нечестием и осуждается. И по этой причине никто даже не осмеливается расходиться во мнениях, но благодаря их постоянному согласию между собой их учения спокойно сохраняются в совершенном мире. Таким образом, школа Эпикура подобна некой истинной республике, совершенно свободной от мятежа, с общим разумом и общим согласием; по какой причине они были, есть и, по-видимому, будут ревностными учениками». цит. по: Евсевий, *Praeparatio Evangelii*, XIV. 5 (пер. Э. Х. Гиффорда, Оксфорд, 1903).

философия. Действительно, для некоторых христианских писателей вопрос Тертуллиана «quid ergo Athenis et Hierosolymis?» («что общего у Афин с Иерусалимом?») предполагал лишь один ответ: вся греческая философия должна быть отвергнута либо как не имеющая отношения к делу, либо как пагубно внушенная дьяволом, чтобы стать семенем различных ересей, угрожавших единству Церкви. Однако для большинства, многие из которых сами были выходцами из той или иной греческой школы, ответ не мог быть столь категоричным, и на то были разные причины. Некоторые, поощряемые искренней верой в то, что греческая философия представляет собой позитивный, пусть и частичный, вклад в истину, стремились к синтезу греческой и христианской мысли или, по крайней мере, к христианизации эллинской традиции. Другие, признавая, что они призваны продвигать и защищать Евангелие в эпоху, требовавшую определенной интеллектуальной искусности, видели в греческой философии, при условии осторожного использования, полезного и, возможно, незаменимого союзника. Если греческий рационализм мог усилить привлекательность гностицизма, он так же хорошо послужил бы и делу истинного христианского учения. Однако, в то время как христианские авторы могли найти способы адаптировать и использовать определенные аспекты метафизики Платона и Аристотеля или этические учения стоиков, с эпикуреизмом дело обстоит иначе. В конце концов, философия, постулирующая полностью материальную и механистическую вселенную, сформированную без божественного участия; которая отказывает богам в провиденциальной роли в делах человечества; которая проповедует смертность души и окончательность смерти; и которая видит в удовольствии первую и конечную цель человеческого существования, кажется, в корне расходится с основами христианского учения. И это правда, что ни один из этих постулатов не избежал критики. В то же время существуют определенные аспекты эпикурейской философии, которые вызвали более благоприятные, если не восторженные, комментарии. Именно эту амбивалентность мы попытаемся сформулировать — амбивалентность, вызванную отчасти еще только формирующимся состоянием христианского мышления, а отчасти двусмысленностями, присущими самому эпикуреизму.

Вместо того чтобы пытаться составить исчерпывающий каталог всех упоминаний Эпикура и его учения, встречающихся в патристической литературе, лучше сосредоточиться на ряде свидетельств, отражающих некоторые репрезентативные и значимые черты патристического мировоззрения.⁸ Мы

⁸ Многие ссылки на последующих страницах, а также определенные линии интерпретации основаны на исследованиях Р. П. Юнгкунца в его докторской диссертации «Эпикуреизм и Отцы Церкви» (неопубликованная) (Университет Висконсина, 1961) и В. Шмида, статья

можем начать с черты, которая, безусловно, характерна и, как мы предположили, вполне естественна, а именно — почти полное неприятие эпикурейской теологии. Здесь, помимо общей неясности относительно истинного мнения Эпикура о существовании богов, мы сталкиваемся с острой критикой ряда аспектов традиционной эпикурейской доктрины о природе богов и их атрибутах. Аристид, Ориген и Августин нападают на представление о том, что боги наделены человеческим обликом.⁹ Феофил, Лактанций и Тертуллиан отвергают мнение о том, что боги никогда не испытывают гнева.¹⁰ Тертуллиан, Евсевий и Василий Великий вторят нехристианским оппонентам Эпикура, высмеивая концепцию богов, чье единственное занятие заключается в наслаждении удовольствиями.¹¹

Однако все эти критические замечания относительно незначительны по сравнению с протестами против эпикурейского отрицания божественного провидения. Христианские писатели, конечно, не были первыми, кто оспаривал мнение Эпикура по вопросу о провидении. Как иллюстрирует первая книга сочинения Цицерона «О природе богов», это издавна было областью фундаментальных разногласий между эпикурейцами и стоиками, для которых Провидение служило наряду с Духом, Разумом, Судьбой, Законом и Огнем названием творческого и правящего принципа вселенной. Более того, работы Плутарха «Против Колота» и «О том, что невозможно жить счастливо, следуя Эпикуру» служат доказательством того, что не только стоики выступали против эпикурейского взгляда.¹² Соответственно, учитывая долгую историю дебатов, не удивительно, что аргументы, приводимые Отцами, звучат знакомо. В самом деле, они наглядно иллюстрируют тот факт, что святоотеческая апологетика в целом опиралась гораздо больше на аргументы, представленные философскими школами, чем на чисто богословские доводы, извлеченные из Писания; и в этом конкретном вопросе именно позиция

«Epicur» в *Reallexicon für Antike und Christentum*, под ред. Т. Клаузера, том 5 (Штутгарт, 1962), столбцы 774–816. См. также Н. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics* (Гётеборг, 1958); J. Philippe, «*Lucrece dans la théologie chrétienne*», *Revue de l'histoire des religions* 32 (1895) 284–302; E. Rapisarda, «*L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani*», *Antiquitas* I (1946) 49–54, и «*L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani: la polemica di Lattanzio contro l'epicureismo*», *Antiquitas* II–V (3–4) (1947–50) 45–54; Adelaide D. Simpson, «*Epicureans, Christians, atheists in the second century*», *Transactions of the American Philological Association* 62 (1941) 372–81.

⁹ Аристид, Апология i. 1. 5; Ориген, О молитве 31. 3; Августин, Письма 118. 25.

¹⁰ Феофил, К Автолику i. 3; Лактанций, О гневе 4; Тертуллиан, Против Маркиона ii. 16. Мы можем отметить, что Арнобий, учитель Лактанция, принял сторону эпикурейцев (Против язычников i. 18).

¹¹ Тертуллиан, Против валентиниан vii. 4, Апологетик 47. 6, К народам ii. 2. 8; Евсевий, Теофания ii. 19; Василий, Шестоднев ii. 2.

¹² Против Колота 27, 30; О невозможности жить счастливо [по учению Эпикура] 20–23.

стоиков показалась христианским писателям наиболее полезной и близкой.¹³ Так, от Афинагора во втором веке до Августина в пятом мы находим повторяющийся знакомый призыв к замыслу как доказательству руки разумного творца и управителя вселенной в противовес случайному объединению и конфигурациям атомов, постулируемых эпикурейцами.¹⁴ Традиционными являются и неоднократные заявления о том, что божественное провидение распространяется и на повседневное состояние человека, несмотря на наличие в мире кажущихся несправедливостей, существование вредных животных и ядовитых растений, а также видимую слабость человека по сравнению с животным миром.¹⁵ Короче говоря, мы напрасно будем искать здесь что-то большее, чем незначительные вариации на избитую тему. Однако этот недостаток изобретательности никоим образом не умаляет того значения, которое вопрос о провидении приобрел для христианских писателей, или силы их противодействия эпикурейскому взгляду. В конце концов, на карту было поставлено не что-то второстепенное в христианской доктрине или случайное для христианской жизни. Отрицание божественного провидения било в самое сердце христианского послания — провозглашение человека особым объектом любви Божьей.

Учитывая, что любовь Бога к человеку, как считалось, достигла кульминации в Воплощении и в перспективе искупления и вечного спасения, вполне ожидаемо, что христианские писатели также должны были бы уделять пристальное внимание взглядам Эпикура на душу, и их реакция на них должна была бы быть негативной. Это не означает, что сами Отцы Церкви пришли к какому-либо согласию относительно природы души или её предназначения.

¹³ Пример сходства раннехристианской и стоической фразеологии в отношении провидения см. в «Послании к коринфянам» Климента Римского, XX, в *Ancient Christian Writers*, под ред. Дж. Куастена и Дж. К. Плампе (Вестминстер, Мэриленд, 1946), и G. Bardy, «Expressions stoïciennes dans la Prima Clementis», *Recherches de Science Religieuse* 12 (1922) 73–85. О связи между раннехристианской и стоической мыслью в целом см. Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages*, vol. 2: *Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century* (*Studies in the History of Christian Thought*, 35) (Leiden, 1985); M. Spennent, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église* (Paris, 1957); H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966).

¹⁴ Афинагор, *Legatio* 25. 3; Лактанций, *Divinae institutiones* iii. 17, vii 3; Климент, *Stromateis* v. 14; Минуций Феликс, *Octavius* 17–19; Афанасий, *De incarnatione verbi* 2; Иларий, *Tractatus* (in Ps. 1. 7); Василий, *Hexaemeron* i. 2; Григорий Нисский, *De anima et resurrectione* 21 A, 24 B; Августин, *Epistolae* 118. 31; и особенно Дионисий Александрийский в О природе, трактате, направленном специально против эпикурейцев и сохранившемся в отрывке у Евсевия, *Praeparatio Evangelii* XIV. 23–7; ср. XV. 5.

¹⁵ См. Василий, *Hexaemeron* v. 5, ix. 5; Тит Бострский, *Adversus Manichaeos* ii. 20, 22, 24; Ориген, *Contra Celsum*, iv. 78 и след., vi. 56; Амвросий, *De officiis ministrorum* i. 3, ii. 3; Григорий Нисский, *De hominis opificio* 7. 1; Лактанций, *De opificio Dei* 2. 10, 3. 1; *Divinae institutiones* vii. 4; Евсевий, *Theophania* i. 47; Иероним, *In Iesaiam* vii. 18. 1; Немезий, *De natura hominis* 44. 64.

Происхождение души, ее отношение к телу и разуму, является ли она телесной или бестелесной, разумной или неразумной, тленной или нетленной, ее местонахождение, ее функции, смертна она или бессмертна — эти вопросы вызывали оживлённые дебаты, тонкие споры и глубокие полемики. Примечательно, однако, что, хотя христианские авторы в изучении этих и смежных вопросов в значительной степени опирались на греческую философскую традицию (влияние Платона, Аристотеля, стоиков и неоплатоников весьма заметно, даже если некоторые аспекты их теорий не избежали осуждения), эпикурейский взгляд на душу единодушно отвергался. Дело не просто в том, что Эпикур считал душу телесной по своей природе. Тертуллиан, например, для которого душа должна быть в некотором смысле телесной, если она должна испытывать карательные приговоры Страшного суда, прямо призывает Эпикура, наряду со стоиками и авторами Евангелий, поддержать его точку зрения.¹⁶ Большую трудность представляет эпикурейский взгляд на душу как на скопление атомных частиц с неизбежным выводом о том, что, будучи составленной из частей, она подвержена распаду. Возвращаясь к Тертуллиану, он настаивает на том, что, поскольку душа бессмертна, она должна быть простой или однородной по структуре, и он специально перечисляет тех греческих мыслителей, которые справедливо утверждали материальное единство души, даже разделяя её на части.¹⁷ В данном контексте ему не выгодно упоминать противоположный случай Эпикура, но в другом месте он связывает смертность эпикурейской души с ее атомным составом.¹⁸

Решающим фактором для христианских писателей стало утверждение Эпикура о смертности души, о том, что она растворяется после смерти так же полностью, как и тело. Причины их беспокойства нетрудно понять. Христианин, безусловно, жил в этом мире, но он рассматривал свою временную жизнь не как общую сумму своего существования, а как подготовку к будущей жизни, которая будет длиться вечно. Условия этого будущего существования могли быть ему неизвестны: ужасы ада были его непреодолимым страхом, видение рая — его поддерживающей надеждой. Но в каком-то личном выживании он был уверен. Смерть была не концом, а началом. Представление о том, что за порогом смерти кроется абсолютное ничто, было не философской придиркой: это было отрицанием замысла Божьего, отрицанием особого места человека среди Божьих тварей.¹⁹ Следовательно, в дополнение к частым

¹⁶ De anima 5; ср. De resurrectione carnis 17 и 35. О других ссылках на телесную природу эпикурейской души см. Немезий, De natura hominis 2. 11, Клавдиан Мамерт, De statu animae ii. 9.

¹⁷ De anima 14.

¹⁸ De testimonio animae 1.

¹⁹ Ср. Лактанций, Divinae institutiones, vii. 9:

традиционным опровержениям смертности души, мы находим, что не один из Отцов предпринимает более детальное опровержение основных эпикурейских аргументов. В трактате «О душе», антиеретическом труде, написанном в начале III века, Тертуллиан сосредотачивается на двух из них. Во-первых, случаи постепенного паралича, когда человек теряет чувствительность конечность за конечностью, могут служить доказательством того, что душа разделена и покидает тело понемногу, а значит, доказательством ее смертности. Этот аргумент воспроизведен у Лукреция, хотя мы не можем быть уверены, что Тертуллиан имел в виду именно этот отрывок, так как он предлагает в ответ именно то утверждение, которое Лукреций предвосхищает и отвергает, а именно, что пораженные части теряют чувствительность, потому что душа добровольно переместилась в другое место.²⁰ Второй аргумент, который также встречается у Лукреция, состоит в том, что сон является доказательством смертности души по следующей причине: сон это не что иное, как прекращение чувствительности в результате изгнания определенного количества атомов души из тела; восстановление чувствительности возможно только потому, что некоторые атомы души остаются; поскольку при смерти потеря атомов души из тела является полной, дальнейшая чувствительность невозможна. Тертуллиан отвечает, утверждая, что во сне душа не перестает функционировать; она перестала лишь активировать тело, но сама остается активной; короче говоря, сон, как утверждают стоики, есть «временная приостановка деятельности чувств».²¹

В трактате «Божественные установления», написанном почти ровно столетие спустя, Лактанций расширяет спектр полемики, оспаривая восемь из пятнадцати эпикурейских «доказательств», приведенных Лукрецием. Он соглашается с Лукрецием в том, что тело и душа соединены от рождения, но утверждает, что они имеют совершенно разную природу, и тот факт, что тело сохраняется в течение некоторого времени после смерти, доказывает

Может ли кто-нибудь, когда он рассмотрел природу других животных, которых провидение Всевышнего Бога сделало низменными, с телами, склоненными вниз и простертыми к земле, так что из этого можно понять, что они не имеют общения с небом, не понять, что человек один из всех животных является небесным и божественным, чье тело поднято от земли, с возвышенным лицом и прямой осанкой, идет на поиски своего происхождения...? Поскольку, следовательно, мудрость, которая дана только человеку, есть не что иное, как познание Бога, очевидно, что душа не погибает и не подвергается разложению, но что она пребывает вечно, потому что она ищет и любит Бога, Который вечен, побуждением самой своей природы воспринимая либо то, из какого источника она возникла, либо то, к чему она должна вернуться. (The Ante-Nicene Fathers, амер. изд. (Баффало/Нью-Йорк, 1884–6), том 7, с. 206.)

²⁰ Лукреций, *De rerum natura* III. 526–47; Тертуллиан, *De anima* 53.

²¹ *De rerum natura* IV. 907 и след.; *De anima* 43.

ложность утверждения Лукреция о том, что тело и душа умирают вместе. Что касается утверждения Лукреция о том, что, поскольку тело и душа созревают вместе, они должны вместе стареть и погибать, Лактанций настаивает на том, что именно тело и разум развиваются в тандеме, в то время как душа остается неизменной на всем протяжении пути. Далее, когда способности начинают угасать, это происходит из-за прогрессирующего ослабления тела, а не из-за дегградации души, как хотел бы Лукреций. На утверждение Лукреция о том, что для существования души вне тела ей потребовались бы собственные органы чувств, Лактанций отвечает, что, поскольку именно душа дает чувствительность телу, она более чем способна испытывать ощущения сама по себе. Лукреций ошибается также, утверждая, что случаи постепенного физического паралича подтверждают, что душа постепенно разрывается на части; пораженные части теряют чувствительность только потому, что, как утверждал Тертуллиан, душа удалилась в другое место. Наконец, Лактанций парирует наблюдение Лукреция о том, что если бы душа была бессмертна, она бы не жаловалась в момент смерти, указывая на бесчисленных людей из своего собственного опыта, которые, вместо того чтобы оплакивать приближение смерти, радуются ей, рассматривая её не как уничтожение души, а лишь как её отделение от тела в подготовке к новому путешествию.²² Мы рассмотрели дебаты между Тертуллианом и Лактанцием с одной стороны и Лукрецием, с другой, не с точки зрения каких-либо внутренних достоинств, которыми могли бы обладать сами аргументы. Суть скорее в том, что в рассматриваемом вопросе «доказательства» на самом деле вторичны. Исходя из совершенно противоречивых предпосылок, ни одна из сторон не может надеяться убедить другую. Для эпикурейца выживание души — это отрицание самой ее природы; для христианина это символ веры.

До сих пор мы отмечали обеспокоенность христиан отрицанием Эпикуром бессмертия души лишь в той мере, в какой это затрагивает перспективу вечной жизни. Однако существовала не меньшая тревога по поводу последствий этого отрицания для ведения жизни земной. Эта озабоченность кратко выражена Григорием Нисским в начале сочинения «О душе и воскресении»: «Как может добродетель иметь место среди тех, кто считает, что эта земная жизнь есть общая сумма существования и что за ее пределами нечего искать?». Григорий выражает мысль, которую по-разному разделяют и другие. Во II веке Афинагор, связывая отрицание эпикурейцами бессмертия души с их отрицанием божественного провидения, заметил:

²² De rerum natura III. 425–669; Divinae institutiones vii. 12.

Ибо если бы над действиями людей не совершалось никакого суда, то лучшей была бы жизнь по подобию скотов, добродетель была бы абсурдной, угроза суда — поводом для всеобщего смеха, потакание всякого рода удовольствиям — высшим благом, и общим решением всех этих [эпикурейцев] и их единственным законом был бы тот девиз, столь дорогой для невоздержанных и похотливых: «будем есть и пить, ибо завтра умрем».²³

Для Арнобия в начале IV века решающим фактором является не столько страх наказания, сколько надежда на награду:

Но опять же, если души приближаются к вратам смерти, как это изложено в учении Эпикура, то и в этом случае нет достаточной причины, по которой следовало бы искать философию. Это не только величайшая ошибка, но и свидетельство тупой слепоты — обуздывать врожденные желания, ограничивать свой образ жизни узкими рамками, не поддаваться своим наклонностям и не делать того, чего требуют и к чему побуждают ваши страсти, раз никакие награды не ждут вас за столь великий труд, когда придет день смерти и вы освободитесь от оков тела.²⁴

Для Августина страх наказания и надежда имеют равное значение:

Некоторые из ваших авторов, хотя и не все, говорили, что смерть есть конец всех зол: это действительно мнение эпикурейцев и тех других, кто верит в смертность души. Но те философы, которых Цицерон называет «консулярами»... придерживаются мнения, что когда приходит наш последний час на земле, душа не уничтожается, но покидает свою обитель и продолжает существовать в состоянии блаженства или страданий, в соответствии с тем, на что претендуют действия человека, добрые или злые, как на их должное возмездие.²⁵

Помещая нравственное поведение столь прочно в контекст побуждений и ограничений, эти христианские писатели (а они вполне типичны) обнаруживают глубоко пессимистическую оценку природных наклонностей человека, и это само по себе интересно. Непосредственное значение, однако, имеет четкая связь, которую они проводят между метафизикой Эпикура и его этикой. Это связь, которую, конечно, с готовностью признал бы сам Эпикур,

²³ De resurrectione mortuorum 19 (Ante-Nicene Fathers, том 2, с. 159). Ср. Legatio 12.

²⁴ Adversus nationes ii. 30 (Ante-Nicene Fathers, том 6, сс. 445–6). Ср. Ориген, Contra Celsum iii. 80.

²⁵ Epistolae 104. 3 (A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, под ред. П. Шаффа (Баффало/Нью-Йорк, 1886–1900), том 1, с. 428). Ср. Confessiones vi. 6.

ибо, хотя он был менее озабочен, чем некоторые греческие мыслители, формулированием всеобъемлющей и структурно интегрированной философской системы, он, тем не менее, был убежден, что его учения составляют единое целое. Правильное ведение повседневной жизни зависело от истинного понимания богов, души и значения смерти. Для Эпикура это были вопросы, которые, если их неправильно понимать, представляли собой самые серьезные препятствия на пути к счастью. Однако для христианских писателей Эпикур, вместо того чтобы освободить человека от ошибочных убеждений, препятствующих его благополучию, преуспел лишь в устранении всех оснований для приемлемого человеческого поведения. Поэтому неудивительно, если патристические ссылки на этическую теорию Эпикура окажутся в большинстве своем крайне негативными. Именно здесь христианские писатели проявляют свою наибольшую язвительность. В то же время, как мы увидим, именно в вопросе этики они демонстрируют наименьшее понимание истинного эпикурейского учения.

Оскорбления и клевета начинаются рано и продолжаются до позднего времени. Уже во II веке Иустин Мученик помещает Эпикура в компанию Сарданапала, сотадистов, филенидийцев и танцовщиц.²⁶ Для Иеронима в V веке Эпикур — это Аристипп и Алкивиад.²⁷ И на протяжении всего периода между этими событиями Эпикуру и его ученикам позднего времени приписывается множество развратных и извращенных деяний в их целенаправленном стремлении к плотскому удовлетворению: свинское обжорство, пьянство, блуд, прелюбодеяние, гомосексуальность, содомия, инцест — Феофил, Климент, Псевдо-Климент, Амвросий, Епифаний, Петр Хрисолог, Филастрий и Августин внесли свой вклад в этот список.²⁸ Нам не нужно подробно останавливаться на этом аспекте патристического отношения к Эпикуру. Оно не предлагает ничего нового. Отцы Церкви просто повторяют клевету, которая исходила от первых критиков Эпикура и эффективно использовалась более поздними противниками этой школы, в том числе Цицероном в «*In Pisonem*» («Против Пизона»). В то же время мы должны признать, что эти выпады не были исключительно риторическими. Мы уже отмечали, что христианин жил в мире. Он не был слеп к его соблазнам или к доказательствам против них, и дьявол являлся во многих обличьях. Наконец, мы должны заметить, что,

²⁶ Иустин, Вторая апология, vii, xv.

²⁷ Против Иовиниана i. 4.

²⁸ Феофил, К Автолику iii. 6; Климент, Строматы ii. 23; Псевдо-Климент, Гомилии v. 18; Амвросий, Об обязанностях священнослужителей i. 13; Епифаний, Панарион 3. 29; Петр Хрисолог, Слова 5; Филастрий, О ересях 106; Августин, Письма 118. 14, Против академиков iii. 18. 41; Слова 150. 5, 8.

связывая Эпикура с излишествами и пороками своей эпохи, Отцы Церкви оказали влияние на увековечивание и закрепление образа Сада как *hortus deliciarum* («сада наслаждений»), который сохранялся на протяжении всего Средневековья и далее.

Когда мы переходим к более серьезному рассмотрению этики Эпикура Отцами Церкви, нам приходится считаться с фактором немалой важности, а именно — с избирательным и неполным характером их знакомства с эпикурейской доктриной. В определенной степени этот фактор проявляется и в отношении вопросов, которых мы уже касались, а именно — богов, провидения и души. Однако здесь трудность менее остра, поскольку «О природе вещей» Лукреция и «О природе богов» Цицерона, оба хорошо известные в патристический период, предлагают довольно подробные и всесторонние изложения. Однако в вопросе этики ситуация менее удовлетворительна. Мало свидетельств того, что отцы церкви имели непосредственное представление о трудах Эпикура,²⁹ а Лукреций не предлагает столь концентрированного или полного изложения этической доктрины, оставляя Цицерона в качестве основного косвенного источника. Однако сложность здесь заключается в том, что, хотя Цицерон рассматривает этические взгляды Эпикура в ряде своих философских трактатов, он не совсем беспристрастен в своих интерпретациях, даже там, где он использует эпикурейского «представителя». Более того, не все философские работы Цицерона получили одинаковое внимание со стороны патристических авторов. Лактанций, например, хотя и использует ряд философских работ Цицерона, по-видимому, не был знаком с трактатом «О пределах добра и зла», который содержит наиболее обстоятельный разбор эпикурейской этики у Цицерона.³⁰ Августин, который использует Цицерона чаще, чем любого другого латинского автора, безусловно знал «О пределах...», но пользуется им очень скромно.³¹ Мы должны признать, таким образом, что в значительной степени Отцы черпали свои знания об эпикурейской этической доктрине не столько из полных и верных отчетов, сколько из цитат, парафразов и резюме, найденных в флорилегиях и справочниках. Таким образом, мы будем разочарованы, если обратимся к патристической литературе за какой-либо последовательной или всесторонней критикой эпикурейской этической доктрины, которая учитывала бы её сложность или связывала бы её с другими аспектами философии Эпикура. Вместо этого мы находим комментарии, по

²⁹ См. R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius* (Оксфорд, 1978), сс. 84–7. Хотя исследование Огилви ограничивается чтением Лактанция, достаточно ясно, что в том, что касается Эпикура, Лактанций не является нетипичным.

³⁰ См. Огилви, ук. соч., сс. 66–71.

³¹ См. H. Nagendahl, *Augustine and the Latin Classics* (Гётеборг, 1967), т. 2, с. 524 и т. 1, сс. 76–9.

большей части краткие, по поводу отдельных высказываний Эпикура, либо вырванных из контекста, либо представленных как выражение всего его учения. Если их сложить, становится ясно, что основные компоненты этики Эпикура действительно проникли в источники, но таким образом, что его этическая теория в целом оказалась непропорционально искажена, при этом некоторые элементы, и не обязательно самые важные, перевешивают другие. В этом есть своего рода ирония. Одной из причин успеха эпикуреизма было то, что система могла легко передаваться через запоминающиеся изречения. В этом же крылись семена ее искажения.

Климент Александрийский дает тому пример. Его ссылки на этические взгляды Эпикура содержатся в главе «*Стромат*», которая представляет собой беглый обзор мнений различных философов о высшем благе. В список включены тридцать отдельных лиц или школ.³² Он отмечает, что для Эпикура высшим благом является удовольствие, но не делает различия между Эпикуром и киренаиками и подразумевает, что под удовольствием Эпикур имел в виду простое удовлетворение телесных желаний; снова объединяя Эпикура с киренаиками, он фиксирует их взгляд, что добродетели следует искать не ради них самих, а ради удовольствия, но не упоминает вспомогательное утверждение Эпикура о том, что добродетель настолько необходима для приятной жизни, что никто не может жить приятно, не живя добродетельно; он отмечает эпикурейское определение удовольствия как отсутствия боли, сначала связывая в этом отношении Эпикура с киренаиками, а затем опровергая самого себя далее в этой главе, но не выказывает никакого осознания того, что Эпикур настаивал на законной роли активных удовольствий в обеспечении этого желаемого состояния. Короче говоря, мы наблюдаем простую процедуру со стороны Климента: он выбирает из источников своего справочника те эпикурейские изречения, которые счел полезными для своего контекста, без попытки скоординировать их в нечто, напоминающее полное или точное изложение эпикурейской доктрины.

Природа «*Стромат*» может сделать Климента крайним примером искаженного толкования этических взглядов Эпикура. Однако общая тенденция, которую демонстрирует Климент, в меньшей степени встречается и у других авторов. Августин, например, последовательно характеризует эпикурейскую концепцию удовольствия как не что иное, как потакание желаниям плоти.³³

³² Строматы, ii. 21. О сходстве между возражениями Климента против эпикуреизма и возражениями среднего платонизма см. Salvatore R. C. Lilla, *Clement of Alexandria* (Оксфорд, 1971), с. 46.

³³ Против Юлиана iii. 21. 48, iv. 15. 76; Письма 118. 14, 17; Исповедь vi. 16. 26; О граде Божьем XIV. 2.

Амвросий в живой тираде против сенсуализма, в которой он порицает двух «эпикурействующих» монахов-отступников, Сарматио и Барбатиана, предлагает аналогично узкое изложение.³⁴ В другом месте, в обзоре мнений философов о счастье, построенном по образцу отрывка из цицероновского «*De finibus*», он ограничивает Эпикура лишь утверждением, что счастье состоит в удовольствии, и приписывает понятие удовольствия как отсутствия боли не Эпикуру, которому оно по праву принадлежит, а одному из глав перипатетической школы.³⁵ Немезий действительно признает право Эпикура на концепцию удовольствия как отсутствия боли, но, рассматривая ее как основу неоплатонического представления об удовольствии как генезисе (становлении), которое он атакует, он совершенно неверно истолковывает ее подлинный эпикурейский смысл.³⁶

На самом деле, существует только один элемент этической доктрины Эпикура, который не был бы каким-либо образом искажен христианскими писателями, — это тройная классификация желаний на те, которые являются одновременно естественными и необходимыми, те, которые естественны, но не необходимы, и те, которые не являются ни естественными, ни необходимыми. Эта концепция была достаточно хорошо известна из ряда эпикурейских источников и из «*De finibus*» Цицерона, и она явно была одной из тех, которые Отцы Церкви не находили предосудительными сами по себе.³⁷ Она лежит в основе различия, которое Тертуллиан проводит между противоестественными желаниями, вызванными созреванием половых инстинктов, и одним естественным желанием, санкционированным Богом, — желанием пропитания.³⁸ Климент находит это различие полезным в несколько ином контексте. Аргументируя святость брака, он желает предостеречь поздних последователей гностика Василида за отступление от предписаний их учителя и продвижение жизни в жестком безбрачии, что, по мнению Климента, ведет их к практике грубейших непотребств. Соответственно, он приводит уместный отрывок из трудов сына Василида, Исидора, который тесно перекликается с эпикурейским разграничением естественных и противоестественных желаний.³⁹ Наконец, в главе трактата «О природе человека», посвященной

³⁴ Письма 63. Ср. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie* (Париж, 1974), сс. 87–8.

³⁵ Об обязанностях священнослужителей ii. 2; ср. Цицерон, *О пределах благ и зла* II. 6. 19.

³⁶ *О природе человека* 18. 38.

³⁷ См. Диоген Лаэртский 10. 127, 149; Главные мысли 29; Ватиканские изречения 20. В *О пределах* I. 13. 45 Цицерон вкладывает точное изложение классификации в уста представителя эпикурейцев Торквата, но далее сам критикует её как нелогичную и вводящую в заблуждение (II. 9. 26).

³⁸ *О душе* 38. 3.

³⁹ *Строматы* iii. 1.

удовольствию, Немезий использует тройную классификацию Эпикура, о которой он дает особенно полный отчет, в качестве основы для своей защиты христианского аскетизма.⁴⁰ Интересным в этих трех случаях является не столько то, что греческая концепция поставлена на службу христианству. Это как раз часть общей закономерности. Интересно скорее то, что ни один из этих авторов не приписывает данную концепцию эпикурейской школе. Поистине иронично, что когда Эпикур превратился в *bête noire* (заклятого врага) греческой моральной традиции, единственный аспект его учения, на который Отцы Церкви смотрели благосклонно, кажется, настолько прочно вошел в общепринятую этическую мысль, что утратил свою эпикурейскую идентичность.

До сих пор мы сосредотачивались на реакции христиан на эпикурейский взгляд на богов, божественное провидение и душу, а также на эпикурейское этическое учение, и обнаружили, что она почти повсеместно негативна. Это не весь объем святоотеческой критики эпикурейской школы, но именно в этих областях христианские писатели видели в эпикуреизме философию, которая расходилась с основами христианской доктрины. Более того, хотя следует признать степень, в которой критика греческих школ входила в христианскую апологетику как чисто формальный элемент, было бы ошибкой полагать, что святоотеческая атака на эпикуреизм носила характер чисто риторической или интеллектуальной стычки. Христианские писатели хорошо понимали, что эпикуреизм наносит реальный ущерб распространению христианской веры, что для многих тысяч обычных граждан Империи — целей христианской миссии «на местах» — эпикурейское послание, особенно в его популярном обличье, обладало значительной привлекательностью. Оно говорило о мире, который не управляется никакой невидимой силой, о жизни, в которой действия человека свободны от божественного надзора, о жизни, которую в рамках общества человек может формировать по собственной воле, ограждая себя от дискомфорта, признавая свои природные инстинкты, избавляясь от навязчивого страха перед неизвестным за пределами могилы уверенностью в смерти как окончательном конце. Это был призыв, доказавший свою силу. Для христианского защитника Эпикур был врагом у ворот.

Но был и внутренний враг. Если ранние христианские писатели считали своей миссией формирование христианской доктрины и распространение христианского послания среди необращенных, то они также считали не

⁴⁰ О природе человека 18. 37.

меньшей ответственностью защиту подлинного христианского учения от доктринальных искажений, которые со второго века начали претендовать на равный авторитет — в частности, против различных форм гностицизма, этой образной, хотя зачастую и причудливой, смеси еврейской, христианской, эллинистической и восточной философии, мифологии и астрологии, которая угрожала разрушить единство Церкви. Антиеретическая литература, вызванная этим кризисом, демонстрирует некоторую двойственность в отношении греческой философии, которую мы уже отмечали, хотя эта двойственность не распространяется на всех писателей. Одной из основных стратегий Ипполита в «Опровержении всех ересей» является разоблачение ложности различных ересей путем прослеживания их истоков до учений той или иной греческой школы.⁴¹ Аналогично, в IV веке именно эллинизация христианского учения лежит в основе яростного осуждения Оригена Епифанием в «Панарионе».⁴² Фактически, Епифаний трактует сам эллинизм как одну из пяти «матерей-ересей», от которых родились все последующие ереси.⁴³ Однако у других наблюдается выраженная двойственность. Иустин Мученик, например, непреклонен в том, что совершенная истина может быть найдена только в Священном Писании, но при этом он демонстрирует явно теплое отношение к греческой традиции. Греческая философия, в частности философия платоников, хотя она и не свободна от серьезнейших недостатков, содержит в себе нечто от истины, и это объясняется тем, что местами она божественно вдохновлена или основана на писаниях Моисея.⁴⁴ Такое отношение в некоторой степени находит параллели у Афинагора, современника Иустина. В «Прошении» (Legatio), энергичной попытке оправдать христиан в глазах светских властей от обвинений в атеизме и безнравственности, Афинагор полагается прежде всего на божественные писания пророков, чтобы подтвердить христианскую концепцию Бога. Однако «Прошение» по замыслу является примирительным произведением, и Афинагор находит стратегически полезным максимально тесно связать христианскую веру с лучшими образцами языческой мысли. Соответственно, хотя он много говорит о великом расхождении

⁴¹ Опровержение всех ересей I. проэм. 8–9.

⁴² Панарион 64. 72. 9. Ср. Чедвик, ук. соч., сс. 100 и след.; Чедвик также отмечает (с. 159, прим. 1), что Епифания предвосхитил Маркелл Анкирский, который обвинял Оригена в том, что тот начал проповедовать слишком рано после изучения греческой философии (Евсевий, Против Маркелла i. 4).

⁴³ Панарион, проем. I. 3. 2; I. 5. 2.

⁴⁴ Апология i. 10. 1, ii. 13. 3, ii. 8. 4. О происхождении греческой философии от Моисея см. также Татиан, Речь к эллинам 40; ссылки на ту же тему у Филона см. Lilla, ук. соч., с. 28. Мы можем заметить, что современник Иустина, платоник и антихристианский пропагандист Цельс, отвергает предполагаемую зависимость Платона от Моисея, настаивая на том, что зависимость была обратной (Цельс, изд. Бадера, vi. 6 и 12).

мнений в языческой традиции относительно природы и роли Бога, и призывает к той же терпимости по отношению к христианскому взгляду, какая проявляется к другим, он специально подчеркивает, что взгляды самых уважаемых греческих мыслителей фактически находятся в существенной гармонии с христианской концепцией. «Философское богословие Афинагора... свидетельствует о желании части христиан во II веке использовать наиболее престижные элементы греческой культуры».⁴⁵

Однако, пожалуй, наиболее ярко эта двойственность проявляется у Климента. Как указывал Чедвик, Климент осознавал действие двух конкурирующих, действовавших в александрийском христианстве в начале III века: с одной стороны, привлекательность для образованных христиан интеллектуальной окраски гностицизма и ментальной гимнастики его приверженцев, а с другой — стойкий антилиберализм, который гностические экстравагантности вызывали у более простодушных верующих. Задача Климента состояла в том, чтобы указать путь между этими двумя крайностями, между «Сциллой обскурантистской ортодоксии и Харибдой еретического переосмысления веры».⁴⁶ Соответственно, греческую философию нельзя отрицать, и Климент пламенно доказывает ее ценность почти в тех же выражениях, что и Иустин; она вдохновлена свыше, чтобы служить пропедевтикой к принятию христианского учения:

...мы не ошибемся, утверждая, что все вещи, необходимые и полезные для жизни, пришли к нам от Бога, и что философия в особенности была дана грекам как особый завет, специфический для них, будучи как бы ступенью к философии, которая сообразна Христу.⁴⁷

Однако Климент сразу же предупреждает, что «сорняки были посеяны» некоторыми греческими мыслителями, и, проводя аналогию между этими «сорняками» и ересями, возникшими в Церкви, он косвенно подтверждает правомерность обращения к греческой традиции как к одному из источников еретических доктрин. Более того, выделяя в качестве примера сорняков, которые исказили греческую мысль, учение Эпикура, Климент достаточно ясно намекает на то, что эпикуреизм вполне заслуживает исследования.

⁴⁵ W. R. Schoedel (ed. and trans.), *Athenagoras: Legatio and De Resurrectione* (Оксфорд, 1972), с. xxiii.

⁴⁶ Чедвик, ук. соч., с. 33.

⁴⁷ Строматы, vi. 8. О других положительных упоминаниях греческой философии в Строматах см. Лилла, ук. соч., с. 10, а список литературы об отношении Климента — на с. 10, прим. 1. Полезные исследования позиций Иустина, Климента и Оригена см. Чедвик, ук. соч., В. Йегер, *Раннее христианство и греческая пайдейя* (Кембридж, Массачусетс, 1961), сс. 26 и след., и Лилла, ук. соч., сс. 9–59.

На самом деле намека и не требовалось. Связь гностических заблуждений с философией Эпикура легко находила отклик у ряда антиеретических писателей, от Иринейя во II веке до Сальвиана в V веке. Примеры делятся на две основные группы. Во-первых, это те случаи, когда писатель исследует конкретную ересь и ссылается на определенный аспект эпикурейского учения. Тертуллиан, например, вводит Эпикура в трех пунктах своего обличения Маркиона, каждый раз в связи с природой «второго бога», которого доктрина Маркиона представляла как превосходящего бога, ответственного за сотворение мира. По мнению Тертуллиана, этот второй бог не обладает ни одним из атрибутов истинного бога. В частности, он не может принять как бога того, кто настолько безразличен к делам мира, что неспособен проявлять по этому поводу никаких эмоций. Маркиону стоило бы признаться, что его бог — не кто иной, как вялый и бесчувственный бог Эпикура.⁴⁸ Тертуллиан также характеризует высшее существо валентиниан, первого члена группы из восьми высших Эонов, как ничем не отличающегося от «спокойного и глупого бога» Эпикура, следуя в этом Иринейю, который обвинял валентиниан в том, что они открыли для себя «бога Эпикура, который ничего не делает ни для себя, ни для других».⁴⁹ Однако это не единственная связь, которую Ириней и Тертуллиан проводят между валентинианской доктриной и эпикуреизмом. Валентиниане заимствовали саму основу своей системы — различие между Плеромой и Кеномой, миром бытия и миром небытия — из эпикурейской концепции атомов и пустоты.⁵⁰ Совершенно иной аспект гностического учения предоставляет Тертуллиану еще одну возможность атаковать как Маркиона, так и Валентина через Эпикура, и на этот раз к списку добавляются Василид и Апеллес. За отрицание выживания тела после смерти все четыре еретика клеймятся как саддукеи последних дней — секта, которую Тертуллиан рассматривает как

⁴⁸ «Но пусть Маркион признает главный предел своей веры происходящим из школы Эпикура, вводя господя тупого» (*dominum inferens hebetem*), Против Маркиона v. 19. 7; ср. ii. 16. 2–3; iv. 15. 2–3; см. также Эпикур, Главные мысли 1; Сенека, О благодеяниях vii. 31. 3.

⁴⁹ Тертуллиан, Против валентиниан iv. 7; Ириней, Против ересей iii. 24. 2.

⁵⁰ Против ересей ii. 14. 3; Против валентиниан iv. 14. Христианский поэт четвертого века Пруденций использует лексику, которая позволяет предположить, что, по его мнению, именно у Эпикура манихеи заимствовали свое представление о Христе как о пустом призраке, состоящем из крошечных атомов, слабо связанных между собой:

Стоит труда разоблачить тень туманного догмата,
Которую составляют тонкие атомы в мелком соединении:
Но она тщетно падает и растворяется, подобно ветру,
И не поддерживает себя в пустом течении.
Манихей говорит, что воздушный бог, без истинного тела,
Пролетел как лживый призрак и пустая
Видимость тела, не имеющая ничего осязаемого.

— Апофеоз, 953–9

«более тесно связанную с эпикурейцами, чем с пророками».⁵¹ Это ассоциация, которая много позже понравится Филастрию, который рассматривает саддукеев как иудео-гностическую секту, которая в своей преданности плотским удовольствиям «следует безумию Эпикура, а не принципам божественного закона».⁵²

Ко второй группе относится равное количество случаев, когда эпикурейские тенденции приписываются различным еретикам не в связи с принятием ими какого-либо конкретного элемента эпикурейской доктрины, а в качестве общего обвинения. Примером тому служит трактовка Иеронима в отношении Иовиниана. Иероним написал «Против Иовиниана» (*Contra Jovinianum*) в 393 году, через три года после того, как сочинения Иовиниана были осуждены на синодах в Риме и Милане, и его атака сосредоточена на утверждении Иовиниана о том, что девственность в глазах Бога не лучше брака, а воздержание не лучше благодарственного принятия пищи. Против обоих этих положений Иероним приводит ряд библейских аргументов, которые стали важным фактором в дебатах об аскетизме внутри Церкви. Кроме того, после демонстрации ряда исторических примеров почитания девственности, Иероним предлагает обзор греческих и римских писателей, советовавших против брака, и здесь Эпикур привлекается в качестве союзника наряду с Хрисиппом, Аристотелем, Плутархом и Сенекой.⁵³ Более того, альянс поддерживается, когда Иероним провозглашает достоинства простой диеты и должным образом цитирует рекомендацию Эпикуром овощей и фруктов.⁵⁴ Однако это союз по расчету, и он легко разрывается. Ибо скрытая стратегия Иеронима на протяжении всей работы состоит в том, чтобы подорвать доверие к Иовиниану, представляя его как фанатичного поборника полной сексуальной свободы и роскошной жизни, и для этой цели Эпикур зачисляется в лагерь Иовиниана. Иовиниан — это «христианский Эпикур», «наш современный Эпикур, развратничающий в своих садах со своими фаворитами обоих полов», сопровождаемый свитой распутников, распевающих: «мы следуем пороку, а не добродетели; Эпикуру, а не Христу; Иовиниану, а не апостолу Павлу».⁵⁵ Трактат «*Contra Jovinianum*» примечателен лишь в той мере, в какой Иероним представляет истинный образ Эпикура и его искажение в одной и той же работе и использует оба к своей выгоде. В использовании популярной концепции эпикуреизма как средства дискредитации противника он типичен. В своем споре

⁵¹ О воскресении плоти 2. 1.

⁵² О ересь 5.

⁵³ Против Иовиниана 1. 48.

⁵⁴ Там же, ii. 11.

⁵⁵ Там же, i. 1; ii. 36. Ср. ii. 21.

с епископом Юлианом о пелагианстве Августин называет своего оппонента «эпикурейцем», и Юлиан без колебаний бросает этот эпитет обратно.⁵⁶ Для Иеронима мирское духовенство в Риме — это «эпикуры», как и два монаха-рenegата Амвросия, и праздная галльская знать Сальвиана в V веке.⁵⁷

Мы стремились зафиксировать как характерную черту ортодоксальной реакции на появление еретических движений внутри Церкви стратегию раз-облачения определенных доктринальных отклонений путем их сопоставле-ния с философией Эпикура. Важно, однако, рассматривать это в контексте общей картины. Мало кто из греческих мыслителей не связан с каким-либо аспектом еретического учения, и некоторые из них привлекают более частое внимание, чем Эпикур. Если роль эпикуреизма отличительна, то это потому, что она имеет двойной аспект. Наряду с другими греческими философиями он рассматривается как возможный источник конкретных еретических док-трин. Кроме того, «эпикуреизм» уникальным образом превратился в символ антитезы христианской морали и «приобрел силу *Schimpfwort* (ругательства), удобного ярлыка, который можно прицепить к любому оппоненту в теологи-ческом споре».⁵⁸

⁵⁶ Против Юлиана iii. 21. 48; iv. 3. 21.

⁵⁷ Иероним, Письма 33. 5; Амвросий, Письма 63; Сальвиан, О правлении Божьем 1. 5.

⁵⁸ Юнкунц, ук. соч., с. 67. Хотя это и выводит нас за рамки контекста «апологет-еретик», нам следует также отметить случай Оригена и антихристианского пропагандиста Цельса, по-скольку он подтверждает клеймо, прикрепившееся к имени «эпикуреец». Личность Цельса, автора «Истинного слова» (True Doctrine), ответом на которое является труд Оригена «Про-тив Цельса», написанный около середины третьего века, неизвестна и не была известна са-мому Оригену. То, что он не был тем другом-эпикурейцем сатирика Лукиана и даже не был приверженцем эпикурейской школы, было убедительно доказано Генри Чедвиком (Origen: Contra Celsum, Кембридж, 1953, сс. xxiv-xxix). Верил ли сам Ориген, что Цельс был эпикурей-цем, мы не можем быть уверены, но, как указывает Чедвик (с. xxvi), платоническая окраска аргументов Цельса должна была убедить Оригена в принадлежности Цельса к платонической школе, и Чедвик, вероятно, прав, предполагая, что Ориген представляет Цельса эпикурейцем, чтобы дискредитировать его. Даже если Ориген говорит по убеждению, когда он утверждает, что Цельс скрывает свой эпикуреизм за притворным платонизмом (Contra Celsum iii. 22, 35, 80), суть дела остается прежней. Мы также можем отметить, что слово «эпикуреец» приоб-рело аналогичную уничижительную силу в более поздних раввинистических трудах; ср. Сан-хедрин 10. 1:

«И вот те, кто не имеет доли в грядущем мире: тот, кто говорит, что в законе не предписано воскресение мертвых; и [тот, кто говорит], что закон не с Небес; и эпикуреец [Аpикорос]». пер. Г. Дэнби, The Mishnah (Оксфорд, 1933), с. 397.

У Дэнби есть следующее примечание об «эпикурейце»: «Это никоим образом не связано с учениями, которые, как полагали евреи, исходят от философа Эпикура; для еврейского уха оно несет смысл корня ракар, и, следовательно, означает "распущенный и скептический"» (прим. 4). Ср. Tos Sanhedrin 13. 5 и Ros ha-Shunah 17a, где «эпикурейцы» сгруппированы с ере-тиками, доносчиками, вероотступниками и теми, кто отрицает истинность Торы, как обре-ченные на вечное наказание в аду (G. F. Moore, Judaism, Кембридж, Массачусетс, 1927, т. 2, с. 387).

До этого момента мы фокусировались на негативной стороне христианской реакции на эпикуреизм, и, учитывая масштаб критики, обрушенной на эпикурейское учение, и ярость, с которой многое из этого выражалось, могло бы показаться удивительным, что на другой стороне вообще есть что зафиксировать. Однако это означало бы неверно понимать характер святоотеческой позиции и подхода. Ибо первостепенное значение для Отцов Церкви имел не разгром эпикуреизма или любой из языческих философий, а продвижение и сохранение христианской доктрины. С этой целью христианские спикеры, безусловно, считали своим долгом выступать против тех аспектов языческого учения, которые расходились с основами христианской веры, и эпикуреизм в этом отношении занял свое место рядом с другими греческими системами. В то же время Отцы Церкви признавали, что греческая философия содержит много такого, что могло бы быть с пользой адаптировано к христианскому учению, и не медлили с использованием этого преимущества. Соответственно, эпикуреизм, хотя и в гораздо меньшей степени, чем платонизм или стоицизм, оказывался объектом некоторых благоприятных комментариев.

Некоторые примеры мы уже отметили: в трактате «О душе» Тертуллиан призывает Эпикура подтвердить свой взгляд на душу как на телесную сущность, цитируя подходящую строку из Лукреция;⁵⁹ Иероним использует строгие замечания Эпикура против брака, а также его рекомендацию простой диеты.⁶⁰ Снова в «О душе» Тертуллиан обращается к эпикурейской доктрине за поддержкой, на этот раз в связи с его защитой надежности чувств. Тертуллиана беспокоит то, что ставить под сомнение достоверность чувственного восприятия — значит отвергать божественное провидение, которое наделило человека чувствами, дабы он мог исполнять замысел Бога по цивилизации мира; более того, пренебрежение свидетельствами чувств открывает путь к отрицанию некоторых переживаний Христа и реальности его чудес. Главными виновниками, по мнению Тертуллиана, являются платоники и скептики, и именно против традиционных аргументов скептиков (таких как весло, кажущееся согнутым в воде, и квадратная башня, которая издалека кажется круглой) он приводит эпикурейский взгляд: обманываются не чувства, это образ

⁵⁹ De anima 5; Лукреций, De rerum natura I. 305: Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res [Ибо ничто не может касаться и само быть коснуто, кроме тела].

⁶⁰ Contra Jovinianum i. 48, ii. 11. Мы можем заметить, что Климент убежден, что осуждение брака Эпикуром — не более чем оправдание распутной жизни (Строматы ii. 23).

искажается средой, прежде чем достигнет глаза.⁶¹ К другому аспекту эпикурейской эпистемологии апеллирует Климент в поддержку своего утверждения о том, что вера является предварительным условием всякого знания.⁶² Климент имеет в виду, что невозможно продвинуться в любой области исследования (познание Бога здесь самое важное), не обладая предвзятой идеей о том, к чему стремишься; и он находит полезным указать в этой связи на эпикурейскую теорию общих понятий или «предвосхищений» (*пролепсисов*), которые формируются путем абстракции от конкретных чувственных впечатлений и хранятся в уме как критерии истины.⁶³

Дальнейшее эпизодическое одобрение эпикурейской доктрины проистекает из намеренной практики Отцов Церкви подрывать греческую философию, натравливая школы друг на друга. Эпикуреизм чаще оказывается жертвой этой тактики,⁶⁴ но несколько раз извлекает из этого выгоду. Лактанций, например, использует Эпикура против Аристотеля, чтобы доказать, что мир имел начало, и против Аристотеля и Платона, чтобы доказать, что он будет иметь конец.⁶⁵ Он также с одобрением цитирует отрывок из Лукреция, критикующий стоиков за утверждение, что Бог создал мир для блага человека, но при этом неспособных привести адекватные причины, почему Бог должен был так поступить.⁶⁶ Для Августина Эпикур является полезным союзником в его битве против скептиков.⁶⁷

Приведенные нами примеры из трудов Тертуллиана, Иеронима, Лактанция, Климента и Августина подтверждают периодическую готовность христианских писателей обращаться к эпикурейской доктрине либо как к средству подкрепления конкретных богословских аргументов, либо как к способу опровержения взглядов той или иной философской школы. Это вопрос удобства и не означает какой-либо степени приверженности эпикурейским принципам в целом. Существует, однако, одна область, где христианское одобрение эпикурейской школы основано на искренне разделяемой позиции, а именно — твердая оппозиция всем формам суеверия. Эпикурейский взгляд был хорошо известен и вызывал как критику, так и похвалу со стороны

⁶¹ De anima 17. Ср. Лукреций, De rerum natura IV. 438–42. IV. 353 и след. Тертуллиан останавливается в шаге от поддержки более общей эпикурейской позиции, согласно которой всякий раз, когда мы приходим к ложному знанию, виноват разум, делающий неверный вывод (см. Лукреций, De rerum natura IV. 379–86; IV. 462–6).

⁶² Строматы ii. 4. Ср. Феодорит, Therapeutica 1. 813 D.

⁶³ См. главу 2, сс. 26–7, и Диоген Лаэртский 10. 33.

⁶⁴ См. Юнгкунц, ук. соч., сс. 117–35.

⁶⁵ Divinae institutiones vii. 1. 7.

⁶⁶ Там же, vii. 3. 13; Лукреций, De rerum natura V. 156 и след.

⁶⁷ Contra academicos iii. 11. 26.

языческих авторов. Плутарх видит в отказе эпикурейцев от гаданий и поклонения небесным телам еще один пример их деструктивного влияния на общество.⁶⁸ Сатирик Лукиан, напротив, приветствует позицию эпикурейцев как созвучную его собственной. В «Алекса́ндре, или Лжепророке» он не может представить себе более подходящего противника для шарлатана-продавца оракулов, чьи махинации требовали бдительности такого человека, как Эпикур — человека, «чей скептический ум был защищен от подобных трюков и который, даже если бы не мог точно указать природу обмана, заранее был бы убежден, что все это дело — мошенничество и самозванство».⁶⁹ Более того, Лукиан представляет эпикурейцев и христиан, объединившихся в общем деле: «Христиане, вон! Эпикурейцы, вон!» — таков припев, предвещающий мантические ритуалы Александра.⁷⁰

Естественно, что в своей полемике против языческих суеверий и политеистических ритуалов христианские писатели либо опираются на эпикурейские аргументы, либо, по крайней мере, ссылаются на эпикурейскую точку зрения. Примером первого служит «Протрептик» Климента, где сходство с трактатом Филодема «О благочестии» (как в деталях, так и в общей последовательности аргументов) дает основания для вывода, что Филодем и Климент зависят от одного и того же эпикурейского источника, возможно от Федра, главы Школы в Афинах в начале первого века до н. э.⁷¹ Несмотря на свою зависимость, Климент фактически не упоминает Эпикура, но другие авторы упоминают его, даже там, где не используют эпикурейские аргументы. В нескольких пунктах своего спора с язычником Цельсом Ориген оказывается вынужден защищать исключительную достоверность ветхозаветных пророчеств от утверждений оппонента в защиту греческих оракульных святилищ. Он использует двойной подход, опираясь на Священное Писание для подтверждения действительности божественного откровения и подвергая принятию греками мантических искусств всесторонней рациональной критике. Для последнего он предпочитает использовать только свои собственные аргументы, но в двух местах открыто признает, что веские аргументы уже были выдвинуты двумя греческими школами — перипатетической и эпикурейской.⁷² В своей полемике против греческих и римских религиозных практик Лактанций также

⁶⁸ *Adversus Colotem* 27 (1123 A).

⁶⁹ Александр 17.

⁷⁰ Александр 38.

⁷¹ Ср. W. Schmid, ук. соч., стб. 808–9. Шмид согласен с Р. Филиппсоном («Philodem über die Frömmigkeit», *Hermes* 55 (1920) 231 и след.), что «В основе своей... вся критика богов древними с конца II в. до н. э. опирается на эпикурейский фундамент» (стб. 809).

⁷² *Contra Celsum* vii. 3; viii. 46. Мы можем заметить, что в iii. 25 Ориген, возможно, опирается на эпикурейские аргументы; см. Чедвик, Ориген, с. 143, прим. 2.

отказывается приводить эпикурейские аргументы, но по другой причине: он не считает их валидными, несомненно потому, что они включали в себя отчасти отрицание божественного провидения. Однако эпикурейскую позицию он вполне готов приветствовать и трижды цитирует с одобрением подходящие отрывки из Лукреция.⁷³ Однако для самой безоговорочно восторженной похвалы мы должны обратиться к Евсевию. Он признает, что среди греков аристотелики и киники были твердыми противниками оракульских практик, но особо выделяет для похвалы эпикурейцев:

...в которых я более всего восхищаюсь тем, как, воспитанные в обычаях греков и с самого детства, от отца к сыну, убежденные в том, что те, о ком мы говорим, — боги; и они не были легко пойманы, но доказывали всеми силами, что даже прославленные оракулы и места гаданий, к которым стремились все, не имели истины, и объявляли их бесполезными, а скорее даже вредными.⁷⁴

Наконец, в противовес общепринятому представлению об эпикурейской школе как об академии пороков, а о её основателе как о *patronus voluptatis* (покровителе наслаждения),⁷⁵ мы должны привести несколько примеров, когда христианские писатели следуют примеру таких классических авторов, как Сенека, приписывая самому Эпикуру, в отличие от его более поздних последователей, достойный похвалы стандарт личной морали.⁷⁶ Амвросий, который обычно является враждебным свидетелем, в том же письме к общине в Верчелли, в котором он называет монахов-рenegатов Сарматии и Барбатинана «эпикурейцами», готов признать, что собственные стандарты Эпикура были заслуживающими уважения:

Но что касается самого Эпикура... что, если мы докажем, что он более терпим, чем эти люди? Он заявляет... что ни пьянство, ни пиршества, ни потомство, ни объятия женщин, ни изобилие рыбы и прочие подобные вещи, которые готовятся для пышного банкета, не делают жизнь сладкой, но только трезвые беседы.⁷⁷

Аналогично, в том же произведении, в котором он характеризует своего оппонента Иовиниана «христианским Эпикуром», Иероним восхваляет самого

⁷³ *Divinae institutiones* i. 16. 3; i. 21. 45; ii. 3. 10–11; отрывки из Лукреция: *De rerum natura* I. 931, II. 14, V. 5 и VI. 1197 и след.

⁷⁴ *Praeparatio evangelii* iv. 2. 13 (пер. Гиффорда); ср. iv. 3. 14.

⁷⁵ «*patronus voluptatis*» [покровитель наслаждения] (Амвросий, *Об обязанностях священнослужителей* i. 13. 50); «*adsertor voluptatis*» [защитник наслаждения] (Лактанций, *Divinae institutiones* iii. 17. 35); «*auctor voluptatis*» [автор наслаждения] (Петр Хрисолог, *Слова* 5).

⁷⁶ Ср. Сенека, *О счастливой жизни* (*De vita beata*) 12.4.

⁷⁷ Письма (Ер.) 63. 19 (*Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, том 10, с. 459).

Эпикура за его мудрые замечания о преимуществах умеренного питания и питья.⁷⁸ Наконец, Григорий Назианзин хвалит «умеренность» Эпикура и замечает, что его характер и образ жизни служили противовесом тем, кто мог бы искушать истолковать его теорию удовольствия как призыв к распущенности.⁷⁹

Рассматривая реакцию христиан на Эпикура и его философию, мы исследовали осознанную реакцию. Помимо таких вопросов, как поиск и защита своего места в светской структуре, организация и поддержка своих общин, донесение своего послания до необращенных, перед Церковью и особенно перед ее назначенными представителями в первые века стояли два конкретных вызова. Одним из них была необходимость завоевать интеллектуальную респектабельность, предлагая рациональное изложение христианских верований, и в значительной степени это означало встречу с греческой философской традицией на ее собственных условиях. Как мы видели, позиция, принятая большинством (хотя отнюдь не всеми) Отцов Церкви, заключалась не в категоричном или полном неприятии греческой философии, а в признании того, что она преуспела — по крайней мере, в ограниченной степени — в предвосхищении христианской истины, будучи в отдельных местах божественно вдохновленной или потому, что ее представители занимались плагиатом божественных писаний. Что касается отдельных школ, то вопрос сводился к отбрасыванию тех учений, которые более всего угрожали христианской доктрине, и ассимиляции тех, что могли быть наиболее полезно адаптированы к христианскому контексту. В случае с эпикуреизмом первое перевешивало второе, так что общий ответ был преимущественно негативным. Второй вызов исходил от тех учителей внутри самой Церкви, чей импульс к интеллектуализму привел к возникновению многочисленных отколовшихся движений, подпадающих под термин «гностицизм». Более консервативные представители взяли на себя труд объявить вне закона доктрины, которые разрабатывали различные гностические учителя, как отклонения от истинного христианского учения, в значительной степени являющиеся результатом неправильного применения языческой мысли, и здесь эпикуреизм занял свое место рядом с другими греческими философиями как вероятный источник заблуждений. С положительной стороны, эпикуреизм получал благоприятное упоминание только в тех случаях, когда отдельные аспекты эпикурейской доктрины могли быть использованы для обоснования богословского аргумента

⁷⁸ Против Иовиниана (*Contra Jovinianum*) ii. 11.

⁷⁹ *Poemata Moralia* X. 787 и след.

или когда эпикурейское учение могло быть стратегически использовано для дискредитации другой философской позиции. Что касается самого Эпикура, то, за исключением нескольких оценочных замечаний, его имя стало нарицательным для моральной деградации, которую в народном сознании стала представлять эпикурейская философия в целом. Таким образом, в значительной мере философия Эпикура стала объектом внимания святоотеческих писателей потому, что она была частью традиции, которую нельзя было игнорировать. Однако, как мы уже отмечали, эпикурейская философия была объектом внимания и на не менее важном уровне — как соперник за преданность обычных граждан по всей империи. И здесь, учитывая ту настойчивость, с которой сменяющие друг друга Отцы Церкви подчеркивают радикальные различия в христианской и эпикурейской доктринах, есть определенная ирония в том, что во многих отношениях привлекательность христианского и эпикурейского посланий была фундаментально схожей. Мы уже обращали внимание, например, на общее сопротивление, которое христиане и эпикурейцы оказывали суевериям, особенно притязаниям оракулов и гаданий. В основе лежало неприятие обеими группами детерминизма и их общая приверженность доктрине человеческой свободы воли. В этом эпикурейцы были, пожалуй, более последовательны. Они верили в механистическую вселенную, работа которой была спасена от жесткой необходимости произвольным атомным «клинаменом» (отклонением), который объяснял также свободу действий на человеческом уровне. Христианская позиция, с другой стороны, осложнялась двумя факторами: верой в божественное провидение и принятием библейских пророчеств. Тем не менее, несмотря на очевидную трудность примирения этих взглядов с принципом свободы воли (и попытки сделать это не всегда были убедительными), христианское настояние на контроле человека над выбором своих действий было бескомпромиссным.⁸⁰ Таким образом, в мире, где каждое действие и опыт могут казаться нести на себе отпечаток принуждения, продиктованного или навязанного светской властью или определяющим влиянием звезд и планет, христианское послание и эпикурейская философия предлагали индивиду освобождающую уверенность в самоопределении, достоинство ответственности.

Повторяющаяся критика, направляемая против эпикурейцев со времен Цицерона и подхваченная с настойчивостью ближе к христианскому периоду Плутархом, заключалась в их нежелании принимать активное участие в делах

⁸⁰ «Мы также не говорим, что люди совершают поступки или претерпевают то, что они делают, согласно судьбе, но скорее, что каждый человек поступает правильно или неправильно в соответствии с выбором, который он делает» (Иустин, Вторая апология vii 3; ср. Первая апология xliii; Разговор с Трифоном иудеем 141; Татиан, Речь к эллинам (Oratio) 9).

государства. И эта жалоба не была совершенно необоснованной. Уход из мира общественных дел был важным элементом в стремлении эпикурейцев к безмятежной жизни.⁸¹ Та же критика направлялась и в адрес христиан; и хотя многие христиане принимали на себя полную долю гражданских обязанностей, были и те, кто был готов признать ее истинность. Для некоторых уход был вопросом поиска уединения как облегчения от стрессов суетного мира — импульс, который нашел свое крайнее выражение в монашеской жизни.⁸² Для других это было сознательным неприятием римского образа жизни:

Я не несу никаких обязательств перед форумом, кампусом или сенатом. Я не бодрствую ради какой-либо общественной функции, я не прилагаю усилий, чтобы монополизировать трибуну, не уделяю внимания никакой административной обязанности, избегаю избирательных участков, скамьи присяжных... я не служу ни магистратом, ни солдатом, я ушел из жизни светского общества... Моя единственная забота только о себе самом, я ни о чём не забочусь, кроме того, чтобы у меня не было никаких забот.

Так говорит Тертуллиан в чисто эпикурейских тонах.⁸³ Однако, пожалуй, самый фундаментальный импульс обозначен Оригеном в его ответе на жалобу Цельса о том, что христиане избегают бремени государственных должностей:

Если христиане и избегают этих обязанностей, то не из побуждения уклониться от общественных служб жизни. Но они берегут себя для более божественного и необходимого служения в Церкви Божьей ради спасения людей.⁸⁴

Ибо следует признать, что когда христианин принимал веру, он, будучи гражданином империи, становился гражданином более великого государства; отныне *civitas Romana* (римское гражданство) отходило на второй план перед *civitas Dei* (Градом Божьим).⁸⁵

Короче говоря, эпикуреизм и христианство предлагали индивиду членство в альтернативном сообществе. Конечно, это были сообщества разного

⁸¹ Ср. Главные мысли (Principal Doctrines) 14; Ватиканские изречения (Vatican Sayings) 58; Лукреций, ст. 1120–8.

⁸² Ср. Василий, Письма (Epistolae) 9; Феодорит, Письма (Epistolae) 62; Григорий Назианзин, Слова (Orationes) ii. 6. 7.

⁸³ О плаще (De Pallio), 5 (пер. К. Н. Кокрейна, Christianity and Classical Culture, Нью-Йорк, 1957, с. 213).

⁸⁴ Против Цельса (Contra Celsum) viii. 75 (пер. Чедвика).

⁸⁵ Ср. Послание к Диогнету 5: «[Христиане] живут на земле, но жительство имеют на небесах» (Εἰ ἐπί τῆς διατρύβουσι, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται).

порядка, и в плане требований они были далеки друг от друга: для эпикурейца уход из общества был отречением, для христианина — обменом служения. Тем не менее, сходства поразительны. Особенно в самые ранние годы Церкви, когда христианские практики и верования вызывали подозрение и непонимание, а члены христианских общин становились мишенями для ненависти и оскорблений, решающим фактором в поддержании индивидуальной приверженности христианской жизни было чувство принадлежности к группе, объединенной особой дружбой, которая распространялась на всех ее членов, независимо от статуса или класса. Подобным образом из всех греческих школ именно эпикурейская была наименее эксклюзивной и в своем культе *philia* (дружбы) подошла ближе всего к предвосхищению христианской *agape* (любви). Более того, оба движения удовлетворяли мощный психологический импульс, проецируя в лице своих основателей фигуру спасителя. Действительно, два христианских писателя сознательно оглядываются на знаменитый гимн Лукреция Эпикуру при сочинении собственных панегириков Христу.⁸⁶ Предполагая, что христианское противодействие философии Эпикура не было лишено иронии, мы подразумевали неосознанность сходств. Возможно, напротив, это было вызвано осознанием более чем отчетливым.

⁸⁶ Лукреций, V. 1–8; Арнобий, Против язычников (*Adversus nationes*) i. 38; Лактанций, Божественные установления (*Divinae institutiones*) iii. 14. 1.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИНТЕРЛЮДИЯ

Судьбы эпикурейской философии на протяжении десяти веков или около того — в период между падением Римской империи на западе и концом Средневековья — тесно связаны с судьбами самой классической культуры. Мы видели, что в первые века христианства отношение отцов Церкви к языческой учености было двойственным. Среди христианских ораторов были влиятельные деятели, которые в своем стремлении оградить чистоту христианского учения объявляли всё языческое наследие кознями дьявола, призванными помешать божественному замыслу, и ополчались против греческих философов в особенности, называя их сеятелями семян ереси. В то же время были и другие, не менее ревностные в продвижении христианской веры, для которых классические авторы всё еще сохраняли притягательную силу. Они были достаточно проникательны, чтобы признать: в языческой мысли есть много такого, что можно с выгодой использовать для поддержки христианского учения. С их стороны мы наблюдаем молчаливое одобрение определенных классических писателей и готовность дать ограниченную санкцию на изучение греческой философии как своего рода подготовки к принятию божественной истины.¹ Таким образом, даже когда христианская миссия пользовалась всё возрастающим успехом во всей Римской империи, языческая словесность продолжала удерживать свои позиции.

Крах империи также не означал полного уничтожения классического наследия. Верно, что в целом творческая литературная деятельность высочайшего порядка сошла на нет, но римская система образования, доказавшая

¹ Ср. Августин, Христианская наука (*De doctrina Christiana*) II. 40.

свою эффективность в подготовке кадров для всех уровней государственного управления, сохранилась как инструмент, который захватчики не могли и не хотели заменять. Существуют свидетельства продолжения работы школ римского образца в различных варварских королевствах в течение V и VI веков.² В таких крупных центрах, как Рим, Милан, Равенна, Авиньон, Лион, Бордо, Кордова и Карфаген, преподаватели грамматики и риторики, обучая основным правилам чтения и письма на латыни и оснащая своих более продвинутых учеников навыками, необходимыми для выполнения юридических и административных функций, в некоторой степени способствовали сохранению классической традиции, используя в качестве примеров и упражнений классических латинских писателей — Вергилия, Силия Италика, Теренция, Овидия, Тибулла, Стация и Лукана среди поэтов, и Цицерона, Саллюстия, Цезаря и Валерия Максима среди прозаиков.³ Более того, фрагментарное содержание сохранившихся рукописей V века свидетельствует о том, что интерес к классике был еще достаточно велик, чтобы оправдать переписывание значительной части латинской литературы.⁴

Однако существовал ряд факторов, которые делали выживание классической культуры в целом далеко не гарантированным. Во-первых, среди римлян формальное образование было ограничено в основном представителями сенаторского сословия, и даже среди этих немногих привилегированных знание греческого языка было редкостью.⁵ Далее, мало что указывает на то, что среди захватчиков обучение латыни поощрялось для кого-либо, кроме ближайших членов королевских семей и тех, кто стремился к административной карьере. Что касается варварской аристократии, то она, по-видимому, не была склонна отказываться от своей культуры в пользу римской. Образование, которое они предпочитали для своей молодежи, основывалось на их собственных традициях, носило преимущественно военный характер и подчеркивало моральные качества, воспеваемые в племенных легендах и песнях.⁶ Варвары решили использовать римское наследие для удовлетворения своих непосредственных и практических потребностей. Таким образом, именно в таких областях, как право, медицина, сельское хозяйство,

² См. Пьер Рише, *Образование и культура варварского Запада*, пер. Джона Дж. Контрени (Колумбия, Южная Каролина, 1976), сс. 21–38, и Р. Р. Болгар, *Классическое наследие и его преемники* (Кембридж, 1954), с. 405, прим. 97.

³ Ср. Рише, *ук. соч.*, с. 40 и прим. 161.

⁴ См. Л. Д. Рейнольдс и Н. Дж. Уилсон, *Писцы и ученые*, 2-е изд. (Оксфорд, 1975), с. 72.

⁵ Ср. Рише, *ук. соч.*, с. 45: «Забыв греческий, образованные люди шестого века не имели контакта с культурой, которая ранее приходила к ним с Востока, то есть с философской культурой». Для более позитивного суждения см. Пьер Курсель, *Греческая литература на Западе от Макробия до Кассиодора*, 2-е изд. (Париж, 1948), сс. 257 и след.

⁶ Ср. Рише, *ук. соч.*, сс. 60 и след.

архитектура и управление, римская цивилизация оказала наиболее выраженное влияние на пришельцев, а не в сфере гуманитарных изысканий.

Вторым фактором был рост антагонизма по отношению к классической древности со стороны таких влиятельных христианских ученых, как Цезарий Арльский, которые рассматривали язычество как постоянную угрозу христианской вере. Предупреждая об опасностях классической поэзии и философии в частности, они возрождали темы, которые многие из отцов Церкви уже энергично обсуждали, и они лишь повторяли стандартную патристическую критику.⁷ Однако этот возобновившийся натиск на греческую и римскую литературу был не просто риторическим выпадом. Цезарий и другие отвергали либеральную позицию таких современных христианских ученых, как Боэций, Кассиодор и Фульгенций, которые стремились к осознанному сосуществованию классической и христианской культуры и без колебаний включали в свои труды классические мотивы и аллюзии. Для Цезария и его сторонников это был компромисс, который мог только повредить целостности христианской науки. Более того, на карту было поставлено не только содержание христианского учения. Как наглядно показал Рише, Цезарий и его товарищи-«ригористы» были равным образом обеспокоены тем, что привязанность к классическим формам и любовь к стилистическим украшениям и литературным аллюзиям сделали современную им христианскую литературу неэффективным средством распространения христианского послания, особенно среди городского населения, чье знание самой классической латыни, вероятно, было rudimentarным.⁸ От ученых и проповедников требовали манеры выражения, которая была бы простой, прямой и как можно меньше обязанной классической традиции.

Таким образом, по ряду причин раздался новый призыв к полному разрыву с античным прошлым, и, хотя нельзя предполагать, что это положило конец изучению древних авторов, есть свидетельства того, что призыв не остался без последствий. На епископов определенно оказывалось давление с целью заставить их соблюдать традиционный запрет на чтение языческих авторов,⁹ и такие влиятельные епископы, как Эннодий Павийский, Сидоний

⁷ Цезарий Арелатский, например, нападает на классическую поэзию и философию как на рассадник безнравственности и ереси (*Sermo XCIV*, в *Sancti Caesarii opera omnia*, под ред. Жермена Морена (Маредсу, 1937–42), I. 589) почти в тех же выражениях, что и Тертуллиан (*De anima* 3. 1).

⁸ Рише, ук. соч., сс. 89–95.

⁹ Мы можем отметить суровую критику св. Григория в адрес епископа Дезидерия Вьеннского за то, что он знакомил своих учеников со светской литературой (*Registrum epistolarum*, под ред. П. Эвальда и М. Хартманна, в *Monumenta Germaniae historica: Epistolae I–II* (Берлин, 1891–9), IX. 34. 303). Рише (ук. соч., с. 97 и прим. 115) обращает внимание на *Statuta ecclesiae antiqua*

Клермонский и Авит Вьеннский, подали пример, отказавшись от своей прежней привязанности к свободным наукам. В более общем плане, опасения, высказанные Цезарием и другими, привели к целенаправленным усилиям в течение VI века по расширению возможностей для начального религиозного образования в монастырях, епископских и приходских школах, а также к признанию необходимости в центрах высшего религиозного образования, о чем свидетельствует, в частности, проект Кассиодора по созданию христианского «университета» в Риме.¹⁰

Наконец, следует отметить, что к концу V века большее обилие христианской литературы уменьшило необходимость обращаться к светским авторам за материалом. Христианские поэты, такие как Пруденций, Сидоний Аполлинарий, Паулин, Седулий и Аратор, освоили классические размеры и предложили замену Вергилию, Овидию и остальным. В области общих знаний труд Марциана Капеллы «О браке Филологии и Меркурия» представлял собой всеобъемлющий обзор семи свободных искусств; а в VI веке к ним добавятся «Установления» Кассиодора и «Этимологии» Исидора Севильского. Таким образом, мирянин был обеспечен справочными работами, обладавшими легитимностью христианского авторства и достаточно энциклопедическими по своему охвату, чтобы сделать ненужным прямое чтение их латинских источников.

Однако, как бы важна ни была эта энергичная популяризация христианских исследований, это не означало конец классического образования. Античные школы продолжали функционировать наряду с их христианскими аналогами, а традиционное светское образование — особенно изучение грамматики, риторики, права и медицины — получило новый импульс после 533 года благодаря усилиям императора Юстиниана по возрождению античной культуры в регионах, отвоеванных у варваров, и его конкретному предложению финансировать преподавание свободных наук в Риме.¹¹ В результате, по крайней мере до конца VI века, латинский язык и античная культура в целом

[Древние уставы церкви], изданные в Провансе во второй половине пятого века, которые содержат (Канон 5) явный запрет на чтение языческих текстов (в Sancti Caesarii opera omnia, II, 91); А. Х. М. Джонс (The Later Roman Empire (Оксфорд, 1973), т. 2, с. 1005) отмечает, что подобные предписания содержатся в Апостольских правилах (Canons of the Apostles), которые пользовались широким авторитетом в восточных церквях; см. особенно 1. 6 (F. X. Funk, Didascalia et constitutiones Apostolorum, Падерборн, 1905).

¹⁰ Ср. Кассиодор, Установления (Institutiones), предисловие.

¹¹ См. конкретное предписание Юстиниана от 554 года о том, чтобы учителям грамматики, риторики, медицины и права в Риме выплачивалось регулярное жалованье для обеспечения постоянного притока студентов, надлежащим образом обученных свободным искусствам (Novella pro petitione vigiliis, Corpus iuris civilis: Novellae, прил. VII (под ред. Шёлля), с. 802).

были далеки от того, чтобы быть подавленными христианским и варварским влиянием. И не только в Италии. Имеются убедительные доказательства того, что в южной части меровингской Галлии, а также в вестготской Испании, римские институты и обычаи сохранялись, а образованные группы и отдельные лица поддерживали живой интерес к латинской литературе.¹²

Начало VII века знаменует собой решающий поворотный момент. Конечно, свободные науки продолжают развиваться в Риме и других итальянских городах, а также в некоторых центрах вестготской Испании, но в целом VII и VIII века стали свидетелями почти полного исчезновения античных школ и практически полного затмения традиционной культуры, которую они помогали поддерживать. Это было завершением процесса, запущенного социально-политическими потрясениями, сопровождавшими войны между франкскими королевствами, и ускоренного хаосом лангобардских вторжений после 568 года. Там, где культура выжила под натиском варварства, она была церковной, а не светской.¹³ Пламя классической учености было почти потушено.

Долгий и медленный процесс разжигания этого пламени начался на окраинах цивилизованной Европы и постепенно продвигался к центру. Ибо именно в Ирландии и Британии латинское (и, в меньшей степени, греческое) наследие поддерживалось в живом состоянии, чтобы затем быть переданным через Ла-Манш в Галлию и Италию. Сменявшие друг друга миссионеры и учителя основывали на континенте те учебные центры, которые они разработали в своих землях для понимания и продвижения христианской веры. По иронии судьбы, латынь, поспособствовавшая распространению христианского учения, теперь сама стала зависимой от Церкви в вопросе собственного выживания. Именно необходимость в владеющем латынью духовенстве побудила ирландских и валлийских монахов в таких монастырях, как Клонард, Келлс, Дарроу, Ллан-Карван и Ллан-Илтид, посвятить свои силы сначала изучению, а затем преподаванию латыни, без которой было невозможно серьезное изучение Библии и Псалтыри. Не стоит полагать, что латынь, которой владели они и их ученики, была чем-то большим, чем рудиментарные и

¹² Ср. Рише, ук. соч., сс. 184–206 и 246–65.

¹³ О производстве рукописей христианских авторов в меровингской Галлии между 500 и 750 гг. см. R. McKitterick, «The scriptoria of Merovingian Gaul: a survey of the evidence», в *Columbanus and Merovingian Monasticism*, под ред. Н. В. Clarke и М. Brennan (British Archeological Reports, International Series 113), (Оксфорд, 1981), сс. 173–207. Мы можем отметить, что из 264 книг, сохранившихся от периода между ок. 550 и ок. 750 гг., перечисленных в *Codici Latini antiquiores* (под ред. Е. А. Lowe, 11 томов и приложение, Оксфорд, 1934–71), только двадцать шесть являются языческими трудами, и только один из них (фрагмент Лукана) носит нетехнический характер. Ср. L. D. Reynolds, *Texts and Transmission* (Оксфорд, 1983), с. xvi.

самые элементарные знания. В конце концов, римская культура едва проникла в эти кельтские аванпосты; латынь была чуждым языком, который изучался не через знакомство с живой речью или самими латинскими авторами, а искусственно, с помощью грамматик и словарей.¹⁴ Тем не менее, если уровень грамматической подготовки в кельтских монастырях был в лучшем случае элементарным, а итоговая латынь была далека от классической, им принадлежит заслуга первых, кто откликнулся на вызов преподавания языка Писания для христианизированных общин, имеющих мало сохранившихся святей с античным прошлым.

К концу VII века тот же вызов приняли англосаксонские кафедральные школы, причем с еще большей настойчивостью. Римская церковь в Британии столкнулась с двойной задачей: продвигать христианские исследования среди недавно обращенных варварских народов и наверстывать упущенное в конкуренции с Кельтской церковью, которая в полной мере использовала латинскую подготовку, предоставляемую ирландскими учителями.¹⁵ Важной датой является 669 год, когда папа Виталиан направил Феодора из Тарса на смену Деусдедиту в качестве архиепископа английской церкви. Что отличало работу Феодора и его соратника Адриана, так это не введение какой-то новой системы организации христианского образования или нового метода преподавания латыни. Важные и успешные инновации в этих областях будут сделаны позже их учениками. Скорее, это была широта знаний, которую Феодор и Адриан предлагали своим студентам. К преподаванию латыни они добавили обучение греческому языку, и это было дополнено чтением избранных священных и светских авторов, а также обучением метрике, астрономии и церковному счислению.¹⁶ Изучение Писания должно было стать лишь частью

¹⁴ Ср. Болгар, ук. соч., сс. 93–4.

¹⁵ Ср. Беда, Церковная история, под ред. Бертрама Колгрейва и Р. А. Б. Майнорса (Оксфорд, 1969), iii. 27:

«В это время [664] в Англии было много людей, как знатных, так и простых, которые во времена епископов Финана и Колмана покинули свою родную страну и удалились в Ирландию либо ради религиозных занятий, либо чтобы вести более аскетическую жизнь. С течением времени некоторые из них преданно посвятили себя монастырской жизни, в то время как другие предпочитали обходить кельи различных учителей и усердно учиться. Ирландцы охотно принимали их всех, давали им ежедневную пищу, а также снабжали их книгами для чтения и наставлениями, не требуя за это никакой платы». (пер. Колгрейва)

¹⁶ Ср. Беда, Церковная история, iv. 2:

«И поскольку оба они были чрезвычайно сведущи в священной и светской литературе, они привлекали толпу учеников, в чьи умы они ежедневно вливали потоки полезного знания. Они давали своим слушателям наставления не только в книгах Священного Писания, но также в искусстве метрики, астрономии и церковном счислении. В доказательство этого [можно привести то, что] некоторые из их учеников выжили и знают латынь и греческий так же хорошо, как свой родной язык». (пер. Колгрейва)

христианского образования. Не менее важным было знакомство с некоторыми основными течениями древней науки.

Феодор и Адриан, хотя и много путешествовали по Британии, организуя национальную английскую церковь и привлекая учеников повсюду, где бы они ни бывали, сосредоточили свои преподавательские усилия в Кентерберии и Восточной Англии, вдохнув новую жизнь в епископские школы, существовавшие там со времен Августина (около 600 года).¹⁷ Однако благодаря ряду своих учеников первого и второго поколений они оказали широкое и долгосрочное влияние, поскольку важные центры обучения и преподавания были созданы в других частях страны. В аббатстве Малмсбери в Уэссексе Альдхельм, самый одаренный ученик Феодора и Адриана, создал множество произведений как в прозе, так и в стихах, которые обнаруживают широкую начитанность как в духовной, так и в светской литературе. В монастыре Уэрмут-Джарроу в Нортумбрии, основанном в 674 году Бенедиктом Бископом (который сопровождал Феодора и Адриана в их путешествии в Британию и снабдил монастырь множеством рукописей), Беда Достопочтенный написал многочисленные экзегетические труды и внес существенный вклад в мартирологию и церковную историю, на каждом шагу демонстрируя тесное знакомство не только с самим Писанием, но и с трудами отцов Церкви, а также с рядом латинских и греческих авторов. В Йорке ученик Беды Эгберт заложил традицию учености, которую продолжили его преемники Этельберт и Алкуин. И к ним мы можем добавить Даниила в Винчестере, Уинфреда в Нурслинге и Татвина в Кентерберии. Именно работа этого поколения ученых сделала Англию признанным центром библейских исследований в VIII веке.¹⁸

Однако, если в английских монастырях и кафедральных школах наука была важным делом, то и преподавание было не менее значимым, и именно в первой половине VIII века была заложена модель христианского

¹⁷ Беда, Церковная история, iii. 18.

¹⁸ В целом см. Wilhelm Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (Оксфорд, 1946), гл. VI, «Learning and scholarship» [Образованность и наука]. М. Л. В. Лайстнер, *Мысль и литература в Западной Европе, 500–900 гг. н. э.*, 2-е испр. изд. (Лондон и Итака, 1957), сс. 136–166; о доступности текстов см. М. Л. В. Лайстнер, «Библиотека Достопочтенного Беды» в книге Беда: его жизнь, времена и сочинения, под ред. А. Гамильтона Томпсона (Оксфорд, 1935; Нью-Йорк, 1966); Дж. Д. А. Огилви, Книги, известные англо-латинским писателям от Альдхельма до Алкуина (*The Mediaeval Academy of America, Studies and Documents*, № 2) (Кембридж, Массачусетс, 1936); Т. Дж. Браун, «Историческое введение в использование классических латинских авторов на Британских островах с пятого по одиннадцатый век», *Settimane* 22 (1) (1975) 237–299; Г. Гнойсс, «Предварительный список рукописей, написанных или находившихся в собственности в Англии до 1100 года», *Anglo-Saxon England* 9 (1981) 1–60, и в *The Survival of Ancient Literature*, под ред. Р. У. Ханта (Каталог выставки, Бодлеанская библиотека) (Оксфорд, 1975), сс. 46–48.

образования в Англии. В своей поэме «О епископах и святых церкви Йорка» Алкуин дает краткое описание своей собственной подготовки под руководством мастера Этельберта, и становится ясно, что курс обучения полностью соответствовал духу Феодора и Адриана. В основе классического образования лежало внимательное изучение Священного Писания, но оно дополнялось обучением тем свободным искусствам, которые могли служить вспомогательными средствами для правильного понимания и толкования, а также руководством в вопросах доктрины и ритуала: грамматике, риторике, праву, поэзии, астрономии, естественной истории, арифметике, геометрии и музыке.¹⁹ Таким образом, поскольку большая часть материала по этим вспомогательным предметам была наиболее доступна в энциклопедических трудах Марциана Капеллы, Кассиодора и Исидора (которые сами в значительной степени зависели от греческих и римских источников), классическая ученость заняла важное место в английском образовании VIII века.

Упомянутые нами англосаксонские учёные являются наиболее выдающимися среди множества личностей, которые вместе завоевали для английской церкви VIII века широкую репутацию центра знаний. Это были одаренные и трудолюбивые люди, которые учились и сами преподавали в учреждениях, высоко ценивших библейские исследования, поощрявших обучение свободным искусствам и, благодаря сбору, копированию и обмену рукописями, обеспечивавших доступ к знаниям прошлого. Однако было бы ошибкой полагать, что такие люди, как Альдхельм, Беда и Алкуин, были типичными представителями общей массы монахов и клириков, или что учреждения, с которыми они были связаны, были обычными. Уже в 734 году в письме к Эгберту Йоркскому Беда выражал обеспокоенность состоянием нортумбрийской церкви, а в других местах жаловался на общий упадок интереса к наукам в монастырях.²⁰ Бонифаций выражал аналогичную обеспокоенность в письме к Кутберту Кентерберийскому.²¹ Наконец, мы имеем подтверждение официальной обеспокоенности по поводу общего упадка моральной и интеллектуальной дисциплины в тридцати канонах Кловешского собора, созванного архиепископом Катбертом в 747 году по настоянию папы Захарии. Картина монашеской и священнической жизни, которую мы получаем, печальна: епископы и священники пренебрегают своими пастырскими обязанностями, особенно

¹⁹ *Sr. Versus de Patribus Regibus et Sanctis Euboricensis Ecclesiae* [Стихи об отцах, королях и святых Йоркской церкви], под ред. Питера Годмана (Оксфорд, 1982), ст. 1426–53.

²⁰ *Epistola Bedae ad Ecgbertum episcopum* [Послание Беды к епископу Эгберту], в *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, под ред. У. А. Хэддона и У. Стаббса [Хэддон — Стаббс], 4 тома (Оксфорд, 1869–78), III. 314–25; *Explanatio Apocalypsis* (Migne, PL, XCII. 134).

²¹ *Monumenta Germaniae historica: Epistolae* (Ганновер и Лейпциг, 1862–), III. 350 и след.

проповедью; священники из-за лени или невежества не справляются с основными обрядами; кандидаты принимаются в священство без экзамена; повсеместное пренебрежение изучением Писания; монастыри превращаются в приют для странствующих поэтов, музыкантов, менестрелей и шутов; чрезмерное чревоугодие и пьянство; всепоглощающая страсть монахов, монахинь и послушниц к изысканной одежде и украшениям; поглощенность светскими делами в ущерб установленным праздникам христианского календаря.²²

Сам созыв собора в Кловешо, конечно, свидетельствует о готовности английской церкви попытаться исправить злоупотребления и стимулировать образование; и дальнейшие резолюции были приняты на соборе в Челси в 787 году.²³ Однако время было не на стороне обновления. С конца VIII века сменявшие друг друга волны викингов захлестнули большую часть Британии. Многие монастыри, в том числе Уирмут-Джарроу и Линдисфарн, были разграблены, их библиотеки и скриптории уничтожены; другие превратились в тень своего прежнего величия. Замечательный период в истории англосаксонской церкви — период, когда слияние кельтской и римской традиций породило три поколения прославленных ученых и учителей — подошел к концу. Наблюдение Альфреда Великого менее чем столетие спустя подводит итог:

«Настолько пало знание теперь у английской расы, что очень мало было по эту сторону Хамбера тех, кто умел бы перевести свою служебную книгу на английский язык или прочесть послание с латыни на английский, и я полагаю, что и по ту сторону Хамбера их было немного».²⁴

Англосаксонская церковь со временем восстановится, и Британия вновь займет место в мире знаний, в немалой степени благодаря усилиям самого Альфреда. Тем временем на континенте латинский язык и вместе с ним основы древних знаний продолжают поддерживаться. К моменту первых набегов викингов около 793 года Алкуин Йоркский уже находился при дворе Карла Великого, помогая в реализации грандиозного образовательного проекта, начатого императором. То, что Карл обратился к англосаксу за помощью, вполне уместно, поскольку именно континентальные миссионерские усилия англосаксонской церкви заложили основу для этого. Со второй половины VII века такие личности, как Вильфрид Йоркский, Виллиброрд, Свитберт, Бонифаций, Альберт Йоркский, Виллихад и Леофвин, поддерживаемые десятками ревностных и энергичных мужчин и женщин из всех уголков королевства,

²² Текст канонів см. Хэддон — Стаббс, III. 360–75.

²³ Хэддон — Стаббс, III. 444–61.

²⁴ Предисловие к «Пастырскому попечению» Григория (пер. Ч. Омана, *England before the Norman Conquest*, 3-е изд., Лондон, 1913, с. 476).

посвящали свои силы христианизации и просвещению Фризии и Центральной Германии, тем самым готовя путь для возрождения знаний, с которым связано имя Карла Великого.²⁵

Однако многое еще предстояло сделать. Миссионерская деятельность англосаксов привела к созданию множества новых монастырей, обновлению старых, созданию многочисленных библиотек и скрипториев. Кроме того, был запущен столь необходимый процесс церковной реформы. Тем не менее, при меровингских правителях культурный упадок во всей Франкской империи был настолько полным, что Карл унаследовал Церковь, чье духовенство было едва подготовлено к правильному совершению основных обрядов, не говоря уже о сколько-нибудь осмысленном изучении священных текстов. Карл объявил о своем намерении исправить эти недостатки в своем Первом Капитулярии 769 года, затем в «Общем наставлении» 789 года и особенно в *Epistola de litteris colendis*, отправленном где-то между 780 и 801 годами аббату Баугульффу из Фульды для распространения среди всех аббатов и епископов.²⁶

Центральное место в замысле Карла занимала Палатинская (Дворцовая) школа, которую Алкуин возглавлял с 782 по 796 год. Под его руководством и по методам, разработанным им за годы преподавания в Йорке, обучение не только латинской грамматике и орфографии, но и основам арифметики, геометрии, стихосложения, риторики и диалектики давалось ученикам всех возрастов, а также тем, кто должен был отвечать за обеспечение Церкви достаточным количеством духовенства, чтецов, певчих, переписчиков и администраторов, и за улучшение общей культуры и образования. Хотя следует признать, что результаты этого предприятия не достигли всеобщего образования, на которое, возможно, надеялся Карл Великий, Школа выпустила десятки успешных учителей и послужила образцом для более скромных монастырских и епископских школ по всей империи. Более того, как и в Палатинской школе, обучение в этих центрах продвинулось за пределы основ латинского языка к более глубокому изучению свободных искусств. Таким образом, образовательная инициатива Карла привела не только к сохранению и

²⁵ См. С. Дж. Кроуфорд, Англосаксонское влияние на западное христианство, 600–800 гг. (Оксфорд, 1933), сс. 32–71; Левисон, ук. соч., сс. 45–93.

²⁶ Текст *Epistola de litteris colendis* [Послание о занятиях науками] см. *Monumenta Germaniae historica: Leges*, под ред. Г. Х. Перца (Ганновер, 1835) I. сс. 52–3; П. Леманн, «*Fuldaer Studien, neue Folge*», в *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, № 2 (Мюнхен, 1927) сс. 4–13.

распространению знания правильной латыни, но и к созданию прочного места для важных элементов классической традиции.²⁷

Не менее важной для сохранения классического наследия была роль двора Карла Великого как «академии» для познания и подражания литературным традициям Греции и Рима. Отчасти, несомненно, для придания блеска своему правлению, но также и из искреннего стремления к знаниям, Карл Великий окружил себя одними из самых талантливых и вдохновляющих людей своего времени со всей Европы. Из Англии, как мы видели, прибыл Алкуин («Флакк»), из Ирландии — Дунгал, из Италии — Петр Пизанский, Паулин Аквилейский («Тимофей») и Павел Диакон, из Испании — гот Теодульф («Пиндар»), будущий епископ Орлеанский, и из самой Франкии — молодой Ангильберт («Гомер»). Это были люди, составлявшие окружение императора, когда он перемещал свой двор между различными королевскими резиденциями до завершения строительства дворца в Ахене в 794 году. Они были занятыми учеными и учителями, некоторые занимались политическими и церковными делами, но на короткие периоды образовывали тесный круг вокруг своего «Давида», демонстрируя свои поэтические таланты посредством полуигривого, полусерьезного соперничества на публике и в частной переписке. К тому времени, когда дворец в Ахене был достроен, некоторые члены круга покинули королевскую свиту, чтобы занять важные должности, но двор продолжал обеспечивать стимулирующую среду для творческого духа, поскольку к кругу присоединились новые поэты, среди которых наиболее известны Модуин из Отёна («Назон») и Эйнхард («Веселеил»).²⁸

Библейские и классические прозвища, которые приняло это первое поколение каролингских поэтов, говорят об их двойном наследии. Все они были преданными служителями Церкви, и вполне естественно, что большая часть их поэзии черпала вдохновение в Библии и литургии, а в качестве образцов они рассматривали раннехристианских латинских поэтов. Седулий, Немезиан, Пруденций, Ювенк, Аратор, Авит, Венанций Фортунат были авторами их

²⁷ Информацию о школьной программе и школьных текстах, использовавшихся в каролингский период, см. D. Illmer, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter* [Формы воспитания и передачи знаний в раннем Средневековье] (Мюнхен, 1971); G. Glauche, *Schullektüre im Mittelalter* [Школьное чтение в Средние века] (Мюнхен, 1970).

²⁸ Стандартными изданиями каролингской латинской поэзии являются *Monumenta Germaniae historica* [MGH]: *Poetae i* (под ред. Э. Дюмлера) (Берлин, 1881); *ii* (под ред. Дюмлера) (Берлин, 1884); *iii* (под ред. Л. Траубе) (Берлин, 1906); *iv. 1* (под ред. П. фон Винтерфельда) (Берлин, 1909); *vi. 1* (под ред. Штрекера) (Берлин, 1953). Полезные обзоры см. Ф. Дж. Э. Рэби, *История светской латинской поэзии в Средние века* (Оксфорд, 1962), том 1, сс. 178–209; М. Л. В. Лайстнер, *Thought and Letters*, сс. 330–61; и особенно Питер Годман, *Поэзия Каролингского возрождения* (Лондон, 1985), Введение, сс. 1–80, и *Поэты и императоры: франкская политика и каролингская поэзия* (Оксфорд, 1987).

круга чтения, и реминисценции из них встречаются в изобилии.²⁹ И все же светская традиция оказывала мощное влияние. Подобно тому как они стремились прославлять своего королевского покровителя как «нового Августа», а Ахен как «второй Рим»,³⁰ они вполне осознанно рассматривали свои собственные поэтические усилия как вклад в возрождение античной учености, которое обещало правление Карла Великого.³¹ Спектр жанров, которые они пробовали, был широк: стихотворное послание, сатира, элегия, лирика, эпос, эпиллий, пастораль, эпиграмма — и, прочитав совсем немного, можно заметить, что по вопросам стиля, лексики и ритма они были в долгу перед Вергилием, Стацием, Луканом, Овидием, Гомером, Кальпурнием и Марциалом. Даже самый щедрый критик вряд ли решится утверждать, что латинская поэзия этих ранних каролингов заслуживает высокой оценки в сравнении с лучшими образцами классического периода. Тем не менее, по сравнению с массой посредственных стихотворцев, которых породила каролингская эпоха, эти поэты демонстрируют во многих своих произведениях легкость слога, свежесть образов и уверенность стиля, что делает их достойными представителями традиции, которую они стремились обновить и увековечить.

Свидетельства Валафрида Страбона и Лупуса де Ферьера, оба писавшие во время правления преемника Карла Великого, Людовика Благочестивого, позволяют предположить, что смерть Карла Великого в 814 году ознаменовала начало резкого упадка образования во всей Франкской империи.³² Действительно, Людовик Благочестивый был больше озабочен монастырской реформой, чем развитием изящных наук. Он нанял нескольких ученых и учителей, среди которых был Валафрид Страбон, служивший наставником молодого Карла Лысого; и нельзя сбрасывать со счетов интеллектуальные интересы

²⁹ Ср. Ф. Дж. Э. Рэби, *История христианской латинской поэзии от истоков до конца Средневековья* (Оксфорд, 1953), сс. 154–77.

³⁰ Ср. Эйнхард (?), *Karolus Magnus et Leo Papa* (MGH: Poetae i. 366 и след.):

Король Карл, глава мира, любовь и краса народа,
досточтимая вершина Европы, лучший отец, герой,
Август, могущественный также и в граде, где второй Рим
в новом цветении, огромный и великий, возвышается к высям
громадой, касаясь звезд куполами и высочайшей стеной. (ст. 92–6).

³¹ Ср. Модуин, *Эклога* (MGH: Poetae i. 385–6):

Взирает мой Палемон с высокой цитадели нового Рима,
как все царства пребывают под его властью в триумфе,
и века вновь обратились к древним нравам.

Золотой Рим, вновь обновленный, возрождается для мира! (ст. 24–7).

³² Валафрид Страбон в предисловии к «Жизни Карла Великого» Эйнхарда; Луп Феррьерский, письма 31, 45 и 120 в изд. Л. Левиллена (L. Levillain), *Loup de Ferrières. Correspondence* (Париж, 1964).

второй жены Людовика, Юдифи.³³ Однако королевский двор при Людовике больше не был тем оживленным центром научной и литературной деятельности, каким он был при Карле Великом. Что касается непосредственных преемников Людовика — Лотаря, Людвига Немецкого и Карла Лысого — только последний предпринял более-менее серьезные усилия по покровительству науке.³⁴ Однако, признавая скромность приверженности императоров этому принципу, она вводит в заблуждение, поскольку то, что мы наблюдаем в IX веке, — это не столько упадок образования, сколько смещение акцента с двора как центра интеллектуальной деятельности в пользу монастырских и соборных центров в разных частях империи. Именно с такими местами, как Райхенау, Феррьер, Фульда, Корби, Льеж, Санкт-Галлен и Осер, связаны имена таких видных фигур, как Валафрид, Готтшалк, Рабан Мавр, Пасхазий Радберт, Седулий Скотт, Серват Луп, Эйрик и Ноткер.

Одним из главных факторов этой трансформации стала энергия, проявленная различными аббатами и магистрами в обеспечении своих библиотек коллекциями книг, достаточными для поддержки научной работы их монастырей, и что касается сохранения классической культуры, это, безусловно, наиболее важный аспект монашеской деятельности IX века. Это не означает, что поиск и воспроизведение классических текстов стояли на первом месте. Наибольший объем скопированных рукописей приходился на патристические произведения, а также библейские и литургические книги. Тем не менее очевидно, что тексты латинских авторов пользовались большим спросом, и поиск их был широкомасштабным и предприимчивым.³⁵ Результаты этих поисков ошеломляют. Переписчики при дворе Карла Великого около 800 года положили важное начало, создав тексты Лукреция, Витрувия, Юстина, Плиния Старшего, Сенеки Старшего, Кальцидия и латинского Эвклида.³⁶ К концу IX века монастырские скриптории — главным образом в Туре, Флёри, Феррьер, Осере, Сен-Амане, Корби, Реймсе, Лорше, Райхенау и Фульде —

³³ Ф. фон Бецольд, «Императрица Юдифь и её поэт Валафрид Страбон», *Historische Zeitschrift* 130 (1924) 375–439.

³⁴ О так называемой «дворцовой школе» Карла Лысого см. Р. Маккиттерик, «Дворцовая школа Карла Лысого» в *Charles the Bald: Court and Kingdom*, под ред. М. Гибсон и Дж. Уилсон, *British Archaeological Reports* 101 (Лондон, 1981), сс. 385–400, и «Карл Лысый и его библиотека: покровительство учености», *English Historical Review* 95 (1980) 28–47. Для более сдержанного взгляда на существование «дворцовой школы» см. Годман, *Поэзия Каролингского возрождения*, сс. 56–8.

³⁵ См. Б. Бишофф, «Бенедиктинское монашество и традиция классической литературы», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 92 (1981) 165–90.

³⁶ О дворцовой библиотеке и скриптории при Карле Великом см. Б. Бишофф, «Придворная библиотека Карла Великого» в *Karl der Grosse, Lebenswerk und Nachleben*, под ред. В. Браунфельса (Дюссельдорф, 1965), том 2, сс. 42–62.

подготовили копии большей части латинской литературы.³⁷ Даже если IX век не может похвастаться ни одной выдающейся фигурой, которая оставила бы свой след в развитии европейской культуры, тем не менее, поддерживая дух каролингского гуманизма и восстанавливая значительную часть древней литературы, он сыграл немалую роль в закладке фундамента для более впечатляющих достижений науки в будущем.

Взятые в целом, X и XI века можно рассматривать как период застоя, унылую паузу между блестящими перспективами Каролингской эпохи и блестящим всплеском интеллектуальной активности, начавшимся в XII веке. Однако кое-где проблески света рассеивают мрак. Разумеется, к середине X века пламя каролингского «возрождения» угасало, пока потомки Карла Великого спорили из-за остатков его империи и пытались найти достаточно сильного лидера, чтобы сдержать язычников. На севере норманны продвигались вверх по мирным рекам, грабя города и монастыри. В Испании и Малой Азии расширялся ислам, а в Восточной Европе мадьяры дошли до Аугсбурга. Именно Оттон I, наследник Саксонии, сохранил территорию, где могла продолжаться торговля и поощрялись искусства. Он остановил мадьяр в битве при Лехе в 955 году и закрепил свои владения коронацией в качестве императора Священной Римской империи в Риме в 962 году.

Династия Оттонов просуществовала до смерти Оттона III в 1002 году, и с самого начала двор Оттонов был космополитичным местом с посольствами из таких далеких стран, как Италия, Испания и Византия. Создав благодаря собственным бракам связи с влиятельными европейскими интересами, Оттон I связал свой трон с Восточной империей, устроив брак своего наследника с Феофано, дочерью бывшего византийского императора Романа II. Такой же космополитический характер придавали образовательной и интеллектуальной деятельности, которую спонсировали Оттоны. Так, например, Оттон I привез ко двору диакона Гунцо и Стефана Новарского. Он привлек к дипломатической работе блестящего ученого и лингвиста Лиутпранда из Павии, которого он назначил епископом Кремоны. Из Лотарингии он привез Ратерия, чьи гуманистические интересы охватывали преподавание многих римских авторов. Феофано пригласила Иоанна Филаггата, греческого ученого из Россано в Калабрии, в качестве наставника для своего сына Оттона III. А в 997 году сам Оттон III пригласил ко двору бывшего учителя своего отца,

³⁷ Список классических латинских текстов, для которых сохранились рукописи девятого века, см. Рейнольдс, ук. соч., с. xxviii. Описание роли отдельных монастырей см. Р. Маккиттерик, Франкские королевства при Каролингах, 751–987 (Лондон и Нью-Йорк, 1983), сс. 200–27.

одаренного и разностороннего Герберта Орильякского, который впоследствии стал папой Сильвестром II.

Однако этот импорт талантов не был направлен прежде всего на то, чтобы сделать двор центром интеллектуальной жизни, каким он был при Карле Великом. Скорее, это следует рассматривать как целенаправленный шаг к укреплению и без того тесного союза между монархией и императорской церковью путем передачи под королевское покровительство образовательной и культурной деятельности главных епископских кафедр. С этой целью Стефан Новарский был назначен епископом Вюрцбурга с прямым указанием развивать там школу, как это сделал Бруно, брат Оттона I, в Кёльне. Аналогичным образом Ратерий и, позднее, Ноткер были назначены в Льеж, а Герберт — в Реймс. Кроме того, кафедральные школы были основаны или возрождены в Магдебурге, Хильдесхайме, Майнце, Вормсе и Падерборне. Поскольку непосредственной целью модернизации кафедральных школ было укрепление Церкви путем обеспечения постоянного притока образованного духовенства и эффективных администраторов, предлагаемое обучение было практическим, а не литературным, но, учитывая интересы тех, кто играл ведущую роль, мы можем предположить, что чтение древних авторов не игнорировалось полностью.³⁸

Однако именно в либеральной атмосфере французских кафедральных школ, особенно школ долины Луары, чтение классических авторов принесло наибольшие плоды. В лице Годфрида Реймского, Адальберона Ланского, Хильдеберта Лаварденского, Марбода Реннского и Бодри из Бургейля мы видим появление группы поэтов, которые были вдохновлены школьным знакомством с Ювеналом, Персием, Марциалом и особенно Овидием, и стремились воссоздать литературную атмосферу раннего Каролингского периода. В живом отклике на модную среду, в которой они жили, эти поэты пытались затронуть новые темы, которые нашли свое полное выражение в лирике XII и XIII веков.³⁹

Обращаясь к монастырям, мы обнаруживаем, что традиция копирования, существовавшая в Каролингский период, сохраняется, в частности, в Райхенау, Эхтернахе, Фрайзинге, Тегернзее, Санкт-Эммераме, Регенсбурге и Санкт-Галлене. В них преобладают литургические книги, но также уделялось пристальное внимание воспроизведению классических текстов, не только в немецких скрипториях, но и во Флери, Жемблу, Лоббе и особенно в

³⁸ О соборных школах см. Й. Флеккенштейн, «Королевский двор и епископская школа при Оттоне Великом», *Archiv für Kulturgeschichte* 38 (1956) 38–62.

³⁹ См. Рэби, *История светской латинской поэзии*, сс. 307–48; Болгар, *ук. соч.*, сс. 185–9.

Монтекассино, который замечательно восстановился после разрушений, постигших аббатство и его владения в результате набегов сарацинов в 883 году.⁴⁰

В то же время следует отметить, что, несмотря на этот сохраняющийся интерес к пополнению собрания классических текстов, всё ещё сохранялась некоторая сдержанность по отношению к светской литературе, которую мы отмечаем в отношении раннехристианского периода и которая в крайних выражениях была высказана в середине IX века Пасхасием и Павлом Альбарусом.⁴¹ В Гандерсгеймском монастыре, основанном прадедом и прабабушкой Оттона I и возглавляемом во второй половине X века учёной племянницей Оттона Гербергой, монахине Хросвите была предоставлена возможность читать пьесы Теренция. Однако её реакция не была безграничным энтузиазмом. Действительно, хотя она подражала Теренцию по форме и стилю в написании своих шести латинских драм, она сочла необходимым в предисловии предостеречь против развращающего влияния его сюжетов.⁴² Отлон, монах Санкт-Эммерама между 1032 и 1070 годами, приписывал своему увлечению Луканом упорную болезнь и ужасающий сон, в котором его одежда и постель сочились кровью.⁴³ Примерно в середине XI века Петр Дамиан обрушил яростную атаку на целый ряд древних авторов — Платона, Аристотеля, Пифагора, Евклида, трагиков и комиков, ораторов, сатириков — изгоняя их всех во тьму и нечистоту их земной мудрости.⁴⁴ Было бы опрометчиво делать выводы на основе одного или двух примеров: протесты Хросвиты могут быть не более чем условностью; Отлон был человеком, одержимым «видениями»; а экстравагантные всплески Петра Дамиани несут на себе отпечаток фанатизма. Тем не менее спиритуализм, подстегивавший реформаторский пыл клюнийского движения, нельзя сбрасывать со счетов как важную черту монашества X и XI

⁴⁰ См. Рейнольдс, *Texts and Transmission*, сс. xxxi–xxxiv; о классических авторах, переписанных в Монтекассино в течение десятого века, см. Э. А. Лой, *The Beneventan Script: a History of the South Italian Minuscule* (Оксфорд, 1914), сс. 8 и след.; о переводах с греческого и арабского медицинских источников, созданных в Монтекассино во второй половине одиннадцатого века Константином Африканским и Альфаном из Салерно, см. Marie-Thérèse d'Alverny, 'Translations and translators', в *Renaissance and Revival in the Twelfth Century*, под ред. R. L. Benson и G. Constable (Cambridge, Mass., 1982), сс. 421–6.

⁴¹ Ср. Laistner, *Thought and Letters*, сс. 210–13.

⁴² *Hrosvithae opera*, под ред. Н. Homeyer (Paderborn, 1979), сс. 233–4; об интересном рассмотрении «христианизации» Хросвитой комедий Теренция и значения ее пьес для развития средневековой драмы см. J. R. Bean, 'Terence chastened: two character types from the plays of Hrosvitha of Gandersheim', *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters*, 16(3) (1984) 383–90.

⁴³ См. G. R. Coffman, 'A new approach to medieval Latin drama', *Modern Philology* 22(3) (1925) 264 и след.

⁴⁴ *Petrus Damianus, Dominus vobiscum* (Migne, PL, CXLV. 231). Ср. Manegold of Lautenbach, *Contra Wolfelmum*, с. 9 (Migne, PL, CLV. 158 B), цитируемый у Bolgar, ук. соч., с. 415.

веков, и приведенные нами примеры вполне могут быть симптомом растущей реакции против светского чтения.

Примерно с начала VII века, когда существовала большая вероятность исчезновения античной культуры, мы наблюдали, как она не только выжила, но и расцвела до такой степени, что к началу XII века она вплелась в самую ткань средневекового общества. Главным фактором стал латинский язык, который пользовался привилегированным статусом, как средство всеобщего общения для всей Европы. Это язык Церкви, светской администрации, дипломатии, права и бизнеса, средство для публичного и частного общения. В этом качестве он занимает ведущее место в школьной программе, а стандартные латинские грамматики «*Institutiones*» Присциана и «*Ars Major*» и «*Ars Minor*» Доната, помимо обучения основам языка, предлагают обширный выбор произведений различных классических латинских авторов. Таким образом, знакомство с античной литературой стало неотъемлемым элементом общего образования, и для тех, чьи интересы выходят за рамки базовых требований к грамотности, доступен широкий круг латинских авторов для чтения или подражания, как в полных текстах, так и в тех или иных флорилегиях (антологии), которые стали характерной чертой эпохи.⁴⁵

Однако факт остается фактом: несмотря на то, что античное прошлое глубоко оставило свой след в средневековом мире, существуют обширные области классической науки, которые в той или иной степени были заброшены или которые стали недоступными из-за отсутствия греческих текстов и общего незнания греческого языка. Начиная с XII века, изменившиеся условия и новые потребности способствуют тому, что некоторые из этих областей оказались в центре внимания, а появление определенных профессиональных классов, наряду с развитием новых интеллектуальных центров, стимулирует более широкое и систематическое использование древних знаний. Это особенно заметно в областях права, медицины, науки и философии. Хранилищем римского права был *Corpus iuris civilis*, составленный в VI веке под эгидой Юстиниана и включавший Кодекс (кодификацию императорского законодательства), Дигесты (сборник трудов выдающихся римских юристов), Институции (учебник для юридического образования) и Новеллы (позднейшее законодательство Юстиниана). Между VII и XI веками *Corpus iuris civilis*, по-

⁴⁵ См. B. L. Ullman, 'Classical authors in medieval florilegia', *Classical Philology* 27 (1932) 1–42; R. H. Rouse, 'Florilegia and Latin classical authors in twelfth- and thirteenth-century France', *Viator* 10 (1979) 131–60; R. J. Burton, *Classical Authors in the Florilegium Gallicum*, диссертация, Торонто, 1981.

видимому, использовался мало, даже в тех областях, где сохранилось римское право. Однако с XII века опора на обычное право и местные обычаи стала недостаточной для удовлетворения потребностей все более сложного общества, и была признана необходимость в юристах, профессионально подготовленных в искусстве юриспруденции. Наиболее оперативный отклик последовал в Северной Италии, где Болонья стала ведущим центром юридических исследований. Сначала при Ирнерии, а затем при его преемниках Булгаре, Мартине, Гуго и Якове («четыре доктора»), Корпус вошел в силу как базовый текст для исследований, преподавания и практического применения. Вскоре профессиональные центры были созданы в других итальянских городах, а также в Испании и Франции, обеспечив тем самым римской правовой теории и практике прочное место в европейской традиции.

Столкнувшись с задачей утверждения юриспруденции как независимой отрасли знаний, ученые XII века смогли воспользоваться простым средством — обращением к легкодоступному корпусу текстов, сохранивших плоды римского опыта как имперской державы и накопленную мудрость ее лучших юридических умов. В случае медицины, науки и философии именно классическое прошлое снова предоставило основы, но путь к источникам не был столь прямым. В каждой из этих областей существенный вклад был сделан греками, а не римлянами. Более того, хотя римляне сильно опирались на греческую ученость и сознательно имитировали греческие модели в формировании собственной литературной традиции, они мало что сделали в плане прямого перевода греческих текстов на латынь. В результате почти полное отсутствие греческих рукописей на латинском Западе в раннем средневековье означало, что единственными доступными хранилищами были труды латинских энциклопедистов: Боэция, Исидора Севильского, Марциана Капеллы, Кассиодора и Беды.⁴⁶ Они, безусловно, были достаточно успешны в удовлетворении ограниченных потребностей и интересов того периода, и мы уже отмечаем роль, которую они играли в свободных науках. Однако как чисто компилятивные труды, в которых почти не проводилось различия между фактическим и вымышленным, значимым и просто любопытным, они не могли служить долговечной заменой богатым залежам оригинального материала, которые обещала греческая ученость, и именно восстановление этого материала началось в XII веке. В результате усилий большого числа переводчиков, работавших по большей части в Италии, Сицилии и Испании, стали доступны латинские версии десятков греческих авторов — некоторые с

⁴⁶ См. William H. Stahl, *Roman Science: Origins, Development and Influence to the Later Middle Ages* (Madison, WI, 1962), сс. 193 и след.

греческих оригиналов, некоторые с промежуточных арабских переводов, а немало и с тех, и с других. Кроме того, были сделаны латинские переводы большого количества важных арабских текстов, а также арабских комментариев к греческим трудам. Более того, темпы переводческой работы были чрезвычайно высоки. Настолько, что к середине XIII века средневековый мир впервые получил доступ к большей части греческой и арабской медицины, математики, астрономии, естественных наук, астрологии, алхимии и литературы, а также к значительным частям греческой философии. Неполный список работ и авторов включает следующее: «Афоризмы», «Прогностика» и «О диете при острых болезнях» Гиппократ; многочисленные труды Галена; «Начала», «Данные», «Оптика» и «Катоптрика» Евклида; «Альмагест», «Четверокнижие» и «Планисфера» Птолемея; «О движении» и «Первоосновы физики» Прокла; «Первая аналитика», «О софистических опровержениях», «Топика», «Вторая аналитика», «Физика», «О душе», «Малые сочинения о природе», «Метеорологика» (I-IV), «Метафизика» (I-IV), «Никомахова этика» (частично) и «О возникновении и уничтожении» Аристотеля; «Менон» и «Федон» Платона; «Пневматика» Герона Александрийского; «Алгебра», тригонометрические и астрономические таблицы ал-Хорезми; «О науках» ал-Фараби; «О душе» и другие работы Авиценны; «О движении и времени» Александра Афродизийского; «Измерение круга» Архимеда.⁴⁷

Ассимиляция новых знаний не была быстрым процессом, и свидетельств немедленного воздействия крайне мало. Энциклопедический *Liber floridus* Ламберта из Сент-Омера, опубликованный около 1120 года, представляет собой очередной сборник традиционных латинских источников, а широко популярный труд Бартоломея Английского «О свойствах вещей», написанный примерно столетие спустя, выдержан в том же духе. Тем не менее всё большее количество ссылок на новые работы свидетельствует о постепенном распространении новых переводов по всей Европе.⁴⁸ Несомненно, ученые в таких крупных интеллектуальных центрах, как Салерно, Болонья, Тулуза, Монпелье, Шартр и Париж, становились всё более осведомленными о

⁴⁷ Следующие работы представляют собой полезную отправную точку для изучения средневековых латинских переводов, комментариев и изданий греческих и арабских текстов: *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Translations and Commentaries* (Washington, DC, 1960–), т. 1, под ред. Paul O. Kristeller (1960); т. 2, под ред. Paul O. Kristeller и F. Edward Cranz (1971); тома 3 и 4, под ред. F. Edward Cranz и Paul O. Kristeller (1976, 1980); C. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, Mass., 1924; 2-е испр. изд., 1927; репр. 1960), и *The Renaissance of the Twelfth Century* (New York, 1927), гл. IX–X; J. T. Muckle, 'Greek works translated directly into Latin before 1350', *Mediaeval Studies* 4 (1942) 33–42; 5 (1943) 102–14; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, (Baltimore, 1927–48), т. 2, части 1–2; Marie-Thérèse d'Alverny, ук. соч., сс. 421–62.

⁴⁸ См. Marie-Thérèse Alverny, ук. соч., сс. 457 и след.

греческой и арабской учености, и в течение XIII века все большее влияние на университетские учебные программы оказывали новая логика и наука, особенно труды Аристотеля и его комментаторов.

Задача размещения столь огромного количества новой информации, однако, не обошлась без сложностей. Действительно, она потребовала от последующих поколений ученых больших усилий, и особенно в одном аспекте. Это касалось потенциальной возможности, которую представляла собой большая часть этого материала для нарушения ортодоксального христианского учения. Наиболее острая опасность наблюдалась в области натурфилософии, и именно неоплатонические и аристотелевские мировоззрения представляли собой наиболее серьезную проблему. Со времен Августина некоторые платоновские и неоплатонические элементы нашли свое место в христианской системе взглядов, и в течение XII века Бернар и Тьерри Шартрские, Вильгельм Коншский, Бернард Сильвестр и другие в значительной степени опирались на неоплатоническую традицию в своих попытках примирить языческие и христианские космологические концепции. В XII веке попытка завершить этот грандиозный синтез легла на плечи францисканцев Александра Гальского и Бонавентуры, хотя осуждение ученика Бонавентуры Петра Оливи подчеркивает серьезные трудности, связанные с присущим неоплатонической мысли мистицизмом.

В случае с аристотелевской философией путь к согласованию был в некоторой степени уже подготовлен, и недавний рост аристотелевской науки, казалось бы, имел все шансы на быстрое принятие. Сам Аристотель пользовался непревзойденной репутацией бесспорного авторитета во многих областях знаний, и такие христианские ученые, как Ансельм и Петр Ломбардский, продемонстрировали, что аристотелевская логика, если ее разумно использовать, может иметь огромную ценность в качестве критического инструмента в богословской экзегезе и дебатах. Однако в области натурфилософии ситуация осложнялась тем фактом, что большая часть «нового» Аристотеля прибыла не одна, а в сопровождении массы арабских комментариев, ортодоксальность которых вызывала большие сомнения. Официальная обеспокоенность проявилась еще в начале XIII века. В 1210 году провинциальный собор в Париже запретил как публичное, так и частное чтение книг Аристотеля по натурфилософии вместе с комментариями к ним.⁴⁹ В 1215 году запрет был

⁴⁹ «пусть ни книги Аристотеля по естественной философии, ни комментарии [к ним] не читаются в Париже публично или тайно» (H. Denifle, *Chartularium Universitatis Paris* (Paris, 1889), т. 1, с. 70).

повторен, и «Метафизика» была выделена особо.⁵⁰ В 1231 году папа Григорий IX ограничил запрет только теми книгами, которые не были признаны свободными от ошибок, и учредил комиссию для контроля за этим процессом. Какова бы ни была тщательность работы комиссии, в 1255 году весь «новый» Аристотель был включен в программу получения степени магистра искусств в Парижском университете.

Однако это очищение отдельных аристотелевских текстов как условие их использования было не более чем бритьём головы и обрезанием ногтей, которые святой Иероним предписывал в отношении всех языческих писаний.⁵¹ Более сложная задача заключалась в примирении основных положений аристотелевской метафизики с христианской теологией для достижения прочного и приемлемого синтеза, и ответ на этот вызов со стороны различных учёных XIII и XIV веков, прежде всего святого Фомы Аквинского, представляет собой существенную характеристику всего схоластического движения. Детали различных вкладов не должны нас задерживать. Для наших целей важно лишь подчеркнуть озабоченность позднесредневековых мыслителей трудами Аристотеля и его комментаторов, и не только в области теологии. В области науки Роберт Гроссетест, Альберт Великий и другие были заняты анализом и интерпретацией большого объема новых технических знаний, которые стали доступны благодаря работе переводчиков. Подобно этому, в более широкой области общих знаний такие люди, как Винсент из Бове, чье сочинение *Speculum Maius* («Великое зеркало»), написанное примерно в середине XIII века, является высшим примером схоластического порыва, продолжали энциклопедическую традицию (представленную в IX веке Рабаном Мавром, а в XII — Тьерри Шартрским и Гуго Сен-Викторским) в попытке представить огромный объем новой информации в понятной и доступной форме.⁵²

Это вовсе не означает, что весь вклад позднего средневековья заключался в переосмыслении античного знания. В конце концов, это была эпоха Чосера, «Петра Пахаря», моралите, вагантов, *Carmina Burana*, «Сэра Гавейна и Зеленого рыцаря», Томаса Лермонта, «Парцифаля», «Романа о Розе», Данте, Петрарки, Боккаччо, Солсберийского собора, Палаццо Веккьо, Джотто, «Маэсты» Дуччо и *ars nova*. Тем не менее, справедливо будет сказать, что в строго научной сфере XIII-XIV вв. представляют собой период консолидации, когда сохранение христианского порядка через адаптацию унаследованных знаний

⁵⁰ «пусть не читаются книги Аристотеля по метафизике и естественной философии, ни суммы по ним же» (Denifle, ук. соч., т. 1, сс. 78–9).

⁵¹ См. Второзаконие 21: 11–13.

⁵² Для более полного рассмотрения того, что было намечено в этом и предшествующих параграфах, см. Volgar, ук. соч., гл. V.

было делом более неотложным, чем приобретение новых знаний или погоня за оригинальными и независимыми исследованиями. Данте задает уместный вопрос: «Кто станет вновь истолковывать блаженство, которое уже истолковал Аристотель, или кто возьмется снова за оправдание старости, которое уже совершил Цицерон?». ⁵³ Более того, именно такой образ мышления повлиял на отношение к классическому образованию, в такой степени, что, хотя значительные усилия были направлены на сбор того, что уже было получено из древних источников, мало кто стремился расширить границы, исследуя неизведанные пути. ⁵⁴ Возрождение этого импульса ожидало притока новой энергии и условий иного порядка.

Мы начали с предположения, что в течение десяти веков или около того, между крахом Римской империи на западе и концом Средневековья, судьбы эпикурейской философии связаны с судьбами самой классической культуры. Теперь становится очевидным, что эта корреляция носит негативный характер. Средневековый ответ на культуру и ученость древнего прошлого следует четкой схеме, линии которой были намечены святым Августином: «египетские трофеи» были должным образом собраны. ⁵⁵ Латинский язык был сохранен как необходимое условие для христианского обучения и науки и как наиболее эффективное средство для церковного и светского управления. Древние авторы выборочно культивировались как практические образцы стиля и выражения, а также как эталоны литературного вкуса. Древние источники использовались для расширения запаса технических и общих знаний. Греция, Рим и арабский мир предоставили основные тексты для профессий медика и юриста. Логика Аристотеля послужила важнейшей основой для богословских дебатов, а его натурфилософия была адаптирована для закрепления метафизических основ христианского мировоззрения.

Первая половина этой главы представляла собой попытку наметить основные направления этого развития по мере его разворачивания, и мы затронули широкий круг классических авторов и текстов. Имя Эпикура при этом заметно отсутствовало. И дело вовсе не в том, что мы держали Эпикура за кулисами только для того, чтобы в конце с драматическим эффектом вывести его на сцену в один ряд с главными героями. Просто факт в том, что Эпикур

⁵³ De monarchia, i, i, 4, цитируется по R. W. Southern, *Mediaeval Humanism* (Oxford, 1970), с. 45.

⁵⁴ Рейнольдс (*Texts and Transmission*, с. xxxvii) отмечает, что, кроме латинских переводов с греческого или арабского, единственным латинским текстом, впервые появившимся в тринадцатом веке, был *Gynaecia* Целия Аврелиана.

⁵⁵ Ср. св. Августин, *О христианской науке* (*De doctrina Christiana*) II. 40.

занимает место лишь среди второстепенных персонажей, и это по причинам, которые легко объяснить. В процессе отбора древних трофеев полезность была лишь одним из критериев, используемых для различения серебра от шлака. Другим критерием была приемлемость. В случае большинства древних авторов требовалась лишь та или иная степень корректировки, чтобы привести их труды в соответствие с ортодоксальным христианским учением. С Эпикуром всё обстояло иначе. Основные догматы его философии настолько расходились с фундаментальными принципами христианской веры, что существовала пропасть, которую не могла преодолеть никакая изобретательность. Более того, по мере того как продолжалось распределение добычи, чем больше накапливалось серебра, тем легче было отбрасывать примеси. Таким образом, Эпикур пал жертвой не только своей крайней неортодоксальности, но и изобилия богатств, которые приносила остальная часть классической традиции. Тем не менее мы должны вывести Эпикура на сцену, так как он не отсутствует на ней полностью. Действительно, если его роль существенно меньше, чем у некоторых его классических соперников, то она, по крайней мере, отличается тем, что является двойной. Ибо, как мы увидим, в Средние века был не один, а два Эпикура.

Трудно оценить, в какой степени средневековые читатели могли ознакомиться с эпикурейским учением благодаря прямому доступу к эпикурейским текстам. Два основных эпикурейских источника, Диоген Лаэртский и Лукреций, безусловно, были известны. На греческом Востоке труд Диогена «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» был известен Стефану Византийскому и Исихию Милетскому в VI веке, Фотию в IX веке, составителю «Суды» в X веке, а также Цетцесу и Евстафию в XII веке, и копии этого труда попали на латинский Запад. Две основные дошедшие до нас рукописи (codex Borbonicus Neapolitanus Gr. iii, B. 29 и codex Parisinus Gr. 1759) свидетельствуют об интересе к этой работе в XII и XIII веках. Этот интерес подтверждается тем фактом, что около середины XII века адмирал Майо и архиепископ Палермский запросили перевод у Генриха Аристиппа, архидиакона Катании и первого латинского переводчика платоновских «Менона» и «Федона».⁵⁶ Около 1335 года англичанин Уолтер Берли, откликаясь на возросший интерес к древней философской традиции, широко использовал Диогена для своего труда

⁵⁶ См. предисловие к переводу «Менона», выполненному Аристиппом, под ред. Виктора Кордентера и Карлотты Лабовски, *Plato latinus I* (Лондон, 1940), с. 6. Не существует сохранившейся копии перевода Диогена, и мы не можем быть уверены, что Аристипп начал или завершил эту задачу.

De vitis et moribus philosophorum, а в 1431 году Диоген получил свой первый латинский перевод из рук Амвросия Траверсари Камальдульского.

В случае с поэмой Лукреция «О природе вещей» период наиболее активной работы, по-видимому, приходится на IX век, когда были написаны две старейшие из сохранившихся рукописей, O и Q.⁵⁷ Рукопись O (Leiden: Voss. Lat. F 30) была написана вскоре после 800 года в Дворцовой школе Карла Великого в Ахене с исправлениями, внесенными жившим там ирландским ученым Дунгалом.⁵⁸ Ее последующее местонахождение неясно, но к концу XV века она оказалась в соборе святого Мартина в Майнце. Рукопись Q (Leiden: Voss. Lat. Q 94) была написана позже в IX веке на северо-востоке Франции и, возможно, хранилась в аббатстве Сен-Бертен.⁵⁹ Отрывки из двух флорилегий IX века из Райхенау и Санкт-Галлена указывают на то, что «О природе вещей» распространялась в районе Боденского озера, а письмо, написанное из Санкт-Галлена Эрменрихом Эльвангенским около 850 года, содержит цитату из этой поэмы. Французские аббатства Лобб и Корби приобрели копии к XII веку,⁶⁰ а Боббио владел копией уже в IX веке.⁶¹

Наконец, к Диогену Лаэртскому и Лукрецию мы должны добавить Цицерона, даже если (или, возможно, именно потому что) его изложение эпикуреизма местами намеренно нелестно. Трактаты, содержащие наиболее обширное рассмотрение эпикурейского учения, — это «О природе богов» и «О пределах добра и зла». Из них первый имел хождение во Франции с начала IX века и в Италии со второй половины XI века, в то время как второй был известен в Германии в XI веке и во Франции с XII века.⁶²

История передачи эпикурейских источников продвигает нас лишь до определенного предела. Конечно, тексты не копировались без причины. Поддержание активного скриптория требовало определенных затрат времени, материалов и опыта, и можно предположить, что копируемые тексты также изучались. Однако мы не можем быть уверены в том, что копирование данной рукописи действительно означало серьезный интерес к ее содержанию. Мы должны признать, что процесс копирования мог приобрести собственную

⁵⁷ Нижеследующее основано на изложении и ссылках в книге Рейнольдса, *Texts and Transmission*, сс. 218 и след.

⁵⁸ См. Б. Бишофф, в *Karl der Grosse, Werk und Wirkung* (Ахен, 1965), сс. 202–3.

⁵⁹ См. Р. У. Хант, в *Classical Influences on European Culture AD 500–1550*, под ред. Р. Р. Болгара (Кембридж, 1971), с. 51.

⁶⁰ См. F. Dolbeau, «Un nouveau catalogue des manuscrits de Lobbes au XIe et XIIe siècles», *Recherches Augustiniennes* 13 (1978) 3–36; 14 (1979) 191–248; и G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui* (Бонн, 1885), 79. 289.

⁶¹ Беккер, ук. соч., 32. 375.

⁶² См. Рейнольдс, *Texts and Transmission*, сс. 112–15 и 124–8.

инерцию, в результате чего рукопись могла быть скопирована просто потому, что она оказалась под рукой. Более того, достаточно известно о перемещениях ученых и учителей между различными аббатствами, монастырями и школами, чтобы позволить нам предположить, что некоторые рукописи копировались только для создания запаса для целей заимствования, обмена и дарения. Кроме того, в случае с упомянутыми нами эпикурейскими источниками есть особые соображения. Только десятая книга «Жизнеописаний» Диогена посвящена Эпикуру, поэтому интерес к этому произведению не обязательно следует приравнивать к интересу к эпикурейскому учению. Интерес к «О природе вещей» может отражать привлекательность как поэта Лукреция, так и эпикурейского деятеля. Наконец, репутация, которой пользовался Цицерон в средневековый период, сама по себе достаточна для объяснения копирования любых его произведений, которые стали доступны. Короче говоря, распространенность эпикурейских источников не может рассматриваться как неопровержимое доказательство серьезного и устойчивого интереса к эпикурейскому учению.

Более того, характер разрозненных упоминаний об эпикурейской доктрине у средневековых авторов не дает оснований полагать, что они происходят из критического изучения обширных эпикурейских текстов. По-видимому, дело обстояло скорее так, что эпикурейские идеи получали распространение главным образом через цитаты из Лукреция в грамматических и лексикографических трудах Валерия Проба, Нония Марцелла и Присциана, чьи работы занимали стандартное место в средневековой учебной программе, а также через упоминания в трудах отцов Церкви. Короче говоря, мы наблюдаем процесс дистилляции, в ходе которого эпикурейские концепции фильтруются через источники в достаточном количестве, чтобы дать средневековым ученым хотя бы некоторое представление об эпикурейской доктрине вместе с подтверждающим текстом для нескольких ключевых эпикурейских позиций. Таким образом, в своих «Этимологиях», написанных примерно в начале VII века как попытка свести накопленные знания прошлого к приемлемому объему, а также в своем труде «О природе вещей» Исидор Севильский имеет возможность извлечь из своего богатого запаса вторичных источников эпикурейский материал, относящийся к ряду вопросов о природных явлениях. В некоторых случаях то, что он предлагает, является не более чем кратким изложением эпикурейского взгляда, занесенным в каталог наряду со взглядами других греческих школ. В других случаях он способен предложить перефразирование материала Лукреция, дополненное иногда

краткой цитатой.⁶³ Чего мы не находим у Исидора, так это какого-либо критического анализа эпикурейских взглядов или попытки дать скоординированное и всеобъемлющее изложение учения Эпикура. Исидор — компилятор, и Эпикур для него лишь один из ряда древних мыслителей, чье мнение по различным темам должно быть зафиксировано, чтобы сделать отчет как можно более полным.

Трактовка Эпикура у Исидора важна тем, что она задала образец для последующих энциклопедистов. В своем труде «О природе вещей», написанном через столетие после Исидора, Беда аналогичным образом использует отрывки из Лукреция, а в IX веке в «О вселенной» Рабана Мавра воспроизводится большая часть лукрецианского материала Исидора. Что касается судьбы эпикуреизма в целом, то эти энциклопедические работы оказали как положительное, так и отрицательное влияние. С одной стороны, их популярность в качестве базовых справочников гарантировала знакомство, пусть и поверхностное, с некоторыми элементами эпикурейской науки. Более того, тот факт, что их авторы были христианскими учеными и придали своим ссылкам на Лукреция видимость соответствия христианскому учению, наделил Эпикура-ученого определенной степенью легитимности. С другой стороны, тот факт, что эти работы были специально предназначены для того, чтобы служить заменой текстам, из которых они были составлены, препятствовал независимому чтению эпикурейских источников. Действительно, это доверие к компендиумам было в более широком смысле симптомом общей тенденции рассматривать границы знаний как фиксированные. Это была установка, которая служила тормозом для интеллектуальных исследований и сохранялась в области науки до открытия свежих пластов древней учености в XI и XII веках. Как мы видели, однако, наука, которую принесли эти открытия, была в наибольшей степени наукой Аристотеля. Эпикуру-философу пришлось ждать за кулисами. Центральная сцена занята.

Тем временем другой Эпикур прокладывает себе путь через средневековую Европу. Он не сторонник механистической вселенной и не защитник корпускулярной теории материи, а поборник чувственности, хозяин кухни, таверны и борделя. Достаточно знакомый по классическим и

⁶³ Список фрагментов из Лукреция, цитируемых Исидором, см. в *Isidori Hispalensis Episcopi etymologiarum sive originum: Libri XX*, под ред. У. М. Линдси (Оксфорд, 1911) в разделе «loci citati», и Указатель в *Isidorus: De Natura Rerum*, под ред. Г. Беккера (Берлин, 1859; репр. Амстердам, 1967). См. также полезное исследование И. Филиппа в *Revue de l'histoire des Religions* 33 (1896) 27–34. Об Исидоре в целом см. Jacques Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne visigothique* (Париж, 1959), а об «Этимологиях» см. Ernest Brehaut, *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville* (Нью-Йорк, 1912, репр. 1967).

раннехристианским образам, он дебютирует в средневековье в костюме в книге Марциана Капеллы «Брак Меркурия и Филологии», неся с собой шлейф ароматов роз, фиалок и всех приманок удовольствия.⁶⁴ Это тот самый Эпикур, которого столетие спустя обличает Боэций.⁶⁵ Это тот Эпикур, который побудил Джованни Виллани объяснить флорентийские пожары 1115 и 1117 годов как гнев Божий против «роскошной и прожорливой секты эпикурейцев».⁶⁶ И это Эпикур, сопровождавший вагантов в их веселых странствиях по Европе:

Громко взывает Эпикур:
Сытое чрево не знает забот;
Чрево богом моим будет,
Такого бога ищет глотка,
Чей храм — кухня,
В которой благоухает божественное.⁶⁷

Он — чосеровский Франклин на дороге в Кентербери:

Был Франклин с ним, любитель благ земных,
С лицом румяным, в кудрях седых,
Сангвиник по натуре, с детских дней
Вино любил он, да чтоб похмельней.
В довольстве жить — в том видел он закон,
Эпикуров истинный был сын,
Твердя, что в удовольствиях одних
И в радости — верховный смысл живых.⁶⁸

Он — слуга «глупого наслаждения» в «*Mirour de l'omme*» Джона Гоуэра:

Жил в старину философ один,
В глупых восторгах он был исполин,

⁶⁴ О бракосочетании Филологии и Меркурия и о семи свободных искусствах, под ред. Г. Уиллиса (Лейпциг, 1983), II. 213: «Эпикур же приносил розы, смешанные с фиалками, и всяческие приманки наслаждений».

⁶⁵ «Итак, у тебя перед глазами представлена почти вся форма человеческого счастья: богатство, почести, власть, слава, наслаждение. И действительно, Эпикур, рассматривая их одни, последовательно установил для себя, что высшим благом является наслаждение; потому что всё прочее, по-видимому, приносит душе приятность». Об утешении философией, III. Проза 2, под ред. А. Фортескью (Лондон, 1925), с. 63.

⁶⁶ Якоб Буркхардт, Культура Возрождения в Италии, пер. С. Дж. Миддлмора (Нью-Йорк, 1954), с. 374.

⁶⁷ M. Manitius и R. Ulich (ред.), *Vagantenlieder* (Йена, 1927), с. 98. См. также *Carmina Burana*, № 92 и № 8 (Вальтер Шатильонский), в Edwin H. Zeydel, *Vagabond Verse* (Детройт, 1906), сс. 186–8 и 270. Для дальнейших ссылок на Эпикура см. *Carmina medii aevi posterioris Latina* 11/6, под ред. Ганса Вальтера (Гёттинген, 1969) — Указатель имен, с. 63.

⁶⁸ Кентерберийские рассказы, Пролог, 331–8.

Эпикуром его звали,
Ибо, по его мнению,
Плотское наслаждение
Было суверенным благом.
И ради него он оставил
Все блага души и отдался
Своей туше;
И с тех пор его школа
Множество видит учеников,
Кои прямо следуют его пути.⁶⁹

Он — тот Эпикур, который изображается в книжных миниатюрах в компании Нерона, Олоферна, Сарданапала, Ирода, Иуды и Ария, попираемых ногами семи главных добродетелей.⁷⁰

Нам нет нужды проследивать путь этого второго Эпикура дальше. Он оставляет четкий след. Отметим, однако, очевидный факт: в народном словоупотреблении термин «эпикурец» имеет мало общего с какой-либо серьезной философской приверженностью эпикурейским доктринам. Это не более чем ярлык, приклеиваемый к любому, чья главная забота — мирские удовольствия. Иоанн Солсберийский высказывается недвусмысленно, когда заявляет, что «мир полон эпикурейцев по той причине, что в его огромном множестве людей мало тех, кто не является рабом похоти».⁷¹ Однако это популярное отождествление эпикуреизма с чувственной жизнью лишь отражает то, насколько даже среди серьезных исследователей античной науки теория удовольствия Эпикура затмила все другие аспекты его учения. Мы можем снова обратиться к Иоанну Солсберийскому, человеку, который в XII веке был наиболее сведущ в философской традиции. В нескольких местах своего «Поликратика» он упоминает и другие черты эпикурейской доктрины, а в вопросах личной морали он достаточно проникателен и великодушен, чтобы

⁶⁹ Полное собрание сочинений Джона Гоуэра, под ред. Г. К. Маколя (Оксфорд, 1901), I. III (ст. 9529–40).

⁷⁰ Фронтиспис к *De vita et honestate civili* в *Novella in libros Decretalium* Джованни Андреа, иллюминированный Николо да Болонья в 1353 году (Амброзианская библиотека, Милан, В 42 inf.), и *Santica* (1355) Бартоломео ди Бартоли (Шантйи, музей Конде, ms. lat. et ital. 1426, л. 6). См. Филипп Вердье, «L'Iconographie des arts libéraux» в *Arts libéraux et philosophie au moyen âge* (Actes du quatrième Congrès international de philosophie, Монреаль, 1967) (Монреаль и Париж, 1969), с. 312 и прим. 22. Вердье также отмечает (с. 330, прим. 65 bis), что та же сцена была изображена на фреске, написанной в 1367 году Джусто де Менабуои в капелле Кортельери в Падуе.

⁷¹ *Policraticus VIII*, xxiv, пер. Джозефа Б. Пайка, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers* (Миннеаполис, 1938), сс. 399–400.

отличить самого Эпикура от его более поздних последователей. Тем не менее то, что занимает его почти исключительное внимание, — это приверженность эпикурейцев удовольствию, узко понимаемому как удовлетворение желаний, и его описание эпикурейского рая может быть принято за типичное для средневекового взгляда:

Источником сада эпикурейцев является похоть, которая также порождает реки, орошающие всю эту долину слез... Один поток — это, так сказать, любовь к обладанию, через которую ищется богатство для самодостаточности, и в которой алчность стремится обладать или знать больше, чем дозволено; второй распространяет соблазны самоугождения и стекает вниз, в различные наслаждения, стремясь достичь радостей спокойствия и удовольствия; третий собирает силу, с помощью которой защищает естественную свободу и отражает вред от любого дискомфорта, и после того как он приобрел достаточную мощь, он прорывается наружу в отвратительный поток тирании; четвертый, в результате своего стремления к славе и уважению, в борьбе за превосходство разбухает от коварства. Это четыре реки, которые изливаются на весь мир и окружают его, и бьют ключом из источника недоброжелательства, берущего начало в тине тщеславия.⁷²

⁷² Polieraticus VIII, xvi (Пайк, ук. соч., сс. 346–7).

ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ

Последнее появление Эпикура в средневековье происходит не в роли *patronus voluptatis* (защитника наслаждения), а в роли, с которой он был знаком не меньше — в роли великого еретика. На ужасающем фоне дантовского «Ада» мы видим его заточенным в шестом кругу в компании Фаринаты, Фридриха II и других неверующих, ожидающих, когда крышка гроба будет запечатана на веки вечные.

*Suo cimitero da questa parte hanno
Con Epicuro tutti i suoi seguaci,
Che l'anima col corpo morte fanno.*

(Здесь кладбище свое нашли / С Эпикуром все его последователи, / Которые душу вместе с телом мертвой признают).¹

Однако заточение Эпикура оказалось гораздо менее продолжительным, чем предполагал Данте. Ибо в течение ста лет он пережил символическое воскрешение с повторным открытием поэмы Лукреция «О природе вещей» и её миграцией на юг через Альпы к более солнечному климату родной Италии. Здесь посредником стал неутомимый коллекционер греческих и латинских рукописей Поджо Браччолини, который воспользовался своим присутствием в качестве папского секретаря на Констанцском соборе, чтобы прочесать близлежащие библиотеки в поисках классических авторов.² Где именно он

¹ «Божественная комедия», «Ад», Песнь X, 13–15.

² Для понимания огромного воодушевления, которое эти поездки вызвали у Поджо и его друзей, и описания прискорбного пренебрежения [состоянием] рукописей в таких монастырях, как Санкт-Галлен, см. письмо Поджо 1416 года Гуарино Веронезе (Филлис У. Г. Гордон, «Два охотника за книгами эпохи Возрождения: Письма Поджо Браччолини Никколо Никколи» [П. У. Г. Гордон] (Нью-Йорк и Лондон, 1974), Приложение, Письмо III, с. 193–6), а также письмо

наткнулся на рукопись «De rerum natura» весной 1417 года, он нам не сообщает. Единственная подсказка — «Locus satis longinquus» (место достаточно отдаленное).³ Сделанную им копию он отправил на переписывание своему флорентийскому другу и соратнику по «охоте за книгами» Никколо Никколи, хотя судьба этой копии неизвестна. В течение следующих двенадцати лет Поджо неоднократно просил вернуть рукопись, снова и снова подчеркивая, как сильно он желает закончить чтение поэмы Лукреция.⁴ Он был настолько обеспокоен, что даже заставил своего спутника Бартоломео да Монтепульчано искать другую версию рукописи.⁵ Тем временем Никколи сделал копию, которая ныне хранится в Лаврентийской библиотеке (Codex Laurentianus 35,30) и стала прародителем многих последующих копий поэмы, сделанных в XV веке.⁶

Открытие Поджо трактата «О природе вещей», безусловно, знаменует важный момент в истории эпикурейской традиции. В то время, когда ранние итальянские гуманисты страстно стремились расширить свои знания о классических авторах и обогатить свои дискуссии как можно более широким набором античных мнений, это открытие сделало доступным основное латинское изложение эпикурейского учения. Однако было бы ошибкой заключить, что само открытие Поджо стало причиной внезапного пробуждения интереса к эпикурейской мысли. Скорее, явное волнение Поджо при открытии Лукреция отражает уже существовавший интерес. Запрашивая у Никколи возвращение своей копии, Поджо прямо заявляет, что, помимо него самого, есть еще много тех, кто будет благодарен за возможность прочесть её.⁷ Более того, у нас есть свидетельство одного из ближайших друзей Поджо, Бартоломео да Монтепульчано, который в 1418 году писал Амброджо Траверсари, что знаком — лично или по переписке — с большим числом людей, посвятивших себя эпикурейскому делу.⁸

одного из спутников Поджо, Ченчо да Рустичи, его учителю Франческо да Фиано (П. У. Г. Гордон, Приложение, Письмо I, с. 186–90).

³ См. письмо Поджо Франческо Барбаро (П. У. Г. Гордон, Приложение, Письмо VIII, с. 213. Ср. А. К. Кларк, «Литературные открытия Поджо», *Classical Review* 13 (1899) 119–30; Ремиджо Саббадини («Открытие латинских и греческих кодексов в XIV и XV веках», Флоренция, 1905 и 1914; переизд. 1967), том 1, с. 192) утверждает, что Фульда является наиболее вероятным местом.

⁴ См. следующие письма в [книге] П. У. Г. Гордон: XXXI (с. 89), XXXIV (с. 92), XLVII (с. 110), LXXIX (с. 154), LXXXII (с. 160).

⁵ См. П. У. Г. Гордон, Письмо XLIX (с. 114).

⁶ Для обзора итальянских рукописей *De rerum natura* («О природе вещей»), см. М. Д. Рив, «Итальянская традиция Лукреция», *Italia Mediaevalis e Umanistica* 23 (1980) 27–48.

⁷ П. У. Г. Гордон, Письмо XXXV (с. 92).

⁸ П. У. Г. Гордон, Приложение, Письмо VII (с. 207–8).

Кроме того, Эпикур уже фигурировал в гуманистических трудах. В 1390-х годах Колуччо Салютати опубликовал пересмотренное и дополненное издание своего труда «*De laboribus Herculis*» («О подвигах Геркулеса»), аллегорического повествования о карьере и качествах мифического героя, написанного в средневековом стиле.⁹ В первой части четвертой книги Салютати подготавливает почву для интерпретации сошествия Геркулеса в подземный мир, предлагая общий экскурс на тему *катабасиса* (сошествия), иллюстрируемый изучением сошествий Орфея, Тесея и Амфиарая. Именно в представлении истории Орфея Эпикур и появляется — в роли самого Орфея. Согласно замысловатой интерпретации Салютати, сошествие в подземный мир представляет собой «эпикурейское» самоунижение человека до недочеловеческого уровня в погоне за мирскими наслаждениями (*delectabilia*).¹⁰ Изложив общий тезис, Салютати продолжает отождествлять Орфея с эпикурейцами, прибегая к помощи сложной серии ассоциаций и фантастических этимологий: связь Орфея с музыкой тесно связывает его с эпикурейцами, которые относят звуки музыки к числу самых приятных наслаждений.¹¹ Имя Эвридики, переложенное на латынь, передает идею выбора среди мимолетных удовольствий (*bonorum fluentium iudicium*), — искусство, которым владеют эпикурейцы.¹² Изображение Вергилием отрезанной головы Орфея, плывущей по течению и все еще выкрикивающей имя Эвридики, олицетворяет упорство, с которым эпикуреец цепляется даже за воспоминания о чувственном наслаждении.¹³

Во всем этом (а мы привели лишь минимум иллюстраций) мало что способствует либо более глубокому пониманию мифа об Орфее, либо более глубокому осмыслению эпикурейского учения. Однако это показывает, насколько патристическая и средневековая характеристика концепции удовольствия Эпикура как активного удовлетворения чувственных желаний, по видимому, стала стандартной даже среди таких хорошо знакомых с классической традицией людей, как Салютати. Но и нельзя сказать, что средневековая точка зрения осталась совершенно без критики. В октябре 1400 года Франческо Дзабарелла завершил краткий трактат под названием «*De felicitate*» («О счастье»), посвященный его другу Пьеру Паоло Верджеро в память о

⁹ Общее описание работы см. у Б. Л. Ульмана, «Гуманизм Колуччо Салютати» (Падуа, 1963), с. 21–6.

¹⁰ «Итак, мы сказали, что поэты в [образе] Орфея, стремясь к приятному, изобразили эпикурейцев. Ибо те, кто не только рассуждают, но и полагают, учат и придерживаются [того], что наслаждение есть высшее благо, несомненно следуют приятному» (IV. 6. 2).

¹¹ IV. 7. 3.

¹² IV. 7. 10.

¹³ IV. 7. 32.

дискуссиях, которые они вели в летние месяцы на тему счастья. В формате, аналогичном тому, который позже примет Валла для своей работы «*De voluptate*» («О наслаждении»), взгляды эпикурейцев, стоиков и перипатетиков на счастье рассматриваются и отвергаются в пользу концепции, средневековой по своим аскетическим и мистическим обертонам, которая полагает счастье в познании, обладании и наслаждении Богом. В своем анализе теории удовольствия Эпикура Дзабарелла демонстрирует полное понимание средневековой интерпретации. Однако, хотя он может лишь осуждать погоню за наслаждением как пагубную для человеческой жизни, он утверждает, что самого Эпикура во многом не поняли, и заходит так далеко, что даже предполагает, что Эпикура по праву следует включить в число тех, для кого ментальные удовольствия важнее физических.¹⁴

Благосклонное суждение Дзабареллы, безусловно, знаменует собой освежающее изменение по сравнению с обычной клеветой. Однако трактат оставался неопубликованным до 1640 года, когда его издал Джакомо Дзабарелла, один из потомков автора, и сомнительно, что на момент его написания он оказал значительное влияние. Эпикуреизму требовалось свежее и полностью пристрастное изложение, которое обещало открытие Поджо рукописи Лукреция. Тем не менее, несмотря на очевидный ажиотаж вокруг этого события, мало что указывает на то, что находка Поджо имела немедленный эффект. Как мы уже отмечали, сам Поджо, отправив свою копию «*De rerum natura*» Никколи в 1417 году, не имел доступа к поэме по меньшей мере еще двенадцать лет, и хотя Никколи распорядился сделать копию, мы не можем быть уверены, насколько широко он позволял поэме циркулировать в Риме. Действительно, высказывалось предположение, что его собственное отвращение к эпикурейской доктрине побудило его намеренно скрывать это произведение.¹⁵ Какова бы ни была правда, наиболее обширное гуманистическое изложение эпикурейского учения — «*De voluptate*» («О наслаждении») Лоренцо Валлы — было написано без ссылок на поэму Лукреция, или на латинский

¹⁴ Рукописные копии *De felicitate* («О счастье») хранятся в Падуе (Библиотека семинарии, Кодекс 196, и Городская библиотека-музей, Фонд В. Р. Кодекс 2042); копии единственного печатного издания хранятся в Городской библиотеке-музее (Падуя), 1, 3710 и Библиотеке Сан-Марио (Венеция), 11. Lat. 13, cod. 41. Для изучения *De felicitate* в связи с работой Бартоломео Платины *De falso et vero bono* («О ложном и истинном благе») и работой Бартоломео Фацио *De vitae felicitate* («О блаженстве жизни»), см. Умберто Карегаро-Негрин, «“*De felicitate*” Франческо Дзабареллы и два трактата о благе и счастье XV века», *Classici e neo-Latini* 2 (1906) 281–93. См. также Томас Эдвард Моррисси, «Франциск де Дзабареллис (1360–1417) и концилиаристские традиции», докт. диссертация (Корнелл, 1973), с. 19, прим. 3.

¹⁵ Ср. Риккардо Фаббини в *Poggio Bracciolini 1380–1980*, Национальный институт исследований Ренессанса, Исследования и тексты VII (Флоренция, 1982), с. 27, прим. 62.

перевод Амброджо Траверсари «Жизнеописаний выдающихся философов» Лаэртского, опубликованный около 1430 года.

Трактат «О наслаждении» был впервые опубликован в Павии в 1431 году, хотя его замысел возник в ранние годы Валлы в Риме и Пьяченце. Он был переиздан в 1433 году с определенными изменениями. Одно из них касалось названия, которое стало «*De vero bono*» («Об истинном благе»). Другое — обстановки диалога и личностей участников. Работа представлена в форме трех речей, произносимых представителями стоической, эпикурейской и христианской точек зрения. В первоначальной версии действие происходило во время предполагаемой дискуссии папских секретарей в Риме, и Валла выбрал в качестве выразителей мнений историка Леонардо Бруни, сицилийского поэта Антонио Беккаделли («Панормита») и флорентийского ученого Никколо Никколи. В издании 1433 года место действия переносится с холма Монс Иорданус в Риме в портик церкви Сан-Грегорио в Павии, а речи приписываются павийскому юристу Катоне Сакко, выдающемуся поэту Маффео Веджио и францисканскому монаху Антонио да Ро. В целом, эти изменения отражают перемены в личных отношениях Валлы, особенно его недавний разрыв с Панормитой, а также его желание принести признание павийскому интеллектуальному сообществу, ведущим членом которого он к тому времени стал.¹⁶

Вопрос о намерениях, изложенных в «*De voluptate*», и о позиции самого Валлы в отношении эпикуреизма породил обширную библиографию и крайне противоречивые суждения. В разное время самого Валлу рассматривали и как защитника христианской ортодоксии, и как эпикурейского крестоносца, а диалог воспринимался как оправдание современной христианской морали, как едва скрываемый призыв к чувственной жизни и программа достижения своего рода «христианского эпикуреизма».¹⁷ Собственное заявление Валлы о

¹⁶ О композиции *De voluptate* («О наслаждении») (или *De vero bono* — «Об истинном благе»), см. М. де Паницца, «Три редакции “*De voluptate*” Валлы», *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 121 (1943) 1–22; «Три версии “*De vero bono*” Валлы», *Rinascimento* 6 (1955) 349–64. Трактат (Версия II, 1433 г.) был издан под названием *De vero falsoque bono* («Об истинном и ложном благе») М. де Паницца Лорч (Бари, 1970) и совсем недавно переведен на английский А. Кентом Хайеттом (*Lorenzo Valla on Pleasure*, Нью-Йорк, 1977). Все ссылки будут даны на текст Лорч в том виде, в каком он напечатан у Хайетта/Лорч.

¹⁷ См. следующее: Дж. Манчини, «Жизнь Лоренцо Валлы» (Флоренция, 1891), с. 61–2; Ф. Габотто, «Эпикуреизм Лоренцо Валлы», *Rivista di filosofia scientifica* 8 (1889) 655–72; Б. Й. Х. М. Тиммерманс, «Валла и Эразм — защитники Эпикура», *Neophilologus* 23 (1938) 414–19; Дон Кэмерон Аллен, «Реабилитация Эпикура и его теории наслаждения в раннем Возрождении», *North Carolina University Studies in Philology* 41 (1944) 6–7; Чарльз Тринкаус, «По нашему образу и подобию» (Чикаго, 1970), том 1, с. 103–70; Ф. Гаэта, «Лоренцо Валла: филология и история в итальянском гуманизме» (Неаполь, 1955), с. 35–51; Дж. Радетти, «Религия Лоренцо Валлы», *Mediaevo e Rinascimento, Studi in Onore di Bruno Nardi* (Флоренция, 1955), том 2, с. 595–620, и комментарий в его «Эпикуреизм в гуманистической мысли кватроченто», *Grande Antologia*

намерениях достаточно ясно: он намерен встать на защиту «Христианской республики» от тех, кто видит источник добродетели в древней философии, и особенно в стоической этике, а не в христианском учении. Что касается метода, он атакует врага на тройном фронте: подобно тому как Давид и Ионафан победили филистимлян, обратив их собственное оружие против них самих, так и Валла заставит стоиков признать поражение их же собственными устами, привлечет их традиционных противников, эпикурейцев, в качестве вспомогательных сил в этой стычке и, наконец, применит христианские аргументы, чтобы не только нанести стоикам финальный удар, но и заодно подорвать позиции эпикурейцев.¹⁸ В конце концов, эпикурейское *voluptas* (наслаждение), как и стоическая *honestas* (добродетель), должны быть отброшены.

Валла старается с самого начала подчеркнуть, что использование им эпикурейских аргументов следует рассматривать как стратегический прием, принятый *ad occasionem* (к случаю), и что сами по себе эти аргументы не имеют никакой ценности, кроме их полезности в содействии свержению вражеского лагеря. Тем не менее, как бы настойчиво ни звучала эта начальная декларация, она не является его последним словом. В середине первой книги, после того как эпикурейский оратор Веджио изложил доводы против стоической позиции, Валла (через персонажа Лоренцо) почти восторженно выражает удовольствие, которое доставит ему выступление Веджио.¹⁹ Более того, бесспорно, что в выборе аргументов Валла последовательно дает эпикурейцу явное преимущество, а в композиции речей использует свои значительные риторические и литературные навыки, чтобы наделить выступление Веджио

Filosofica, 6 (1964) 854–61; М. де Паницца Лорч, «*Voluptas, molle quoddam et non invidiosum nomen: защита voluptas [наслаждения] Лоренцо Валлой в предисловии к его “De voluptate”*», в *Renaissance Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, под ред. Эдварда П. Махони (Нью-Йорк, 1976), с. 214–28; Джованни ди Наполи, «Лоренцо Валла: философия и религия в итальянском гуманизме» (Рим, 1971), гл. V «Этика и христианство», с. 177 и далее; Дж. Э. Сигел, «Риторика и философия в гуманизме Возрождения» (Принстон, 1968), гл. V «Лоренцо Валла и подчинение философии риторике», с. 137 и далее.

¹⁸ И так же как из тех, кого я только что назвал, один [т. е. Давид], выхватив меч врага, использовал его для его же гибели, [а] другой [т. е. Ионафан] заставил противников обнажить мечи друг против друга, так и мы давайте будем твердо надеяться и полагать, что чужеземцев (иноплеменников), то есть философов, мы отчасти заколем их собственным клинком, отчасти же подтолкнем к междоусобной войне и взаимному истреблению; и всё это совершится по нашей вере, если только в нас есть хоть какая-то вера, и по слову Божьему. (Предисловие [6]).

¹⁹ Тогда Лаврентий сказал: «Прекрасно ты обещаешь, Веджио, и ты требуешь от нас не только быть более внимательными, но и в некотором роде [пребывать] в предвкушении. Ибо, да любят меня боги, мой разум молча склоняется к тебе, и я желаю (да будет сказано с позволения Катона), чтобы ты доказал то, что обещал, — вещь, которая несомненно доставит мне радость, и на то же самое, надеюсь, могут рассчитывать и остальные». (I. XVI. 4)

силой и обаянием, выходящими за рамки того, что требовала бы простая стратегия.

Соответственно, не заходя так далеко, чтобы утверждать, будто под маской Веджио скрывается сам Валла, представляется вполне разумным предположить, что предварительные замечания Валлы не следует воспринимать абсолютно буквально; что, несмотря на то, что христианскому оратору отдается победа над стоиком и эпикурейцем, в «эпикуреизме» Веджио есть элементы, которые, по мнению Валлы, пусть и не полностью приемлемы в свете христианского опыта, тем не менее, в значительной степени действительны в любом обсуждении природы человека. Ибо, несмотря на ведущую роль христианского взгляда и несмотря на несомненную приверженность Валлы христианской вере, важно поместить «*De voluptate*» в надлежащий контекст: рассуждение о человеческой природе, а не религиозный трактат. Таким образом, это произведение Валлы можно рассматривать не просто как христианское опровержение языческой философии, но как вклад ведущего гуманиста в устоявшуюся тему гуманистических дебатов — вклад, который, несмотря на формальную структуру ответа двум древним школам, затрагивает позиции, составлявшие живую часть современной гуманистической мысли.²⁰ Соответственно, вполне логично, что «стоицизм» и «эпикуреизм», которые представляют Катоне и Веджио, ни в коем случае не являются точным отражением подлинной классической доктрины. По сути, это не более чем удобные термины, призванные охватить два полярных взгляда на человеческую природу, которые некоторые современники Валлы приняли за основу этической теории и поведения.

С одной стороны, безусловно, Валла имеет в виду тех своих современников, чьи этические взгляды во многом совпадали с взглядами Леонардо Бруни, которому в версии диалога 1431 года была отведена роль представителя стоиков. Мы не утверждаем, что чувства, выраженные представителем стоиков, полностью соответствуют опубликованным взглядам Бруни, или что Бруни считал бы себя приверженцем классического стоицизма. В моральной философии Бруни видел источник мудрости в Аристотеле (он перевел «Никомахову этику» и «Политику»), так же как в Цицероне видел источник красноречия. Скорее, под термином «стоицизм» Валла атакует современную тенденцию, лучше всего представленную Бруни и вдохновленную интеллектуальной привязанностью к древней моральной теории (будь то стоическая,

²⁰ Полезное исследование этого аспекта гуманистического диалога см. в: Д. Марш, «Диалог Кватроченто: классическая традиция и гуманистическое новаторство» (Кембридж, Массачусетс, 1980).

перипатетическая, платоническая или синтез всех трех), рассматривающей моральное совершенство не только как самодостаточную цель для достижения счастья, но и как цель, которая может быть достигнута путем принятия абстрактной иерархии ценностей, построенной на чисто априорных принципах.²¹

Возражения Валлы двояки. Во-первых, хотя он может только приветствовать сами добродетели как полностью соответствующие высшим христианским ценностям, он рассматривает их культивирование вне контекста христианского опыта как отрицание пришествия Христа.²² Во-вторых, крайняя аскетичность, которую навязывает «стоическая» программа морального совершенства, игнорирует неоспоримый фактор человеческой мотивации — импульс к удовлетворению тех инстинктов и желаний, которые стимулируются ежедневным контактом с чувственным миром.²³ Короче говоря, «стоицизм» одновременно нехристианский и противоречащий природе.

С другой стороны, Валла полемизирует с теми своими современниками (будь они сознательными приверженцами эпикурейского учения или нет), для которых чувственная жизнь, к которой красноречиво призывал Веджио, стала *raison d'être* (смыслом) человеческого существования. Как бы ни была ценна эта позиция в качестве противовеса «стоическому» аскетизму благодаря признанию инстинкта удовольствия первичным фактом человеческой психологии, она также подлежит отвержению, поскольку не делает различия между ограниченными и мимолетными удовольствиями смертного мира и предвкушением безграничных и вечных радостей, уготованных для будущей

²¹ Ср. Марш, указ. соч., с. 74 и далее.

²² Ср.: Главным же для достижения блаженства является, без сомнения, добродетель (честность), я имею в виду христианскую добродетель, а не философскую. И я не отрицаю, что у них [философов] есть много плодотворного и спасительного, но всё это обрело силу и начало приносить плоды лишь после того, как Христос, спасение как живых, так и мертвых, посланный Отцом, очистил это земное поле, заросшее колючками и кустарником, и сделал его пригодным для принесения плодов. (III. XI. 1)

²³ Ср. Тринкаус, указ. соч., с. 149:

«Стоик, аристотелик и платоник — все они разными путями стремились упорядочить это естественное состояние человеческого существования с помощью правил разума, обоснованных различным философским образом; однако, если эти правила не содержали удовлетворения какого-либо вида человеческого удовольствия — чувственного, эмоционального, психологического, интеллектуального — у них не было шансов на принятие, поскольку все они требовали самоотречения взамен какого-либо иного акта самоудовлетворения».

Моя собственная трактовка *De voluptate* во многом обязана гораздо более полному исследованию Тринкауса.

жизни, а также высшей добродетелью, состоящей в любви к Богу как действенной причине всех земных радостей.²⁴

Совершенно очевидно, что было бы ошибкой рассматривать «*De voluptate*» как серьезное изложение исторического эпикурейского учения или говорить о Валле как об убежденном стороннике Эпикура. Скорее, вполне в духе гуманистической моды, древняя светская традиция вводится в тему, представляющую современный интерес, как отправная точка, а изложение Валлой эпикурейского, а тем более стоического учения намеренно окрашено, а порой и серьезно искажено, для достижения стратегических или риторических целей. Это не означает, что Валла не видел ничего ценного в эпикурейской мысли. Напротив, он явно верит, что из всех языческих школ именно эпикурейская может сказать больше всего ценного о человеческой природе. Тем не менее, если «эпикурейский человек» Валлы предстает в более благоприятном свете, чем Орфей-Эпикур Салютати, это скорее случайность, чем первостепенное намерение, и, несмотря на некоторую степень подозрения современников в обратном, «*De voluptate*» нельзя интерпретировать как сознательный вклад в реабилитацию Эпикура без принятия очень превратного понимания истинного замысла Валлы.

Также следует отметить, что за одним заметным исключением, которое мы рассмотрим в свое время, мы тщетно будем искать какое-либо безоговорочное одобрение эпикуреизма со стороны собратьев Валлы по гуманистической традиции. В то же время существуют свидетельства, отражающие, возможно, более тесное знакомство с эпикурейским учением, полученное от Лукреция и Диогена Лаэртского, о продолжающемся смягчении традиционных предубеждений против самого Эпикура, и о несколько более дифференцированной оценке эпикурейской моральной теории. Франческо Филельфо, коллекционер рукописей (в 1427 году он привез сорок штук из Константинополя), переводчик Аристотеля, поэт и плодовитый автор писем на греческом и латыни, в посвящении к своей «*De morali disciplina*» («О морали и дисциплине»)

²⁴ Ибо оно [наслаждение] двояко: одно — ныне на земле, другое — позже на небесах... Однако это наше [земное] более неопределенно и обманчиво, то же — испытано и стабильно. И в этой жизни не отсутствует некое вероятное наслаждение, причем величайшее, которое проистекает из надежды на будущее блаженство, когда ум, сознающий свою правоту, и душа, неустанная в созерцании божественного, мнят себя словно неким кандидатом, рисуют себе обещанные почести и некоторым образом делают их присутствующими [реальными уже сейчас]. (III. X. 1-2)

«Ибо Он [Бог] есть источник блага, но поскольку это благо радости многогранно, назовем [Его] также источником благ. Итак, если мы возлюбим Его Самого, от Которого получили столь великие блага, то мы, несомненно, обрели всякую добродетель и самую истинную честность (добродетель)» (III. XIII. 7).

показывает, что он осознает традиционное искажение эпикурейской этической доктрины и намерен восстановить правильную перспективу:

Nam de Epicureis difficile est dictu, quanta in caligine eorum versetur opinio; culpa fortassis adversiorum, quod secus quam illi senserint, quae sunt ab Epicuro scripta, vel interpretentur vel falso insimulent plura. Nam et sapientem Epicurum et vitae continentissimae exstitisse constat. (Ибо об эпикурейцах трудно сказать, в каком тумане пребывает мнение о них; виной тому, быть может, их противники, которые толкуют написанное Эпикуром иначе, чем он думал, или ложно приписывают ему многое. Ведь известно, что Эпикур был и мудр, и вел жизнь в высшей степени воздержанную).²⁵

Далее, в письме к Андреа Аламанни от 18 декабря 1450 года Филельфо проводит четкое различие между киренаиком Аристиппом, для которого *voluptas* заключалась исключительно в телесном наслаждении, и Эпикуром, который отводил место также и ментальному удовольствию, приходящему от стремления к мудрости и добродетели.²⁶

Кристофоро Ландино, профессор красноречия и поэзии во Флоренции, член Платоновской академии, поэт и комментатор Данте, описывал личные качества Эпикура почти в стоических терминах. Четко осознавая, что воздержанность была лишь одним из обвинений, выдвинутых против Эпикура его недоброжелателями, он утверждал в своем Комментарии к «Божественной комедии», что Эпикур:

«...жил в высшей степени умеренно
и в еде, и в делах венериных.
С великим мужеством переносил боли.
Был строжайшим хранителем верности.
Был предан в дружбе
и имел много друзей. Был весьма щедр

²⁵ De morali disciplina libri quinque («Пять книг о нравственной дисциплине») (Венеция: Дж. Скоттум, 1552), с. 1–2.

²⁶ «Мы знаем, что наслаждение двояко: одно — души, другое — тела. Киренаик Аристипп полагал, что высшее благо заключается в телесном наслаждении; в этом самом деле Эпикур следовал обоим [видам] наслаждения, и хотя его и порицают многие, я вижу, однако, что он более всего хвалил то наслаждение, которое принадлежит душе и которое следует за мудростью и добродетелью».

Epistolae familiares («Дружеские письма», Венеция, 1502), VIII. 53.

Мы можем заметить, что Гассенди процитирует это свидетельство в своей [работе] De vita et moribus Epicuri («О жизни и нравах Эпикура») (Лион, 1647), с. 191.

и милосерден; и часто и во многих местах
восхваляем философом Сенекой, мужем серьезнейшим».²⁷

Леонардо Бруни, как мы уже отмечали, в вопросах моральной философии тяготел к перипатетикам. В целом, однако, убежденный, что слишком много внимания уделялось различиям между древними школами и слишком мало — их сходствам, он стремился к некоему примирению между ними. И несмотря на естественное отвращение государственного деятеля к философии, проповедовавшей уход с общественной арены, его отношение к эпикурейской этике обнаруживает этот примиренческий дух. В своем труде «*Isagogicon moralis disciplinae*», например, он замечает, что столько внимания уделялось продвижению Эпикуром *voluptas* как *summum bonum* (высшего блага), что забыли о его единодушии с другими философами в том, что наслаждение — недостижимая цель, пока игнорируются традиционные добродетели: справедливость, благоразумие и умеренность.²⁸ Далее, в кратком сочинении, приложенном к его переводу «Никомаховой этики» Аристотеля в качестве введения, он без неприязненных комментариев рассматривает утверждение о том, что добродетель следует преследовать не ради нее самой, а ради *voluptas*, и тщательно разграничивает, как и Филельфо, пропаганду телесных удовольствий Аристиппом и ценность, придаваемую Эпикуром удовольствиям ума.²⁹ Наконец, в драгоценной «Канцоне», где Бруни-поэт ищет ключ к счастливой жизни, и язык, и настроение носят отчетливо эпикурейский характер:

*Кто же может тогда отрицать здесь, среди нас,
что счастливое состояние человека — это то,
которое более всего уподоблено
счастливой жизни богов?
Радостное сладострастие с его
приятными удовольствиями, сердце довольное и признательное,
и само в себе удовлетворенное
в каждом желании и свободное от всяких «увы»?
Конечно, когда я перебираю свои мысли,
если другие умеют спросить, они [мысли] немеют*

²⁷ В [книге] «Данте с комментариями Кристофоро Ландино и Алессандро Веллутелло» (Венеция, 1578), с. 61.

²⁸ «Сам Эпикур провозглашает: нельзя жить в наслаждении, если не жить справедливо, умеренно и разумно, и [нельзя жить] справедливо, умеренно и разумно без наслаждения» (*Isagogicon moralis disciplinae* в [издании] Leonardo Bruni Aretino: *humanistisch-philosophische Schriften*, под ред. Х. Барона (Лейпциг и Берлин, 1928), с. 28).

²⁹ У Барона, указ. соч., с. 25.

и замирают как потерянные,
ибо оспорить эти доводы трудно;
и это было мнением Эпикура.³⁰

Явно бывали и личные моменты, когда этот государственный муж не был глух к очарованию эпикурейства.

Если мы не можем ожидать от Филельфо, Ландино и Бруни полной поддержки эпикурейского учения, мы можем, по крайней мере, отдать им должное за искреннее стремление устранить некоторую путаницу, окружающую моральную доктрину Эпикура, и освободить самого Эпикура от некоторых злонамеренных обвинений, выдвинутых против него враждебной традицией. Однако в лице Козимо Раймонди мы встречаем гуманиста, чья защита Эпикура проистекает не из простого желания восстановить истину, а из страстной приверженности эпикурейскому учению. Раймонди, родившийся в Кремоне около 1400 года, был одним из тех менее удачливых гуманистов (которых, должно быть, было много), кому не удалось занять постоянную должность на государственной или частной службе, и кто провел жизнь, переходя от одного временного назначения к другому.³¹ С 1421 по 1422 год он изучал ораторское искусство и философию у Гаспарино Барцицци в Милане, но в письме к Джованни Корвино выражал сожаление, что посещал лекции лишь изредка.³² Именно для Барцицци он расшифровал и переписал три книги сочинения Цицерона «Об ораторе» из трудной рукописи, обнаруженной в Лоди епископом Герардо Ландриани. Спустя пять лет он снова оказался в Милане в поисках работы, но, разочарованный в своих усилиях, покинул Италию и отправился в Авиньон, где в 1431 году опубликовал краткий трактат «De laudibus eloquentiae» («Похвала красноречию»). Он открыл школу в Авиньоне, но, по каким-то причинам, успех и стабильность ускользали от него, и в 1435 или начале 1436 года он повесился.³³

³⁰ Из *Canzone morale* («Нравственной канцоны»), у Барона, указ. соч., с. 151.

³¹ Ср. В. Росси, в *Il quattrocento* («Кватроченто»), под ред. А. Валлоне (Милан, 1956), с. 44 и далее.

³² Кодекс Амброзиана В 124 sup., л. 108 об.

³³ Ср. Марио Э. Козенца, «Биографический и библиографический словарь итальянских гуманистов», 2-е доп. изд. (Бостон, 1962), том 2, с. 1128–9; Дж. Сантини, «Косма Раймонди — гуманист и эпикуреец», *Studi Storici* 8 (1899) 153–6; Дж. Радетти, «Эпикуреизм в гуманистической мысли кватроченто», с. 846–7; Р. Саббадини, «История и критика латинских текстов» (Катания, 1914), с. 113–21; С. Ф. Ди Дзенцо, «Гуманист-эпикуреец XV века и обнаружение его эпистолярия» (Неаполь, 1979).

Интерес Раймонди к Эпикуру проявляется в краткой, но энергичной защите эпикурейского учения, написанной в 1430 году.³⁴ Она представлена в форме ответа на письмо Амброджо Тиньози, в котором Тиньози, покинувший эпикурейский лагерь и выступающий в роли представителя стоиков, академиков и перипатетиков, выдвинул обвинения, которые Раймонди, как убежденный эпикуреец, счел делом чести опровергнуть. Он начинает свой ответ, посвященный исключительно теории удовольствия Эпикура, с утверждения, что, поскольку каждый человек является единством души и тела, любая теория удовольствия, пренебрегающая тем или другим, является неполной. Именно в этом отношении ошиблись стоики и аристотелики. Полагая счастье в одной лишь добродетели и игнорируя физическое благополучие, они пренебрегают тем самым, из чего состоит счастье. Каким бы добродетельным ни был человек, телесный дискомфорт может сделать его самым жалким существом.³⁵ Отделять разум от тела и называть счастливым человека, который развивал первый в ущерб второму, так же нелепо, как если бы человек, сидящий на троне, называл себя королем, не имея ни одного раба или подданного.³⁶

Отбросив таким образом стоический и аристотелевский идеал счастья через добродетель (академиком он отвергает кратким замечанием, что любая философия, не считающая ничего достоверным, вряд ли может

³⁴ Трактат (*Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos, et Peripateticos* — «Защита Эпикура против стоиков, академиков и перипатетиков») был обнаружен в рукописи, принадлежавшей книготорговцу Джузеппе Мартини, Гвидо Сантини и опубликован как приложение к исследованию Сантини «Косма Раймонди — гуманист и эпикуреец» (*Studi Storici* 8 (1899) 159–68) под заглавием «[Письмо] Космы Раймонди из Кремоны к Амвросию Тиньози о том, что Эпикур правильно полагал высшее благо в наслаждении, а академики, стоики и перипатетики превратно судили об этом деле». Название «Защита Эпикура...» сохранилось в рукописи Ashburnum ms. 267 (Лаврентьевская библиотека, Флоренция), идентифицированной Эудже-нио Гарином (*Rinascimento* II (1951) 100–7). Итальянский перевод был опубликован Э. Гарином в «Итальянские философы кватроченто» (Флоренция, 1942), с. 113–49, а латинский текст (Ashburnum ms. 267) — в «Философская культура итальянского Возрождения» (Флоренция, 1961), с. 87–92. Ссылки ниже будут даны на латинский текст Гарина [Garin].

³⁵ «Я же считаю, что не только того Марка Регула, которого во всех своих книгах столь превозносят и воспевают, когда он подвергался пыткам, но и тех, кто, обладая выдающейся добродетелью, верностью [и] невинностью, сгорал бы в быке Фаларида, или был изгнан из отечества, или подвергался бы недостойнейшим мучениям по какой-либо иной горькой воле случая, — [всех их я считаю] не просто несчастными людьми, но даже самыми несчастными. И они тем несчастнее, что, в то время как их столь великая и столь превосходная добродетель заслуживала более счастливого и удачного исхода, они впали в столь великие бедствия». (Garin, 89).

³⁶ «Подобно тому как я высмеял бы того, кто, восседая на царском престоле, называл бы себя царем, не имея ни свиты, ни слуг, или не счел бы прекрасным государем того, чьи слуги неопрятны и не украшены, так достойны насмешки и те, кто при определении человеческого счастья отделяют тело от души и утверждают, будто тот, чье тело истязают и терзают, всё же счастлив». (Garin, 89)

восприниматься всерьез), Раймонди переходит к защите эпикурейского взгляда. Его главный аргумент, напоминающий Маффео Веджио в трактате Валлы, с которым Раймонди мог быть знаком, взят от природы. Тот факт, что природа предоставила так много вещей, вызывающих удовольствие, и снабдила только человека всеми способностями (как чувственными, так и интеллектуальными), необходимыми для удовлетворения его естественного стремления получать от них удовольствие, можно рассматривать только как доказательство того, что Эпикур был прав, считая *voluptas* высшим благом:

Тот же, кто обратит на это внимание и прилежно обдумает в уме, сколько и сколь великих вещей, в каком изобилии и разнообразии природа произвела ради одного только человека, не сможет сомневаться в том, что и наслаждение есть величайшее благо, и ради него всё должно приобретаться». ³⁷

Это, однако, не означает признания того, что добродетели не отведена никакая роль. Напротив, именно в этом отношении Эпикура понимали наиболее превратно. Добродетель есть то, что направляет и сдерживает нас в выборе удовольствий, которых следует искать, и тех, которых следует избегать, обеспечивая тем самым достижение истинного счастья. ³⁸ Тот, кто воображает, будто Эпикур утверждает, что счастье заключается просто в еде, питье, азартных играх, распутстве и подобных занятиях, виновен в серьезнейшем искажении его истинного намерения. ³⁹

Утверждать, что письмо Раймонди представляет собой глубокий анализ эпикурейской теории, было бы преувеличением. Его подход, по сути, узок и упрощен. Его адресат покинул эпикурейство ради более тонких аргументов стоиков и аристотеликов, и если его предпочтением является утонченность,

³⁷ Garin, 90.

³⁸ «Наконец, добродетель, которая является созидательницей и правительницей наслаждения, наставляет и удерживает нас, дабы мы стремились к [наслаждениям] тогда и к тем, к которым надлежит, соблюдая также и все прочие пределы, которыми ограничена сама добродетель; ради чего же ее ищут, если не ради того, чтобы жить как можно более радостно, избегая [одних] наслаждений и стремясь к тем, которые подобают?» (Garin, 91).

³⁹ «И в самом деле, если найдется кто-то, кто подумает, будто он [Эпикур], сказав, что наслаждение есть высшее из всех благ, считал, что мы должны ежедневно проводить время в пиршках, попойках, игре в кости, забавах и женских объятиях, то этот прославленный Эпикур едва ли заслуживал бы похвалы, а его выдающееся учение — великого признания, если бы он желал, чтобы мы были чревоугодниками, пьяницами, завсегдатаями кабаков, лицедеями и похотливцами. Но этот мудрейший муж этого не говорит и не требует; он настолько далек от желания видеть нас лишенными добродетели, что для соблюдения и следования его установлениям добродетель необходима более всего, дабы она и обуздывала все те чувства, о которых говорилось выше, и не позволяла пользоваться ими иначе, как когда возникнет необходимость». (Garin, 91-2)

Раймонди вряд ли удастся вернуть его. Однако то, что делает письмо достойным прочтения и с лихвой компенсирует отсутствие философской глубины, — это очевидная искренность и подлинная теплота самого Раймонди. Его бесхитрое наслаждение видами, звуками и запахами природы эффективнее любого холодно-диалектического обличения. Если в конечном итоге Раймонди нашел жизнь невыносимой, в этом кратком письме у нас есть достаточно доказательств того, что когда-то она приносила ему великую радость.

Можно с уверенностью сказать, что в первой половине кватроченто эпикуреизм чувствовал себя довольно неплохо. Правда, ему не удалось завоевать расположение ни одного из ведущих гуманистов, но, тем не менее, эпикурейские взгляды заняли прочное место наряду с взглядами других античных школ в гуманистической этической дискуссии. Более того, хотя мало свидетельств того, что новооткрытые тексты Лукреция и Диогена Лаэртского оказали большое влияние, некоторые гуманисты, как мы видели, сочетали более позитивное прочтение Цицерона и Сенеки с готовностью отличать подлинное эпикурейское моральное учение от киренаического гедонизма, с которым его почти постоянно путали. Наконец, в лице Раймонди эпикурейская философия нашла горячего сторонника, и мы можем сделать вывод из его призыва к Тиньози вновь вступить в эпикурейский лагерь, что Раймонди был далеко не одинок в своей приверженности «Саду».

Тем не менее, несмотря на эти обнадеживающие признаки, эпикуреизму было трудно избавиться от своего «популярного» имиджа философии, одобряющей и даже поощряющей необузданную погоню за мирскими наслаждениями. Во-первых, не все, кто мог вынести справедливое суждение, были столь разборчивы или щедры в своей оценке эпикурейской этической доктрины, как те, кого мы рассматривали. Например, в 1458 году Джован Баттиста Буонинсеньи, отпрыск известной флорентийской торговой семьи и член круга Фичино, в письме (*Epistola de nobilioribus philosophorum sectis et de eorum inter se differentia ad...*), адресованном, возможно, самому Фичино, представляет исторический обзор древней философии, свидетельствующий о неплохом знании традиции.⁴⁰ В случае с эпикурейской школой он демонстрирует понимание всего спектра эпикурейской доктрины, а в отношении этической теории особо отмечает различие, проведенное Лактанцием между *voluptas* в понимании киренаиков и *voluptas* в понимании Эпикура. Однако,

⁴⁰ Письмо (Лаврентьевская [библиотека], *plut.* 76. 55, л. 28–46) было опубликовано Людвигом Штейном, «Находки рукописей по философии Ренессанса. I. Первая „История античной философии в Новое время“», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1 (1888) 534–53.

отметив это различие, он тут же игнорирует его последствия и сурово критикует Эпикура за то, что тот сделал добродетели служанками наслаждения.⁴¹

Во-вторых, слово «эпикурец» продолжало использоваться как общий уничижительный термин, применяемый к любому, чьей главной заботой было получение удовольствия от жизни. Когда Буонинсенни, например, сообщает, что «эпикурейская секта растет с каждым днем», а Филиппо Бироальдо рассказывает, что «и образованные, и неучи стекаются в нее толпами», они не имеют в виду резкий переход на сторону эпикуреизма по серьезным философским причинам; они комментируют то, что видят как тревожную тенденцию в современном итальянском обществе к жизни в безнравственности и потакании своим слабостям.⁴² Точно так же, когда в 1468 году миланские послы в Риме Агостино де Росси и Джованни Бланко докладывают Галеаццо Марии Сфорца о деятельности ведущих членов Римской академии (в частности, Помпонио Лэто, Бартоломео Платины и Каллимаха Эспериенте), подробно описывая их отказ от установленных религиозных обрядов и верований и их целенаправленное культивирование утонченного гедонизма, они прямо называют их «*sectatori de Epicuro e de Aristippo*» (последователи Эпикура и Аристиппа).⁴³ Для некоторых, очевидно, «эпикурейство» стало — и не в первый раз в своей истории — синонимом неуклонного разложения не только личности, но и общества в целом.

И не только сами итальянцы связывали то, что они считали деградацией итальянского общества, с эпикурейской философией. Для многих англичан следующего столетия термины «итальянец» и «эпикурец» были идентичны. Свидетельством тому служит Томас Нэш, чей «Злосчастный

⁴¹ Мы можем заметить, что в этом отношении Буонинсенни менее проникателен или менее великодушен, чем сам Фичино, который точно фиксирует эпикурейское понятие *voluptas* (наслаждения):

«[Он учит], что высшее благо — это наслаждение, но не то, которое заключается в движении тела и сладости чувств, так как подобное наслаждение смешано со страданием и не обладает никакой устойчивостью, но скорее то, которое воспринимается и как наилучшее состояние тела, которое они называют отсутствием боли (*indolentia*), и как спокойствие души». (П. О. Кристеллер (ред.), *Supplementum Ficinianum* (Флоренция, 1937), т. 2, с. 9 и далее).

⁴² «И она сама еще не умерла, и я не знаю, не распространяется ли она с каждым днем всё шире», Буонинсенни, *Epistola...* (Штейн, указ. соч., с. 547); «к этому мнению толпами устремляются как ученые, так и неучи», Филиппо Бироальдо, *De foelicitate* («О счастье»), в *Opuscula* (Базель, 1509), л. ххс.

⁴³ Текст депеши напечатан у Л. Пастора, *Storia dei Papi* («История пап», Рим, 1925), т. 2, с. 741–8. Агостино Патричи в письме, подтверждающем общий отчет послов, также называет членов группы «эпикурейцами» (*Epicurei*); см. Адольфо Чинквини, «Анекдоты к политической и литературной истории кватроченто» в *Miscellanea Seriani* (Милан, 1910), с. 457 и далее.

путешественник» весьма конкретно предупреждает об опасностях, подстерегающих посетителей «эпикурейских небес»:

«Италия, рай на земле и небеса эпикурейцев, как она образует нашего молодого господина? Она научит его целовать руку, как обезьяна, изгибаться в поклонах, как нищий, выделять всевозможные па и размахивать шляпой вместо приветствия. Он постигнет там искусство атеизма, искусство эпикуреизма (*epicurising*), искусство отравления, искусство содомии».⁴⁴

И мы можем сравнить это с Роджером Эшемом в его труде «Школьный учитель»:

«Мишень, в которую они стреляют, цель, которую они ищут, небеса, которых они желают — это лишь их собственное нынешнее удовольствие; и какой бы религии они ни были: [они] эпикурейцы в жизни и в учении; это последнее слово теперь не более неизвестно простым англичанам, чем сама та личность была неизвестна когда-то в Англии, пока какой-то англичанин не взял на себя труд привезти это дьявольское мнение из Италии».⁴⁵

Это разрозненные свидетельства, но не может быть сомнений: общее отождествление эпикуреизма с чрезмерным самолюбованием, в сочетании с тем фактом, что эпикурейская философия основывалась на материалистическом понимании природы и проповедовала смертность души, было достаточным основанием для того, чтобы отбить у ортодоксов желание проявлять слишком открытый интерес к эпикурейским учениям.

Это, по-видимому, подтверждается и итальянской судьбой поэмы «*De rerum natura*» Лукреция в XV и XVI веках. Первое издание было напечатано Томасом Феррандусом в Брешии в 1473 году, второе — Паулем Фриденпергером в Вероне в 1486 году, а третье — Теодорусом де Рагаццонибусом в Венеции

⁴⁴ «Злосчастный путешественник» (1594) в *The Works of Thomas Nashe* («Сочинения Томаса Нэша»), под ред. Р. Б. Маккерроу (Оксфорд, 1904–10), т. 2, с. 301. Ср. *Summers Last Will and Testament* («Последняя воля и завещание Саммерса») (*Works*, т. 3, с. 277):

«Нет, я докажу, что не существует порока,
Который бы не привнесли ученость и низкие знания,
Или в чью похвалу не писали бы некоторые ученые мужи.
Искусство убийства Макиавелли изложил пером;
У блуда есть Овидий, чтобы поддерживать её трон;

...

«Тревоугодие Эпикур защищает».

⁴⁵ *The Scholemaster* («Школьный учитель») (1570), с. 28, оборот (экземпляр библиотеки Фолджера).

в 1495 году. Первое издание Альда появилось в Венеции в 1500 году, издание Юнта было выпущено Пьетро Кандидо во Флоренции в 1512–13 годах, а второе издание Альда — Андреа Наваджеро в Венеции в 1515 году. Кроме того, до 1600 года было еще двадцать пять переизданий поэмы.⁴⁶ Хотя такая активность может указывать на наличие интереса к эпикурейскому материалу в этот период, существуют и другие соображения, требующие более трезвой оценки. Во-первых, что касается количества изданий, то Лукреций занимает низкое место в списке классических латинских авторов. Например, против четырех изданий «*De rerum natura*» в XV веке мы должны поставить девятнадцать изданий Вергилия, пятнадцать Горация и двадцать четыре Ювенала.⁴⁷ Во-вторых, хотя в университетских кругах Парижа и Лувена в середине XVI века существовал рынок для простых текстов Лукреция в формате кварто, а также некоторый спрос на портативные издания в шестнадцатую долю листа после 1540 года, ни одно издание «*De rerum natura*» не печаталось в Италии между выпуском второго издания Альда в 1515 году и появлением издания Нарди во Флоренции в 1647 году. Более того, единственные два аннотированных издания «*De rerum natura*», появившиеся между 1511 и 1631 годами (Ламбина в 1563–64 и Гифания в 1565–66), были напечатаны не в Италии, а во Франции и Бельгии соответственно. Наконец, ни один перевод «*De rerum natura*» на итальянский язык не печатался до перевода Алессандро Маркетти в 1717 году, к тому времени поэма уже была переведена на французский, английский и голландский языки.⁴⁸

Справедливо будет сказать, что судьба «*De rerum natura*» не указывает на широко распространенный интерес к эпикурейскому учению в Италии в XV и XVI веках. Безусловно, нет никаких свидетельств того, что поэма нашла место в школьной программе наряду со стандартными латинскими авторами. Напротив, в 1517 году Флорентийский синод прямо запретил чтение Лукреция в школах из-за его энергичных аргументов в пользу смертности души.⁴⁹

⁴⁶ Для наиболее полного списка и обсуждения изданий Лукреция см. Космо А. Гордон, «Библиография Лукреция» (Лондон, 1962; переизд. 1985). См. также основополагающую работу Манро, который владел экземплярами всех ранних изданий *De rerum natura*, за исключением *editio princeps* (первого печатного издания), в: Т. Лукреций Кар, «О природе вещей», 4-е изд., под ред. Г. А. Дж. Манро (Кембридж, 1886), т. 1, с. 1 и далее.

⁴⁷ К. А. Гордон, указ. соч., с. 14.

⁴⁸ Там же, с. 194 и далее.

⁴⁹ «Дабы впредь ни один школьный учитель не смел излагать юношам в своих школах стихи или любые другие сочинения, непристойные и нечестивые, каковым является поэма Лукреция, в которой он всеми силами стремится доказать смертность души» (Дж. Д. Манси, *Sacrorum Conciliorum Nova... Collectio* 35, Флоренция, 1902, стб. 270), цитируется по: У. Б. Флейшман, *Catalogus Translationum et commentariorum*, т. 2 (Вашингтон, округ Колумбия, 1971), с. 352.

Верно, что Лукреций вдохновил на написание двух поэм в подражание своей собственной в XVI веке: «De principiis rerum» (1534) Сципиона Капече и «De immortalitate animorum» (1536) Аонио Палеарио. Однако ни один из этих авторов не руководствовался симпатией к эпикурейской философии. Обе поэмы решительно поддерживают христианское учение и прямо отвергают эпикурейские взгляды. Импульсом послужили язык и стиль Лукреция-поэта.⁵⁰ Точно так же такие поэты, как Полициано, Марулл и Понтано, были полны восхищения поэтическим талантом Лукреция, как показывают их собственные латинские стихи, но они остались незатронутыми его эпикурейским посланием.

Поэтому было бы заблуждением говорить об эпикурейском «ренессансе» в Италии в течение двух столетий после открытия Поджо в 1417 году. В спорах о счастливой жизни теории удовольствия Эпикура была предоставлена возможность высказаться, но, несмотря на смягчение традиционных предубеждений и более щедрую оценку личной морали Эпикура, этот аспект доктрины не получил одобрения ведущих членов интеллектуального сообщества.⁵¹

Более того, доступность Диогена Лаэртского и Лукреция как новых эпикурейских источников, по-видимому, мало способствовала пробуждению интереса к другим аспектам эпикурейского учения. Безусловно, если можно было ожидать, что открытие «De rerum natura» вызовет интерес к эпикурейским взглядам в области естественных наук и эпистемологии, то этого не произошло. Лукреций-поэт был воспринят как образец для подражания и как вызов; Лукреций как эпикурейский идеолог был в значительной степени проигнорирован. Короче говоря, интерес итальянцев к Эпикуру в XV и XVI веках не был массовым, а ограничивался узким кругом и касался лишь одного аспекта его учения. Возможно, была заложена основа для эпикурейского возрождения, но само возрождение всё еще оставалось делом будущего.

⁵⁰ Ср. К. А. Гордон, указ. соч., с. 294–6.

⁵¹ В 1557 году эпикурейское учение удостоилось весьма экстравагантной похвалы от Арнольда дю Феррона, француза, обучавшегося в Падуе:

«Но тот великий защитник наслаждения провозглашает, что нельзя жить в радости, если не жить мудро, добродетельно и справедливо. Он провозглашает, что добродетель (честность) следует выбирать ради неё самой, а наслаждение и отсутствие боли приобретаются добродетелью, справедливостью, благом и честностью. Он провозглашает, что должно служить философии, дабы тебе досталась истинная свобода... Он провозглашает, что нам должно жить столь безупречно». (Arnoldi Ferroni pro Aristotele adversus Bessarionem libellus, Лион, 1557, с. 77–8, цитируется по: Анри Бюссон, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (Париж, 1957), с. 104, прим. 4).

Однако дю Феррон выступает здесь не как убежденный эпикуреец (он был ярким защитником Аристотеля), а стремится доказать, что разногласия между философами не дискредитируют саму философию, демонстрируя, что в учениях абсолютно каждой школы есть нечто ценное.

Ситуацию во Франции того же периода нельзя описать существенно иными словами, даже если судьба Лукреция там может показаться более многообещающей. В предисловии к первому французскому изданию «De rerum natura» (парижская перепечатка болонского издания Джованни Баттиста Пия 1514 года) Николя Беро подтверждает, что появление текста Пия уже обеспечило Лукрецию восторженную читательскую аудиторию. Примерно в середине века существовал спрос как на простые тексты формата кварто, так и на портативные издания в шестнадцатую долю листа. Наконец, именно в Париже появилось первое по-настоящему важное критическое издание «De rerum natura» — в формате кварто от Дени Ламбена (Ламбинуса) 1563 года. В 1565 году было выпущено карманное издание, опускавшее обширные примечания Ламбена, но сохранившее его посвящения, а 1570 год увидел публикацию окончательного второго издания Ламбена. Эта издательская деятельность, безусловно, свидетельствует о наличии читающей публики у Лукреция.⁵² Однако, важно не путать любовь к Лукрецию с симпатией к эпикурейской доктрине. В своем письме 1514 года Беро хвалит Лукреция за очарование его поэзии, но старается дистанцироваться, как это делал Пий на протяжении всех своих примечаний, от сути произведения. Ламбен тоже, для которого Лукреций был «*omnium poetarum Latinorum ... elegantissimus et purissimus*» (самым изящным и чистым из всех латинских поэтов), отрекается от эпикуреизма Лукреция.⁵³ В посвятельном послании Карлу IX он выражает сожаление, что Лукреций решил выступать против бессмертия души, против провидения, против религии и в пользу наслаждения как высшего блага. Помимо отмежевания от эпикурейского учения, Ламбен пытается оправдать и самого Лукреция, утверждая, что ответственность лежит не на поэте, а на Эпикуре.⁵⁴

⁵² Свидетельства из библиотечных каталогов, по общему признанию, неубедительны. Жан ле Ферон, адвокат Парламента, владел экземпляром Лукреция в 1547 году, как и Гастон Оливье, капеллан (*aumônier*) Генриха II, в 1552 году, в то время как поэт Реми Белло владел двумя экземплярами: изданием Ламбена и первым французским печатным изданием 1514 года. С другой стороны, нет никаких записей о Лукреции в библиотеке собрата-поэта Белло Понтюса де Тиара, в обширной библиотеке Антуана дю Пра, префекта Парижа, каталогизированной в 1557 году, а также в каталогах Королевской библиотеки (*Bibliothèque du Roi*); см. Симон Фресс, «Влияние Лукреция во Франции в шестнадцатом веке» (Париж, 1962), с. 38, 130, 139; Роже Дусе, «Парижские библиотеки в XVI веке» (Париж, 1956), с. 142; Франсуаза Леу, «Гастон Оливье, капеллан короля Генриха II, парижская библиотека и обстановка XVI века» (Париж, 1957); М. Конна, «Смерть и завещание Реми Белло», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (1945); С. Баридон, «Инвентарная опись библиотеки Понтюса де Тиара» (Женева, 1950); А. Ж. Мартен, «Что читали в Париже в XVI веке», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21 (1) (1959) 222–30.

⁵³ Ср. Предисловие к изданию форматом в четверку 1570 года (Париж: Жан Бьенне).

⁵⁴ «Но Лукреций оспаривает бессмертие душ, отрицает божественное провидение, устраняет всякое благочестие, полагает высшее благо в наслаждении. Но это вина Эпикура, а не Лукреция» (Париж: Ж. Ровилль, 1563–4, а 2 – е 3, Дионисий Ламбин Карлу Валуа, девятому христианнейшему королю). (Цитата на латыни).

Более того, для настойчивости Ламбена были все основания, ибо, чтобы оценить силу враждебности к Лукрецию в некоторых кругах, нам достаточно вспомнить яростную атаку Пьера Галлана на Рамуса за то, что тот обучал своих учеников по Лукрецию, обвинив его в «изрыгании полной глотки гноя и яда».⁵⁵

Как и в Италии, во Франции внимание привлекал по большей части не Лукреций-философ, а Лукреций-художник. Это не значит, что Лукрецием-поэтом восхищались повсеместно, или что он приблизился к тому, чтобы соперничать с Вергилием, Горацием и Овидием как любимый латинский поэт французских писателей XVI века. Например, лидеры «Плеяды» выражают в лучшем случае прохладную оценку поэзии Лукреция. Единственная критическая ссылка Жоашена дю Белле на Лукреция состоит из сравнения с Вергилием, в котором Лукреций оказывается явно на втором месте.⁵⁶ А Пьер де Ронсар, признавая, что некоторые стихи Лукреция являются «не только превосходными, но и божественными», отказывается даровать ему звание поэта.⁵⁷ И всё же некоторые члены «Плеяды», включая самого Ронсара, находили в «*De rerum natura*» некоторые избранные отрывки для подражания, в частности «Обращение к Венере» в начале поэмы и пролог ко второй книге («*Suave, magi magno*»)⁵⁸.

Кроме того, «*De rerum natura*» была известна и использовалась рядом авторов поэм, посвященных космологии и различным аспектам натурфилософии. «Вселенная» (1557) Понтюса де Тиара, «Микрокосм» (1562) Мориса Скеве, «Первый из метеоров» (1567) Де Байфа, «Энциклия» (1571) Ле Февра де ла Бодери, «Любовь и новые обмены драгоценных камней» (1576) Реми Белло,

⁵⁵ П. Галландий... Речь в защиту Парижской школы против «Новой Академии» П. Рамуса (Париж, 1551), с. 44.

⁵⁶ «Я, однако, не считаю, что один язык следует ценить выше другого только за то, что он труднее, если только не утверждать, что Ликофрон выше Гомера, потому что он более тёмный, а Лукреций [выше] Вергилия по той же самой причине».

Защита и прославление французского языка, гл. XI. (Цитата на французском).

⁵⁷ «...но из-за того, что он описал свои неистовства, которые он считал истинными согласно своей секте, и из-за того, что он не строил свое произведение на правдоподобии и возможном, я вовсе лишаю его имени Поэта, хотя некоторые его стихи не только превосходны, но и божественны».

Предисловие к «Франсиаде» (Полное собрание сочинений, под ред. Поля Ломонье, Париж, 1914–60, т. 16, с. 338). (Цитата на французском).

⁵⁸ Для детального изучения этих и других лукрецианских пассажей в поэзии Ронсара, Дю Белле, Этьена Жоделя, Жана-Антуана де Байфа и Амадиса Жамена см. Фресс, указ. соч., с. 75–101. В целом см. также Э. Беловски, «Лукреций во французской литературе Ренессанса» (Берлин, 1934), и Г. Р. Хокке, «Лукреций во Франции от Ренессанса до Реформации» (Кёльн, 1935). Перевод «Призыва к Венере», сделанный Дю Белле в 1558 году, напечатан у К. А. Гордона, указ. соч., с. 153–4.

«Похвалы» (1581) Жака Пелетье дю Мана, «Первая седмица» (1578) и «Вторая седмица» (1580) Гийома Саллюста дю Бартаса — все эти поэмы в разной степени заимствуют идеи у Лукреция. Будь то описание развития первобытного человека в пятой книге, как у Скеве и Пелетье, или объяснение цвета во второй книге, как у Белло.⁵⁹

Важно, однако, осознавать, что хотя «De rerum natura» признавалась, как и в Италии, главным древним образцом научной поэмы, Лукреций не входил в число основных источников для этих французских представителей жанра. Платон, Аристотель, Сенека, Плиний Старший, неоплатоники, средневековые энциклопедии и литература по алхимии, астрологии и герметической традиции давали гораздо больше информации. Более того, за исключением общей темы состояния древнего человека, заимствования из Лукреция в основном ограничивались мелкими деталями. На уровне космологии и метафизики антихристианские выводы эпикурейской системы делали её неприемлемой даже в качестве отправной точки.⁶⁰ Симон Гулар, первый комментатор работ дю Бартаса, резюмирует общую точку зрения:

«Это древний латинский поэт, написавший прекрасными и учеными стихами шесть книг «De Rerum Natura», которые читаются и по сей день, и в которых он очень искусно объяснил многие прекрасные тайны, заимствуя свои латинские поэтические рассуждения из греческой философии. Правда, он в различных аспектах следует мнениям Демокрита, Эпикура и им подобных; именно поэтому, и не без оснований, его ненавидят христиане, поскольку он утверждает многое, что прямо противоречит некоторым основным положениям чистого учения. Но в

⁵⁹ См. Фресс, указ. соч., с. 127–46, и Альбер-Мари Шмидт, «Научная поэзия во Франции в шестнадцатом веке» (Париж, 1938). Мы можем заметить, что ученые поэты были не одиноки в использовании Лукреция как источника сведений о природных явлениях. В своих «Комментариях к четырем книгам „Метеорологии“ Аристотеля» 1556 года Франческо Викомеркато, профессор философии в Коллеж де Франс, не только широко использует De rerum natura в деталях, но и приветствует Лукреция за его рационалистический подход к тайнам природы; ср. Бюссон, указ. соч., с. 209–10.

⁶⁰ Ср. Понтюс де Тиар: «В какой лабиринт мнений входит он [Эпикур], грезя о своих атомах, своей Пустоте или Ничем, своей чудовищной бесконечности?.. Эпикурейцы, хотя и признавали божественность, описывали её столь нечестиво, что они недостойны войти в ряды другого общества» («Вселенная Понтюса де Тиара», под ред. Дж. С. Лаппа (Итака, 1950), с. 56 и 169), цитируется по Фрессу, указ. соч., с. 31; и Ронсар:

«Вы, кто без веры блуждаете наудачу,
Вы, кто придерживаетесь секты Эпикура,
Исправьтесь же, ради Бога не верьте,
Что душа умирает вместе со смертью».

в Le Vocation (1554), Oeuvres Complètes, под ред. П. Ломонье, VI. 40, и:

«Бойся Бога превыше всего, и прикрасы Эпикура / Пусть никогда не заставят тебя блуждать наудачу» в Les Oeuvres, Poemes, кн. V, под ред. Ломонье, X. 368.

остальном он был великим умом, и от него люди здравомыслящие могут многому научиться как о латинском языке, так и о натурфилософии».⁶¹

В целом можно сказать, что несмотря на доступность поэмы в различных изданиях, Лукреций оказал лишь умеренное влияние на французскую мысль и литературу XVI века. Его воздействие на «Плеяду» было косвенным по сравнению с рядом других латинских поэтов, а его вклад в научную поэзию — скудным. Кроме того, он занимал весьма незначительное место в справочниках и антологиях того периода. В сборнике «Sententiae et proverbia ex Plauto, Terentio, Vergilio, Ovidio, Juvenali, Persio, Lucano, Seneca, Lucretio, Martiali, . . .», изданном Робером Этьеном в 1536 году, Лукрецию отведена одна страница против двадцати двух для Горация, тридцати трех для Овидия и сорока одной для Плавта. В другом сборнике Этьена 1552 года его доля столь же мала.⁶² А Антуан дю Вердье в своей работе 1573 года отделяется от него краткой фразой: «Лукреций, поэт, процветал в то время».

Наконец, следует отметить, что некоторые писатели, в первую очередь Этьен Доле и Франсуа Рабле, чей либеральный склад ума, казалось бы, должен был с энтузиазмом принять рационалистический дух Лукреция, совершенно не интересуются трактатом «О природе вещей». Названный оппонентами «атеистом» и «эпикурейцем»⁶³ и в конечном итоге сожженный как еретик, Доле имел массу возможностей познакомиться с поэзией Лукреция. Будучи молодым студентом в Париже в 1525 году, он учился у Николя Бери, впервые представившего поэму во Франции. Из Парижа он отправился в Падую, где был близок к вольнодумному кругу «эпикурейца» Пьетро Бембо, а затем в Венецию, где изучал Лукреция у Дж.-Б. Эгнацио.⁶⁴ Кроме того, с 1534 года он работал корректором у лионского издателя Себастьяна Грифа, выпустившего пять изданий Лукреция в период с 1534 по 1558 год. Тем не менее, какое бы впечатление ни произвела поэма на Доле, в его работах это никак не отразилось. Имя Лукреция встречается в его сочинениях лишь однажды, а имя Эпикура — ни разу. Так же и с Рабле. То, что он не знал поэму Лукреция, почти

⁶¹ Les Oeuvres de Guillaume de Salluste, Sieur du Bartas («Сочинения Гийома де Саллюста, сеньора дю Бартаса») (Париж, 1611), с. 149 А, цитируется по Фрессу, указ. соч., с. 158.

⁶² Ср. К.-А. Фюзиль, «Возрождение Лукреция во Франции в XVI веке», *Revue du Seizième Siècle* 15 (1928) 147–9. В этой связи мы можем заметить, что в своих «Адагиях», издание которых началось в 1500 году, Эразм не приводит ни одной цитаты из Лукреция.

⁶³ Ср. Бюссон, указ. соч., с. 119–20.

⁶⁴ «[Я помню] Баттисту Эгнацио, которого я юношей слушал в Венеции, когда он толковал „Об обязанностях“ Цицерона и Лукреция», *Commentarium linguae latinae*, I, с. 1156. Об интеллектуальной атмосфере в Падуе в первой половине шестнадцатого века см. Ж. Роже Шарбоннель, «Итальянская мысль в XVI веке и либертинское течение» (Париж, 1919; переизд. Женева, 1969), с. 220 и далее.

немыслимо. Его знакомство со стандартными латинскими авторами подтверждается цитатами, и он был в близких отношениях с теми самыми людьми, которые во многом отвечали за продвижение Лукреция во Франции. Он был сотрапезником Николя Бери на банкете в честь Доле в 1537 году и посещал Лион в период, когда Гриф издавал Лукреция. Более того, как отметил Фюзиль, в произведении, столь полном классических анекдотов и научных странностей, как «Гаргантюа и Пантагрюэль», было бы естественно ожидать заимствований из Лукреция.⁶⁵ Однако лукрецианских отголосков там нет, и имя поэта нигде не упоминается. Если не принимать версию, что молчание Рабле было умышленным ходом для сокрытия тайной приверженности либертинажу,⁶⁶ мы должны заключить, что для Рабле, как и для Доле, Лукреций представлял лишь мимолетный интерес.

Доле и Рабле репрезентативны в плане заметного безразличия французских писателей XVI века к Лукрецию. Но Мишель де Монтень является исключением. Ведь в Монтене мы видим автора, чье изучение Лукреция было тщательным и последовательным, а цитаты из «*De rerum natura*» тщательно вплетены в ткань его сочинений. Статистика впечатляет. В «Опытах» встречается сто сорок девять цитат, представляющих около четырехсот пятидесяти четырех стихов Лукреция. Сорок восемь из них появились в издании 1580 года, три добавлены в 1582-м, еще девяносто семь — в 1588-м и одна в «бордоском» издании 1595 года.⁶⁷ Ненаучные части поэмы явно в фаворе: сто семнадцать цитат взяты из III, IV и V книг, против двадцати девяти из более технических I и II книг.⁶⁸ Помимо того, что Монтень цитирует Лукреция чаще, чем любого древнего автора, кроме Плутарха и Сенеки, он не оставляет сомнений в своем высоком мнении о его поэзии. Первым среди латинских поэтов он ставит Вергилия, особенно восхищаясь «Георгиками», но Лукреций идет следом; он даже признается, что некоторые пассажи Лукреция искушают его поменять их местами.⁶⁹

⁶⁵ К.-А. Фюзиль, «Рабле и Лукреций», *Revue du Seizième Siècle* 12 (1925) 159.

⁶⁶ Ср. Абель Лефранк, «Тайная мысль Рабле», *La Revue de France*, 2 ч. 3 (1922) 326–58.

⁶⁷ Ср. Пьер Виллей, «Источники и эволюция „Опытов“ Монтеня», 2-е изд. (Париж, 1933), с. 187–90. Изучение текста цитат подтверждает, что Монтень использовал издание Ламбена 1563 года.

⁶⁸ Мы можем заметить, что относительное отсутствие интереса Монтеня к техническим частям *De rerum natura* («О природе вещей») согласуется с его заявленной неприязнью к науке в целом; см. «Опыты», I. 26 (с. 146) в *Les Essais de Michel de Montaigne*, под ред. Пьера Виллея, переиздано В.-Л. Сонье (Париж, 1965; 3-е изд. 1978). Все ссылки на «Опыты» будут даны в такой форме: том (I), глава (26), страница (с. 146).

⁶⁹ «Опыты», II, 10, с. 410–11; ср. III, 5, с. 872–3.

Однако было бы ошибкой рассматривать частоту цитирований Монтенем Лукреция и его явное восхищение поэтическим талантом Лукреция как признаки симпатии к его посланию. На самом деле Монтень находит мало аспектов эпикурейской доктрины, которые мог бы поддержать. Эпикурейское представление о мире, образованном в результате объединения атомных частиц, вместе с концепцией произвольного атомного «клинамена» (отклонения), он относит к «глупостям человеческого благоразумия». ⁷⁰ Теории познания Эпикура везет лишь чуть больше. Монтень согласен с тем, что чувственный опыт — источник всякого знания: «Всё знание проникает в нас через чувства: они наши учителя». ⁷¹ Однако он называет «отчаянным советом» утверждение эпикурейцев, что чувства никогда не ошибаются, и использует весь арсенал скептических аргументов, чтобы показать, что на самом деле информация, предоставляемая чувствами, представляет собой совершенно ненадежную основу для определенного суждения; чувства «неопределенны и фальсифицируемы при любых обстоятельствах». ⁷² Что касается эпикурейского учения о природе человеческой души, Монтень готов принять аналогию, которую Эпикур проводит между ростом и упадком сил души и наблюдаемым ростом и упадком физического тела; ⁷³ но в вопросе о конечной судьбе души Монтень твердо стоит в христианском лагере. ⁷⁴

Критика Монтенем ключевых элементов эпикурейской доктрины не является чем-то необычным. В основном она изложена в «Апологии Раймунда Сабундского», где защита пирроновского скептицизма ведет его к осуждению всякого догматического философствования как самонадеянного. ⁷⁵ Однако, поскольку именно в «Апологии» встречается более половины цитат Монтеня из произведений Лукреция, вопрос об использовании им Лукреция приобретает дополнительное значение. Безусловно, многие цитаты носят лишь орнаментальный характер, придавая богатство прозе Монтеня, и в этом смысле Лукреций стоит в одном ряду с Вергилием и Горацием. Кроме того, Монтень часто прибегает к Лукрецию, чтобы усилить аргумент или наблюдение.

⁷⁰ II, 12, с. 545.

⁷¹ II, 12, с. 587.

⁷² II, 12, с. 592.

⁷³ II, 12, с. 549–50.

⁷⁴ II, 12, с. 554:

«было бы поистине совершенно разумно, если бы мы были обязаны одному лишь Богу и благодеянию Его милости за истину столь благородного верования, поскольку лишь по Его щедрости мы получаем плод бессмертия, заключающийся в наслаждении вечным блаженством».

⁷⁵ Полезное исследование пирронизма Монтеня, и в особенности влияния в этом контексте недавно опубликованного латинского издания «Пирроновых положений» Секста Эмпирика, см. в: Ричард Х. Попкин, «История скептицизма от Эразма до Декарта» (Ассен, 1964), с. 44–66.

Цитаты, как правило, достаточно уместны, и, несмотря на изменение контекста, это не искажает первоначальный смысл или замысел Лукреция.⁷⁶ Более тревожны случаи, когда строки Лукреция вырываются из контекста для поддержки позиций, которые сам Лукреций не принял бы, или которые прямо противоположны тем, которые эти строки изначально должны были поддерживать. Чтобы проиллюстрировать неуверенность человеческого знания, Монтень указывает на массу различных мнений и склонность людей всегда соглашаться с новейшим, цитируя наблюдение Лукреция о том, что «более прекрасная вещь, открытая недавно, разрушает и изменяет наше отношение ко всему старому».⁷⁷ Однако в своем первоначальном контексте эти строки относятся не к человеческому мнению, а к меняющимся модным тенденциям в одежде и еде, и утверждение Монтеня о необходимости отложить суждение, безусловно, было бы оспорено Лукрецием. Аналогично, в поддержку пирроновского осуждения тех, кто утверждает, будто знает, что знание недостижимо, Монтень цитирует Лукреция: «Человек, который думает, что знает, что ничего не известно, не знает, может ли это само быть познано, раз он признает, что не знает ничего».⁷⁸ Однако в первоначальном контексте Лукреций, далекий от принятия пирронистской точки зрения, утверждает, что на самом деле чувственный опыт является надежным критерием истины.

Такого рода деформации и искажение настолько характерны для ренессансного подхода к классическим источникам, что их появление у Монтеня не должно вызывать особого удивления. Более того, в случае с Лукрецием удивление должно быть еще меньше, если вспомнить, что, несмотря на все его восхищение как поэта, его связь с эпикурейским учением сделала его автором, к которому следовало относиться с особой осторожностью, и Монтень не мог не осознавать этого. Как мы уже отмечали, Ламбен в издании 1563 года (которым пользовался Монтень) пытался решить дилемму, прямо отделяя поэта от содержания его труда. Монтень менее прямолинеен, но не менее эффективен. Общее впечатление, которое оставляют цитаты из Лукреция у читателя «Опытов» (особенно незнакомого с поэмой целиком), — это образ поэта, которого, несмотря на несчастную привязанность к дурной философии, можно читать с удовольствием и пользой.⁷⁹

⁷⁶ Ср. II, 12, с. 524 (о множественности миров), II, 12, с. 521 (о чудовищности суеверия) и II, 12, с. 555 (против переселения душ).

⁷⁷ II, 12, с. 563: «найденное позже губит [прежнее] и меняет чувства ко всему изначальному» (*De rerum natura* / «О природе вещей» V. 1413–14).

⁷⁸ II, 12, с. 502: «Кто полагает, что ничего нельзя знать, тот не ведает и того, можно ли знать [то], в чем он признается, что ничего не знает» (*De rerum natura* IV. 468–9).

⁷⁹ Глубокий анализ цитат из Лукреция в «Апологии» см. в: П. Хендрик, «Лукреций в „Апологии Раймунда Сабундского“», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38 (1976) 457–66; см. также

Принимая Лукреция-поэта и отвергая эпикурейское послание, Монтень поддерживает паттерн, одновременно привычный и ироничный. Сам Лукреций чувствовал радость художника от своего поэтического достижения, сознавая, что из скудости латыни на еще не испробованную тему он создал поэму, «тронуемую очарованием Муз».⁸⁰ Но сладость стиха предназначалась лишь для того, чтобы обольстить, служить подобно меду на краю чаши, побуждая читателя глубоко испытать из учений эпикурейской школы. В XVI веке, как во Франции, так и в Италии, художник узнал художника и отозвался; мед сохранил свою сладость; но эпикурейское послание осталось всё так же неприятно на вкус. Остается лишь зафиксировать, что в Германии и Нидерландах Эпикур привлек внимание в XVI веке по большей части в контексте жарких теологических споров, которые принесли мало чести как протагонистам, так и самому Эпикуру. Сначала предварительная стычка. Профессор греческого языка в Виттенберге, тюрингенский теолог Филипп Меланхтон (1497–1560), был одним из самых влиятельных людей в продвижении гуманизма в пост-реформационной Германии и, в частности, в защите идей Аристотеля.⁸¹ Однако к Эпикуру он был настроен решительно неприязненно, хотя и не больше, чем к стоикам и киникам. Больше всего его возмущала эпикурейская теория удовольствия. В «*Philosophiae moralis epitomes*», реагируя на то, что он считал одобрением Валлой идеи Эпикура о том, что удовольствие является высшим благом, он яростно доказывает, что это мнение должно быть разоблачено как извращение истинной природы человека — особенно христианами, наученными Христом, что, хотя физические удовольствия должны быть признаны, они всегда должны ставиться ниже стремления к добродетели.⁸²

Взгляд Меланхтона выдержан в гуманистическом ключе. Подход его учителя Лютера совершенно иного порядка. Понимание Лютером эпикурейского

К.-А. Фюзиль, «Монтень и Лукреций», *Revue du Seizième Siècle* 13 (1926) 265–81; Ж. Феррейроль, «Цитаты из Лукреция в „Апологии Раймунда Сабундского“», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 5-я серия (1976) 49–63; У. Г. Мур, «Лукреций и Монтень», *Yale French Studies* 38 (1967) 109–14.

⁸⁰ De rerum natura I. 926–30:

«Странствую я по безлюдным местам Пиэрид, где доселе
Не было чьих-либо стоп. Мне отрадно к источникам чистым
Приникнуть и жажду утолить; мне отрадно срывать и цветы там
Новые, чтобы сплести для своей головы превосходный венок,
Каковым никогда ещё Музы чьё-либо чело не венчали».

⁸¹ См. П. Петерсон, *Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland* («История аристотелевской философии в протестантской Германии») (Лейпциг, 1922).

⁸² «Следовательно, мнение Эпикура должно быть отвергнуто, особенно христианами, поскольку Христос столь много проповедовал о кресте, и всё же мы знаем тем временем, что телесные блага в своё время следует по праву искать, лишь бы только добродетель ставилась выше», *Opera* (Сочинения), под ред. К. Г. Бретшнейдера и Г. Биндзейля (Галле, 1850), т. XVI, стб. 37.

учения в основном основано на трактате Цицерона «О природе богов» и на трудах Отцов Церкви, и оно достаточно точно в тех существенных моментах, которые его больше всего волнуют, а именно, в отрицании бессмертия⁸³ и отрицании провидения.⁸⁴ В то же время он ошибается, заявляя, будто Эпикур вовсе отрицал существование божественного,⁸⁵ и в отношении эпикурейского понятия удовольствия он виновен в повторении традиционных искажений с характерной для него энергией. Однако точность понимания Лютером классической эпикурейской доктрины имеет мало значения. Ибо Лютера интересует не философская традиция, а современная ситуация: целостность христианской веры, его собственный реформаторский крестовый поход и состояние общественной и частной морали. Если его изображение эпикурейской философии не совсем соответствует действительности, то это потому, что в Лютере мы видим возвращение к патристической эпохе, поскольку «эпикуреец» снова становится не более чем лёгким оскорблением для богословских оппонентов, а «эпикурейство» — удобным ярлыком для всех моральных недугов современности. Папа Римский — это «*Epicurische Sew*» (эпикурейская свинья), а его окружение — его «прихлебатели»;⁸⁶ теологи Лувена — «*crassissimos porcos Epicuri*» (жирнейшие свиньи Эпикура);⁸⁷ еда, питье, азартные игры, танцы, блуд — вот утехи современного «эпикурейца», делающие его

⁸³ «Эпикурейцы видят это и не соглашаются, что существует переход от беспокойного образа жизни к покою, поэтому они выкрикивают эти эпикурейские слова: После смерти нет наслаждения. Да погибнет тот, кто заботится о завтрашнем дне. Не страшись последнего дня и не желай его. Так они укрепляют себя в презрении к смерти и просто-напросто уничтожают страх, то есть надежду на бессмертие».

Мартин Лютер, *Werke* (Сочинения), 58 томов (Веймар: Г. Бёлау; Грац: Академическое книжное издательство, 1964–), 43, с. 373, ст. 35–39.

Ср. 43, с. 374, ст. 9–11; 44, с. 717, ст. 30–1; 44, с. 385, ст. 25–6.

⁸⁴ «Ибо они [эпикурейцы], движимые бесконечным неравенством и путаницей в этой жизни, в которой они видят, что нечестивые более счастливы, чем добрые и благочестивые, впадают в то, что отрицают сию опеку и служение ангелов, и даже само провидение Божье», 44, с. 66, ст. 19–21; ср. 43, с. 567, ст. 21–3.

⁸⁵ Ср. 44, с. 549, ст. 20–2; 19, с. 206, ст. 1–2.

⁸⁶ 54, с. 226, ст. 26–7. Ср. «Папа даёт собор в Германии»:

Папа, восседающий на свинье

Свинья, ты должна позволить на себе ехать:

И хорошенько шпорить с обеих сторон.

Ты хочешь получить Собор,

Да, взамен получи моё дерьмо (*merdrum*).

в *Ubbildung des Papsttums* («Изображение папства», 1545) (54, с. 367–8). Гравюрная иллюстрация приложена в конце 54-го тома.

⁸⁷ «Необходимо, чтобы лувенцы были самыми жирными свиньями Эпикура и совершенными атеистами, которые без страха с таким бесстыдством лгут и богохульствуют перед лицом Бога и людей», *Contra XXXII articulos Lovaniensium theologistorum* (54, с. 428, ст. 23–5). (Цитата на латыни).

неотличимым от полевого зверя.⁸⁸ Более того, это «эпикурейство» распространяется по Европе как болезнь, с такой пугающей скоростью, что не только угрожает концом Германии,⁸⁹ но и является самым верным признаком того, что конец света близок.⁹⁰

Использование Лютером терминов «эпикурец» и «эпикурейство» сводится к примеру красочной гиперболы, характерной для большей части богословских дебатов XVI века, и современники бы это признали. Однако в случае с одним из его оппонентов обвинение в «эпикурействе», по-видимому, было воспринято более серьезно. Этим оппонентом был Эразм Роттердамский. Лютер неоднократно выдвигает это обвинение в своем труде «О рабстве воли» (1525), написанном в ответ на эразмовское «О свободе воли», который, в свою очередь, был ответом на «Утверждения» Лютера 1520 года: преуменьшая важность исследования вопроса о свободе воли, Эразм «выдыхаешь на меня великое похмелье Эпикура»;⁹¹ высмеивая тех, кто твердо верит в providенциального Бога, он показывает, что «лелеет в сердце Лукиана или какую-то иную свинью из Эпикурова стада»;⁹² и, ставя под сомнение истинность Евангелия и бессмертие души, он является «союзником Эпикура».⁹³ Как показывает последующее произведение, Эразм был уязвлен. В первой книге своей работы «*Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri*» (1526) он упоминает выпад Лютера не менее десятка раз,⁹⁴ а в письмах к Иоганну Фаберу, Иоганну курфюрсту Саксонии, да и самому Лютеру, он гневно протестует против того, что счел крайне оскорбительным поведением со стороны Лютера.⁹⁵ Но Лютер не проявлял никакого желания прекратить. В

⁸⁸ «Эпикур полагает, что человек создан лишь для того, чтобы есть и пить. Но это значит не отделять человека от прочих зверей, которые также имеют свои наслаждения и следуют им», 42, с. 42, ст. 74–7; «Эпикурейцы пируют, играют, танцуют», 43, с. 180, ст. 39; «плотских людей, которые услаждаются плотскими наслаждениями и предаются им, подобно эпикурейцам», 42, с. 372, ст. 25–7; ср. 43, с. 334, ст. 37; 20, с. 704, ст. 26–7. (Цитаты на латыни).

⁸⁹ «Так обстоит дело у нас с Германией, и будет [о ней] сказано „Была“ (Fuit)», 51, с. 236, ст. 20. (Цитата на немецком).

⁹⁰ «Ибо ныне восстает век самый пагубный, и множатся эпикурейцы, что является вернейшим свидетельством смешения всех вещей и приближающегося суда», 43, с. 363, ст. 16–8; ср. 51, с. 236, ст. 20–6; письмо к Венцеславу Линку в *Briefwechsel*, 10, с. 335. (Цитата на латыни).

⁹¹ «*inhalas mihi grandem Epicuri crapulam*», 18, с. 609, ст. 21–2.

⁹² «ты даешь понять, что в сердце своем лелеешь Лукиана или какую-то иную свинью из стада Эпикура», 18, с. 605, ст. 28–9. (Цитата на латыни).

⁹³ «словно ты вместе с Эпикуром полагаешь, что слово Божье и будущая жизнь — это басни», 18, с. 626, ст. 1–2. (Цитата на латыни).

⁹⁴ *Desiderii Erasmi opera omnia*, под ред. Жана Леклерка (Joannes Clericus), Лейден, 1703–6 (перезд. Ольмс: Хильдесхайм, 1962), X, 1260 C; 1260 E; 1260 F; 1261 A; 1266 B; 1273 F; 1295 E; 1299 A; 1309 A; 1334 E–F; 1336 B. Далее это издание обозначается как LB (*Lugduni Batavorum / Лейден*).

⁹⁵ *Erasmi epistolae*, под ред. П. С. Аллена, Г. М. Аллена и Г. У. Гаррода, 12 томов (Оксфорд, 1906–58), VI, с. 309 (ср. 1690: Фабер); VI, с. 269 (ср. 1670: Иоганн, курфюрст Саксонский); VI, с. 306 (ср. 1688: Лютер).

письме к Вацлаву Лине 1529 года он называет Эразма «этим атеистом, Лукиановым Эпикуром»,⁹⁶ а упоминания в «Застольных беседах» показывают, что это отождествление сохранялось вплоть до 1533 года.⁹⁷

Ответ Эразма оказался неожиданным, поскольку он принял форму не отрицания эпикурейских симпатий, а изложения эпикурейского гедонизма, чей сочувственный тон резко контрастирует с его более ранними эпикурейскими упоминаниями в «Энхиридионе» (1503, 1518) и «Антиварбарах» (1520).⁹⁸ Это произошло в диалоге под названием «Эпикуреец», напечатанном в 1533 году в «Разговорах запросто».⁹⁹ Собеседники — Спудей и Гедоний, а предмет их беседы это истинная цель жизни. Спудей, который читал «О пределах добра и зла» Цицерона, в шоке, что Гедоний рекомендует мнение Эпикура, которое все люди называют «голосом грубого зверя, а не человека».¹⁰⁰ В оставшейся части диалога Гедоний проводит своего спутника через анализ удовольствий, демонстрируя, что это всеобщее осуждение Эпикура неоправданно, так как приписывает ему желание низменных наслаждений, которые тот бы сам отверг. К ним относятся «бесстыдная любовь, недозволенная похоть, пиршество и пьянство», о которых истинный эпикуреец знает, что они приносят лишь «лихорадку, головную боль, колики, тупоумие, бесчестье, забывчивость, рвоту, язвы желудка и тремор».¹⁰¹ Как только будет проведено различие между этими удовольствиями и более высокими наслаждениями, и как только будет признано, что никто не живет более приятно, чем те, кто живет праведно, тогда можно будет сказать, что «никто не является в большей степени эпикурейцем, чем христиане, ведущие благочестивую жизнь».¹⁰²

«Эпикуреец» не является защитой собственно эпикурейства. Диалог определенно призван продвигать христианский образ жизни. Стратегия Эразма состоит в том, чтобы показать, что жизнь, посвященная праведному

⁹⁶ Briefwechsel, 5, с. 28 (ср. 1388), ст. 11–12.

⁹⁷ Tischreden («Застольные беседы»), 1, № 280 (1530), с. 398, ст. 11–12; № 1193 (1530), с. 592, ст. 4–5; № 352 (1532), с. 146, ст. 7–8; № 432 (1532), с. 186, ст. 34, с. 187, ст. 4; № 466 (1533), с. 202, ст. 27.

⁹⁸ Ср. *Enchiridion militis Christiani*, LB, V, 42 C; *Antibarbari*, LB, X, 1699 C–D; 1720 E; 1727 B. О рассуждении Эразма об обособленном «эпикуреизме» монашеской жизни в главе XI трактата *De contemptu mundi* («О презрении к миру») (LB, V, 1257 A – 1259 A), см. R. Bultot, «Erasmus, Epicure et le „Contemptu mundi“», в *Scrinium Erasmanum II*, под ред. Дж. Коппенса (Лейден, 1969), с. 205–38.

⁹⁹ Помещая «эпикурейца» в контекст продолжающегося спора между Эразмом и Лютером, я следую за Марджори О’Рурк Бойл (*Christening Pagan Mysteries: Erasmus in Pursuit of Wisdom*, Торонто, 1981, с. 63–95), чьему анализу всего этого эпизода я весьма обязан.

¹⁰⁰ «Imo clamitant omnes hanc esse vocem pecudis, non hominis», LB, I, 882 D.

¹⁰¹ «amor impudicus, libido illicita, comesatio ac temulentia ... febris, capitis dolor, alvi tormina, ingenii stupor, famae macula, memoriae... detrimentum, vomitus, et ruina stomachi, tremor corporis», 884 F – 885 A.

¹⁰² «nulli magis sunt Epicurei quam christiani pie viventes», 882 D.

стремлению к добродетели, отнюдь не подразумевающая отказа от удовольствий, соизмерима с самым истинным удовольствием. С этой целью Эпикур, должным образом дистанцированный от извращенного вероучения, носящего его имя, используется в качестве аргумента. В процессе Эразм также изобрел изящное средство ответа Лютеру. Если Лютер настаивает на том, чтобы называть Эразма «эпикурейцем», — пусть будет так. Для Эразма это комплимент.¹⁰³

Конфликт между Лютером и Эразмом вращался вокруг вопросов серьезного богословского значения, которые в нашем исследовании не рассматриваются. Мы лишь исследовали то, что можно описать как использование эпикуреизма двумя полемистами в стратегических целях. Ибо ясно, что нападки Лютера были призваны дискредитировать противника через ассоциацию, в то время как финальная «эпикурейская» поза Эразма была расчетливым приемом, чтобы обезоружить нападающего. Короче говоря, Эпикур стал риторическим воланом, который перебрасывают противники в качестве побочного шоу к главному событию. Тем не менее, если Эпикур и играет второстепенную роль, то это роль, на которую он, кажется, был обречен. Ведь в XV и XVI веках он, по сути, не играет никакой другой роли. Однако, по мере того как мы переходим к XVII столетию, сцена приобретает иной облик, ведущие актеры постепенно уступают свои места, и Эпикур выдвигается гораздо ближе к огням рампы.

¹⁰³ Нам следует отметить, что публикация «Эпикурейца» должна была иметь свое продолжение. В письме к Николасу фон Амсдорфу (*Briefwechsel*, VII, с. 32 (эп. 2093)), Лютер атаковал Эразма по ряду теологических вопросов, снова связывая определенные доктринальные позиции Эразма с философией Эпикура, а Эразм ответил своим *Purgatio adversus calumnioussissimam epistolam Martini Lutheri* («Оправдание против гнуснейшего клеветнического письма Мартина Лютера») 1534 года (LB, X, 1537–58). Тем не менее, даже это не было концом. В 1538 году, через два года после смерти Эразма, Лютер составил для него подходящую «эпикурейскую» эпитафию (*Tischreden*, 4, № 3963, с. 37, ст. 22–3):

«жил и умер как Эпикур,

без священнослужителя и утешения.

Отправился в поглотившую [его] бездну» (смесь латыни и немецкого).

ФРАНЦУЗСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Мы начали предыдущую главу с картины, на которой Данте отправляет Эпикура и его последователей в открытые гробы, где они должны оставаться целую вечность. Эту главу мы можем начать с образа возрождения: «E tumulo eum exsuscitas» [Ты воскрешаешь его из могилы]. Автор этих строк — Луи Эммануэль де Валуа, граф д'Алэ, губернатор Прованса, написавший их в 1645 году в письме к Пьеру Гассенди;¹ и Гассенди сыграл столь важную роль в возрождении эпикуреизма в XVII веке, что большая часть этой главы должна быть посвящена именно ему.²

К моменту написания письма де Валуа Гассенди посвятил Эпикуру уже почти двадцать лет, и ему предстояло потратить ещё десять, чтобы довести свой «великий замысел» (*grand dessein*) — всестороннее изложение всей эпикурейской философии — до завершения. Таким образом, в лице Пьера Гассенди мы встретим человека, чей интерес к философии Сада не был случайным, но поглощающим — тем самым интересом, который, по сути, определил

¹ Petri Gassendi opera omnia [Полное собрание сочинений Пьера Гассенди], в 6 томах (Лион: Anison/Devenet, 1658; репринт: Штутгарт, 1964), VI. 341 A. Все ссылки на тексты Гассенди будут даваться по этому изданию с указанием тома, страницы и (где это уместно) колонки.

² Значительная часть материала для этой главы заимствована из моей книги «Пьер Гассенди, 1592–1655: интеллектуальная биография» (Nieuwkoop, 1981) и из введения к моей работе «Institutio Logica Пьера Гассенди» (Assen, 1981). Список книг и статей, относящихся к Гассенди, можно найти в библиографии к первой из упомянутых работ (с. 303–16), к которой следует добавить: R. Tack, Untersuchungen zum Philosophie- und Wissenschaftsbegriff bei Pierre Gassendi (1592-1655) (Meisenheim am Glan, 1974); W. Detel, «Scientia rerum natura occultarum», Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendis (Berlin, 1978); B. Brundell, Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy (Dordrecht, 1987); M. Messeri, Causa e spiegazione: la fisica di Pierre Gassendi (Milan, 1985); Lynn S. Joy, Gassendi the Atomist: Advocate of History in an Age of Science (Cambridge, 1988).

его жизнь. Что еще более важно, этот интерес к эпикуреизму, хотя и заставлял Гассенди подолгу уединяться в тишине библиотечных стен, с упорством ученого решая сложную задачу исправления, редактирования и перевода эпикурейских текстов и перерабатывая редакцию за редакцией своих исчерпывающих комментариев, не был просто интересом филолога, антиквара или кабинетного гуманиста. Гассенди знал мир за дверью кабинета и оставил в нем свой след, обеспечив эпикурейской психологии и логике видное место в современных философских исследованиях и побудив ученых XVII века рассматривать эпикурейский атомизм как разумное гипотетическое основание для изучения природы. Короче говоря, именно благодаря усилиям Гассенди эпикуреизм на позднем этапе своей истории, после длительного периода, в течение которого он привлекал лишь периодическое внимание и оказывал умеренное влияние, начинает играть определяющую роль в развитии пост-ренессансной научной и философской мысли.

Однако это лишь обозначение результата работы Гассенди. Наша непосредственная задача — рассмотреть по порядку обстоятельства, которые первоначально побудили Гассенди обратить внимание на эпикурейскую философию, характер его эпикурейских исследований, вызовы, которые бросало продвижение эпикуреизма, и стратегии, которые Гассенди использовал для их преодоления, и, наконец, статус, который Гассенди придавал своей собственной модифицированной версии эпикурейского учения.

В 1624 году, через два года после того, как он был вынужден оставить должность профессора философии в Эксе, Гассенди опубликовал в Гренобле свои *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* («Парадоксальные упражнения против аристотеликов»), содержащие первую книгу из семи запланированных. Эта работа, основанная на заметках, которые он составлял в течение шести лет в Эксе, представляет собой яростное обвинение как аристотелевской философии, так и профессоров-аристотеликов, которые монополизировали преподавательские должности в университетах и заполнили книжные лавки постоянно растущим числом комментариев к Мастеру. Поскольку критика отдельных аспектов аристотелевского учения должна быть оставлена для более последующих книг, Гассенди ограничивается общими обвинениями, начиная с того, что он считает серьезным ущербом, нанесенным самой философией поздними аристотеликами. На самом деле, они псевдофилософы, чьи утомительные диспуты превратили философию в детскую игру.³ Поиск истины уступил место демонстрации словесного жонглирования,

³ III. 106 A: «Какое отношение к истинной философии и подлинному стремлению к истине имеет эта безмерная мешанина бесполезных споров?»

предназначенного лишь для привлечения толпы.⁴ Более того, в дебатах придается такое значение победе над оппонентом, что серьезные философы, такие как Платон, Цицерон и Сенека, полностью игнорируются в школах, в результате чего, когда студент сталкивается с реальными жизненными проблемами, он оказывается совершенно беспомощным.⁵

Однако это не самое серьезное обвинение Гассенди. Более пагубным является тот факт, что аристотелики сделали себя и хотят сделать других рабами Мастера до такой степени, что они «предпочли бы ошибаться вместе с Аристотелем, чем быть правыми с кем-то другим».⁶ Как бы они ни протестовали, заявляя, что свободны быть томистами или скотистами, они подобны птицам в клетке, ключ от которой держит Аристотель; они могут прыгать через обручи, но лишены свободы расправить крылья на открытом воздухе.⁷ В этом Гассенди наиболее резок. Ибо на карту поставлена сама свобода философствования. Труд Гассенди — это *cri de cœur* [крик души], выражающий разочарование, которое он долго копил. Ожидая от философии чего-то полезного и благотворного, он познакомился со схоластической философией и нашел её бесплодной и удушающей. В самом деле, как он признается в предисловии к «Упражнениям», только чтение таких классических авторов, как Цицерон, Лукреций и Секст Эмпирик, а также таких современников, как Вивес, Шаррон, Джан Франческо Пико делла Мирандола и Монтень, позволило ему сохранить веру в интеллектуальный поиск.⁸ Ибо чтение этих авторов укрепило его убежденность в том, что истина не является прерогативой какой-то одной школы, а является объектом свободного исследования и открытого обсуждения. Короче говоря, если он и вынес что-то из чтения философии, так это решимость бороться против догматизма,⁹ и именно это больше всего подпитывает его желание свергнуть аристотелизм школ с его властных позиций.

⁴ III. 106 A: «Но разве это может быть истинным поиском истины — сходиться так, чтобы диспуты превращались в некие публичные зрелища, на которые народ приходит как зритель?..»

⁵ III. 108 A: «Оттого они сами, когда дело доходит до этой подлинной природы вещей, совершенно слепнут и впадают в оцепенение».

⁶ III. 111 A: «...предпочитать заблуждаться вместе с Аристотелем, нежели здраво мыслить с другими».

⁷ III. 112 A: «Ибо будь то скотисты или томисты, ключеносец Аристотель всегда держит их под своей розгой; и, подобно птицам, запертым в клетке, он позволяет им прыгать по жердочкам, но не дает расправить крылья в свободном небе».

⁸ Ср. III. 99 и VI. 1-2 (письмо к дю Фору).

⁹ III. 99: «...впрочем, искренне признаюсь, что ничто никогда не нравилось мне из всего [прочего] так сильно, как эта прославленная *acatalēpsia* [непостижимость] академиков и пирронистов».

Первая книга «Парадоксальных упражнений» стала первым залпом в лобовой атаке Гассенди. Она же стала и последней. Сам Гассенди с самого начала неохотно шел на столь открытое и прямое столкновение с аристотеликами, прекрасно понимая, как рьяно они бросятся на защиту Аристотеля.¹⁰ Его опасения оказались вполне обоснованными, поскольку публикация вызвала значительный резонанс. Как он пишет в письме тюрингенскому профессору Шиккарду в 1630 году, книга была близка к тому, чтобы «спровоцировать трагедию»,¹¹ а пометка, сделанная рукой секретаря Гассенди, Ла Потери, в рукописной версии Книги II, подтверждает, что сила реакции аристотеликов стала решающим фактором в решении Гассенди не продолжать публикацию.¹² Однако Гассенди не собирался отказываться от своей цели. Один из способов попытаться сместить философию с господствующего положения — подвергнуть её критике. На данный момент этот подход привел лишь к тому, что аристотелики еще больше укрепились в своей поддержке Аристотеля.¹³ Другой способ — продвигать дело конкурирующей философии. Именно эту стратегию теперь принимает Гассенди, и этой философией должна стать философия Эпикура.

То, что первоначальный интерес Гассенди к Эпикуру действительно был стратегическим, подтверждается письмом к Эрицию Путеану (Ван де Путте) от 24 марта 1628 года, в котором Гассенди поздравляет Путеана с его работой *Epicuri sententiae aliquot aculeatae ex Seneca*, опубликованной в Лувене в 1609 году, и заявляет, что он сам завершил «Апологию Эпикура» и намерен включить её расширенную версию в состав «Парадоксальных упражнений».¹⁴ Годом позже, в письме к Жаку Гаффарелю, историку кардинала Ришелье,

¹⁰ III. 100: «Отсюда, хотя я прекрасно знаю, что навлеку на себя зависть многих...»; ср. там же: «Ибо те, кто считает незабываемым всё, что Аристотель постановил в любом вопросе, мертвой хваткой защищают то, за что ухватились, и считают преступлением, если кто-то защищает противоположное или обсуждает предложенный вопрос с обеих сторон».

¹¹ VI. 35 В: «Едва не случилось так, что этот "предвестник" (*prodromus*), вышедший без обычной апробации и не будучи защищен заранее, вызвал целую Трагедию».

¹² Примечание добавлено в конце Книги II работы *Exercitationes* [Упражнения] в издании *Orega omnia* 1658 года (III. 210).

¹³ Степень, в которой сторонники Аристотеля чувствовали угрозу со стороны критики, можно оценить по делу Жана Бито, Этьена де Клаве и Антуана Вийо, которые были осуждены в начале 1624 года за защиту тезисов, противоречащих учению Аристотеля. Трудно определить, стал ли этот инцидент фактором, повлиявшим на решение Гассенди опубликовать только Книгу I своих *Exercitationes* (он должен был узнать об этом деле по прибытии в Париж из Гренобля позже в том же году), но этот эпизод указывает на то, что аристотелики были настроены на репрессии и не готовы были оставлять Аристотеля без защиты.

¹⁴ VI. 11 В: «Разумеется, я подготовил Апологию для столь великого мужа, предназначенную для включения в полный том его учения, который должен быть приложен к тому моих "Парадоксальных упражнений против аристотеликов" (*Paradoxiarum Exercitationum adversus Aristoteleos*), план и первую книгу которых я уже представил на суд общественности».

Гассенди подтверждает свое намерение, добавляя лишь, что другие обязательства помешали ему продвинуться далеко.¹⁵ Однако к следующему году планы Гассенди изменились. В письме к Марену Мерсенну от 30 апреля 1630 года Исаак Бекман выражает удивление по поводу известия Мерсенна о том, что Гассенди больше не планирует ограничиться апологией Эпикура и изложением эпикурейской этики, а готовит всеобъемлющее изложение всей эпикурейской философии (*totam illam philosophiam*).¹⁶

Поворотным моментом, по-видимому, стала продолжительная поездка Гассенди во Фландрию и Голландию, начавшаяся в декабре 1628 года в компании Франсуа Луилье, с которым он познакомился в Париже ранее в том же году. В ходе этой поездки Гассенди получил возможность расширить круг своих знакомств благодаря встречам с рядом ведущих интеллектуальных деятелей того времени: профессором восточных языков Лейденского университета Голиусом, Эрицием Пугеаном, известным филологом Даниэлем Гейнзием, ученым и врачом Анри Ренери, гуманистом Воссием и ученым-врачом Я. Б. Ван Гельмонтом. Однако решающее значение имели его беседы с атомистом Исааком Бекманном, с которым он познакомился в Дордрехте.¹⁷ Ибо вскоре после этих бесед, посвященных эпикурейской физике, начал формироваться расширенный замысел Гассенди. Гассенди нашел для себя новую роль. С этого момента он будет не просто противником Аристотеля; он будет защитником Эпикура.

Работа начинается всерьёз. Ещё до своего возвращения в Париж в 1629 году Гассенди пишет Пейреску с просьбой прислать из Экса его заметки об Эпикуре;¹⁸ 28 августа он сообщает Пейреску, что пакет у него в руках;¹⁹ 14 сентября происходит всплеск переписки: Гассенди пишет не менее чем пяти людям, с которыми он познакомился в поездке, запрашивая их помощь в вопросах дат, источников и прочтения текстов, и выражая уверенность, что его

¹⁵ VI. 15 B (8 марта 1629 г.).

¹⁶ Correspondence de Mersenne [Переписка Мерсенна], под ред. П. Таннери и Корнелиса де Ваарда, 10 томов на сегодняшний день (Париж, 1933–), II, 465:

«Посему, поприветствовав господина Гассенди, я закончу писать. Он обещает многое о самом Эпикуре, даже больше, чем обещал мне сам; ведь ты обещал мне всю его философию, он же — только ту часть, которую называют "практической"; если ты говоришь правду, я сожалею, что он ввел меня в заблуждение своей скромностью и что я не удерживал его в своем доме дольше».

¹⁷ Полный отчет о дискуссиях между Гассенди и Бекманом см. в: V. Rochot, Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme 1619–1658 (Paris, 1944), pp. 34–40.

¹⁸ См. Lettres de Peiresc [Письма Пейреска], под ред. Ph. Tamizey de Larroque, в Collections de documents inédits sur l'histoire de France, 2-я серия (Paris, 1893), II, 129 (12 июля 1629 г.); II, 131 и 133 (21 июля 1629 г.).

¹⁹ Lettres de Peiresc, IV, no. XI, p. 203.

«Эпикур» скоро будет готов к печати.²⁰ Однако Гассенди недооценил масштаб предстоящего труда. В ноябре он сообщает Пейреску, что проводит большую часть времени в библиотеке де Ту, но еще далеко не закончил;²¹ в декабре он пишет Путеану, что общая схема разработана, но его начинает беспокоить масса накапливаемого материала;²² в марте 1630 года, к дате, когда он надеялся подготовить работу к публикации, он все еще пересматривает написанное и исследует дополнительные материалы.²³

Гассенди был занят, но теперь работа замедлилась. В октябре его друг Ноде упрекает его в пренебрежении Эпикуром,²⁴ и только в апреле 1631 года Гассенди сообщает о каком-то прогрессе. В письме к Пейреску от 28 апреля он дает самый подробный на тот момент отчет об общей схеме и содержании комментария, а также самое точное указание достигнутого им этапа.²⁵ Изложению самой эпикурейской философии должна предшествовать «Апология жизни Эпикура» в семи главах, и эта часть теперь завершена. Учение должно быть изложено в трех частях: логика, физика и этика, из которых логика в пяти главах также завершена. Четыре отдельные книги должны быть посвящены физике, включающей в общей сложности сорок две главы, и Гассенди находится примерно на середине работы, завершив Книгу I (двенадцать глав) и Книгу II (восемь глав). Что касается этики, он сообщит детали позже. В августе Гассенди говорит Ноде, что все еще занят Книгой III физики и питает мало надежд закончить её к концу года.²⁶ В марте 1632 года он сообщает, что Эпикур «продвигается так же медленно, как и прежде, как старый дед», и что он еще не закончил физику;²⁷ к маю он продвинулся только до третьей главы Книги

²⁰

См.

следующее:

VI. 24 B – 25 A: «надеюсь при ближайшем случае отправить Указатель основных глав философии Эпикура» (письмо к Воссию); VI. 25 A – 25 B: «Ты же, не оставляющий нетронутым ни одного выдающегося автора, можешь помочь как никто другой» (письмо к Хейнсию); VI. 25 B – 26 A: «Поскольку я буду обладать философией этого Мужа [Эпикура], который вскоре [будет] под рукой» (письмо к Голиусу); VI. 26 A: «Вскоре у меня под рукой будет мой Эпикур» (письмо к Бекману)

²¹ *Lettres de Peiresc* [Письма Пейреска], IV, 233 (6 ноября 1629 г.).

²² VI. 27 A – 27 B (16 декабря 1629 г.).

²³ VI. 31 B – 33 B; ср. *Lettres de Peiresc*, IV, 218 (Гассенди к Пейреску, 11 сентября 1629 г.).

²⁴ VI. 396 A – 399 B (30 октября 1630 г.).

²⁵ *Lettres de Peiresc*, IV, 249–52.

²⁶ VI. 44 B – 45 A (20 августа 1631 г.).

²⁷ VI. 46 A – B (2 марта 1632 г.).

IV.²⁸ В октябре Гассенди уезжает из Парижа в Прованс, и только в феврале 1633 года находит время возобновить работу.²⁹

Гассенди занимается комментарием уже почти ровно три года и ему все еще нужно поработать над физикой, прежде чем он сможет обратить внимание на этику. Если прогресс был медленным, то отчасти это объясняется стремлением Гассенди сделать свой анализ учения Эпикура как можно более полным и точным. Ибо ему приходилось тратить непомерное количество времени в библиотеке де Ту, обыскивая полки в поисках необходимых материалов, выискивая ссылки, исправляя и восстанавливая греческие источники. Более того, он не мог посвятить себя исключительно Эпикуру. Его церковные обязанности требовали внимания, особенно в те месяцы, которые он проводил в Провансе, а его переписка, в частности сообщения по научным и астрономическим вопросам с такими людьми, как Шиккард, Кеплер, Галилей и Шейнер, также отнимала у него много времени. Наконец, в этот период Гассенди опубликовал три работы, не связанные с его комментарием. Первая — *Examen philosophiae Roberti Fluddi medici*, апология от имени Марена Мерсенна против сочинений английского розенкрейцера Роберта Фладда. Вторая — *Parhelia sive soles quatuor spurii qui circa verum apparuerunt Romae die 20 Martii anno 1629*, отчет о феномене солнечных пятен, первоначально приложенный к письму, отправленному Пейреску 14 июля 1629 года и опубликованный позже в том же году в Амстердаме. Третья — *Mercurius in sole visus et Venus invisus* 1632 года, в которой Гассенди объявил о своем подтверждении в Париже 7 ноября 1631 года предсказания Кеплера 1629 года о том, что Меркурий пройдет по диску Солнца в 1631 году.

Тем временем, несмотря на отсутствие прогресса, друзья Гассенди призывают его продолжить работу над комментариями. Мерсенн просил Гассенди составить второй ответ Фладду, но на этот раз Пейреск посоветовал Гассенди не делать этого, призывая его отдать всё имеющееся время своему «Эпикуру».³⁰ В апреле Гассенди говорит Люилье, что твердо намерен завершить физику до отъезда в Экс к Пейреску.³¹ Однако он снова обнаруживает, что не может добиться большого прогресса, и только к концу 1633 года он может посвятить все свои силы проекту. Теперь, однако, его план изменился: он намерен пересмотреть весь комментарий с самого начала, установив себе

²⁸ VI. 48 A – 50 B.

²⁹ *Lettres familières à François Luillier...* [Частные письма к Франсуа Люилье...], под ред. Бернара Рошо (Париж, 1944), № XVI, с. 79 (16 февраля 1633 г.): «я начал набрасывать то, что осталось от "Физики"».

³⁰ Ср. *Correspondence de Mersenne*, III, № 240 (Пейреск к Гассенди, 23 февраля 1633 г.).

³¹ *Lettres familières à François Luillier*, № XXI, с. 100–1 (Гассенди к Люилье, 2 апреля 1633 г.).

график, по которому будет выходить по одной тетради (*cahier*) в неделю.³² Тетради должны отправляться Пейреску в Экс, а Пейреском — Люилье в Париж. Первая отправлена 13 января 1634 года, и к 21 февраля было отослано шесть.³³ 18 марта Гассенди прибывает в Экс к Пейреску, но к маю никакого дальнейшего прогресса достигнуто не было. В августе история повторяется.³⁴ На самом деле только два года спустя, осенью 1636 года, Гассенди находит время продолжить свои переработки. Ибо он занят другими вещами: церковными делами; экскурсией по Провансальским Альпам; астрономическими наблюдениями и записями; и работой над ответом на *De Veritate* Герберта Черберийского, предпринятой по просьбе Мерсенна, Пейреска и Эли Диодати.

Когда Гассенди наконец возобновляет работу в ноябре 1636 года, он выражает уверенность в письме к Галилею, что еще один год позволит ему завершить проект.³⁵ Он переходит от логики (теперь называемой каноникой) к физике. В апреле 1637 года Пейреск сообщает Бушару, что Гассенди «завершил свою философию» (*a achevé sa philosophie*), но добавляет, что тот каждый день вносит новые усовершенствования!³⁶ Затем, 24 июня, Пейреск умирает. Гассенди в отчаянии. Работа останавливается. Пройдет четыре года, прежде чем она будет возобновлена. Тем временем сообщать почти не о чем. Гассенди пишет только одно письмо в течение двух лет после смерти своего «верного друга» (*fidèle ami*) — Галилею, утешая его по поводу потери зрения на один глаз. Он путешествует по Провансу. Дважды он заболевает. Затем, в 1638 году, он встречает нового губернатора Прованса Луи Эммануэля де Валуа, который проявляет немедленный интерес к его работе, убеждая его возобновить труд и прося регулярно присылать отчеты о прогрессе. Это тот стимул, в котором нуждался Гассенди. В 1641 году он покидает Прованс и едет в Париж к своему другу Люилье, и начинается новый этап. В сентябре публикуется его жизнеописание Пейреска, а в октябре он снова работает над Эпикуром, продолжая с того места, где остановился четыре года назад.

К октябрю он продвинулся до XVII книги физики; к середине лета 1642 года он закончил XVIII книгу; остаток 1642 и 1643 годов уходит на завершение XIX–XXIII книг; XXV книга была закончена в первые месяцы 1644 года, и к тому времени, когда в ноябре 1645 года он был назначен профессором математики

³² *Lettres de Peiresc*, IV, 402 (Гассенди к Пейреску, 28 декабря 1633 г.).

³³ *Lettres de Peiresc*, IV, 414–15, 428 и 444.

³⁴ Письмо Пейреска к Шиккарду, 25 августа 1634 г. (Библиотека Ингвимбертина, Карпантра, ms. 1774, fol. 140).

³⁵ VI. 92 A (Гассенди к Галилею, 18 ноября 1636 г.).

³⁶ *Lettres de Peiresc*, IV, № XLV, с. 172–3.

в Королевском коллеже (Collège Royal), эта вторая редакция комментария, занимавшая его с 1 января 1634 года, была доведена до конца.

Четыре года, прошедшие с момента возвращения Гассенди в Париж в 1641 году, были периодом интенсивной деятельности. Помимо напряженной работы над комментарием, Гассенди вел постоянную переписку, написал биографию своего друга Пейреска, опубликовал три работы по астрономическим вопросам («*Proportio gnomonis*», «*Novem stellae circa Jovem visae*», «*Institutio astronomica*»), три по физике («*De apparente magnitudine solis humilis et sublimis*», «*De motu impresso a motore translato*», «*De proportione*») и написал свои пространные «Возражения» на «Метафизику» Декарта. Более того, он добросовестно выполнял свое обязательство перед Луи Эммануэлем де Валуа, регулярно посылая ему отчеты о ходе работы над комментарием.³⁷

В этих отчетах представлены лишь основные положения эпикурейской доктрины без большого количества подтверждающего материала, который был бы включен в комментарий, и их составление предоставило Гассенди возможность взглянуть на философию Эпикура под широким углом. Особое внимание уделялось тем чертам общего подхода Эпикура к научному исследованию, которые Гассенди считал особенно уместными в контексте XVII века, и из его изложения мы многое узнаем о собственном отношении Гассенди к изучению природного мира. В частности, в полном согласии с опорой Эпикура на чувственную информацию как основу всякого знания, Гассенди подчеркивает первостепенную важность опыта как пробного камня истины — момент, который он подробно разберет в своем трактате об эпикурейской логике. Кроме того, Гассенди пользуется возможностью рассмотреть вопрос, который беспокоил его уже некоторое время, а именно проблему примирения некоторых ключевых аспектов эпикурейского учения с учением Церкви. В 1632 году Гассенди обошел этот вопрос стороной. В двух письмах, написанных в мае и июле того же года, Кампанелла, поздравляя Гассенди с некоторыми астрономическими наблюдениями, решительно возражал против продвижения Гассенди эпикурейской философии из-за утверждения Эпикура о том, что мир управляется случаем, а не разумом.³⁸ В своем ответе Гассенди защищался, заявляя, что, хотя как христианин он должен выступать против позиций, противоречащих учению Церкви, но как комментатор он обязан приводить любые аргументы, которые могут помочь прояснить взгляды его

³⁷ VI. 111 B – 160 B.

³⁸ VI. 407 B (7 мая 1632 г.); VI. 408 A–B (4 июля 1632 г.).

автора, добавляя, что этой процедуре Кампанелла сам следовал в своем «*Atheismus triumphatus*».³⁹

В письмах к де Валуа Гассенди менее двусмыслен и выделяет ряд областей, где эпикурейский взгляд должен быть отвергнут. На самом общем уровне он может согласиться с Эпикуром в том, что одной из целей научного исследования является достижение душевного спокойствия посредством понимания, но он не может принять утверждение Эпикура о том, что это спокойствие может быть достигнуто только через признание того, что мир не управляется божественными силами, непостижимыми для нашего понимания. По мнению Гассенди, пределы нашего знания не должны приводить нас в отчаяние, поскольку как христиане мы уверены, что Бог не предписывает ничего, что в конечном счете не пошло бы нам на пользу.⁴⁰ Что касается конкретики, Гассенди чувствует себя вынужденным отвергнуть некоторые элементы эпикурейской атомной теории. Он убежден аргументами Эпикура в пользу существования пустоты и не возражает против того, чтобы Эпикур определял её как «бестелесную природу». Против чего он должен возразить, так это против утверждения Эпикура о том, что пустота — это единственная бестелесная природа, поскольку это не оставляет места для божественного существа или человеческой души, которые оба должны рассматриваться как бестелесные.⁴¹ Что касается атомов, у Гассенди есть два возражения. Во-первых, Эпикур ошибается, считая их число бесконечным, поскольку признать бесконечность числа атомов — значит признать бесконечность самого мира, а эта позиция противоречит христианскому взгляду, согласно которому единственным бесконечным существом является Бог.⁴² Во-вторых, Эпикур заблуждается, заявляя, что атомы вечны и не сотворены, поскольку это устраняет роль Бога как творца всего сущего.⁴³ Таким образом, письма к де Валуа ясно

³⁹ VI. 54 A–B (2 ноября 1632 г.). Мы можем отметить, что в 1614 году Кампанелла писал в том же духе Галилею, предупреждая его, что его приверженность атомизму дает повод его врагам ставить под сомнение обоснованность его открытий в астрономии — см. Кампанелла к Галилею, 8 марта 1614 г., в *Galileo Galilei, opere*, под ред. А. Фаваро (Флоренция, 1890–1899), XII, с. 32. Независимо от того, принимает ли кто-то тезис, выдвинутый Редонди, о том, что решающим скрытым фактором в осуждении Галилея в 1633 году был «атомизм» его труда «Пробирщик» (1623), открытие Редонди в архивах Ватиканской инквизиции (Святой палаты) неподписанного «доноса» на «Пробирщика» — на том основании, что представленная Галилеем корпускулярная теория чувственных качеств представляла серьезную угрозу для христианского догмата о Евхаристии — является достаточным доказательством того, что атомизм не остался незамеченным хранителями христианского учения; см. Pietro Redondi, *Galileo: Heretic*, пер. Раймонда Розенталя (Принстон, 1987); текст документа (рукопись, Архив Священной конгрегации доктрины веры, Рим, серия AD EE, лл. 292 v, 293 r и 293 v) приведен на с. 333–40.

⁴⁰ VI. 155 B (26 сентября 1642 г.).

⁴¹ VI. 157 B (17 октября 1642 г.).

⁴² VI. 158 A (24 октября 1642 г.); ср. ответ де Валуа, VI. 345 B (4 ноября 1642 г.).

⁴³ VI. 159 B (14 ноября 1642 г.).

показывают, что Гассенди не считает свою роль комментатора Эпикура такой, которая обязывает его безоговорочно принимать всё эпикурейское учение, и предупреждают, что эпикурейская философия, которую Гассенди представит своей аудитории XVII века, будет в некоторых ключевых областях радикально отличаться от своего классического предка.

Комментарий был пересмотрен уже во второй раз, но Гассенди не спешит его публиковать. В июне 1642 года Самуэль Сорбьер настаивал на том, чтобы Гассенди опубликовал часть своих материалов, а в августе повторил свою просьбу.⁴⁴ Гассенди сопротивлялся, не будучи убежден, что его «пустяки» достаточно весомы, чтобы доверить их широкой публике.⁴⁵ Сорбьер предпринял еще одну попытку в мае 1643 года, но снова безрезультатно.⁴⁶ Фактически, только в 1647 году Гассенди позволил чему-либо из своего комментария увидеть свет, и тогда это была только «Апология», которая была готова еще с 1631 года. Что касается остального, то предстояла еще одна ревизия.

«Апология» была опубликована в Лионе под заглавием *De vita et moribus Epicuri* («О жизни и нравах Эпикура») и отличается от первоначального черновика только расположением материала.⁴⁷ План 1631 года, объявленный Пейреску, предполагал изложение в семи «главах», тогда как издание 1647 года разделено на восемь «книг», при этом первая «глава» превратилась в две «книги». Первые две книги, составляющие почти треть всего труда, по порядку документируют место рождения Эпикура, его семью, места, где он провел детство и юность, его первоначальный интерес к философским занятиям, основание школы в Афинах, его близких друзей и учеников, его сочинения, его последние часы, время смерти, его завещание, его преемников на посту главы школы и так далее. Это не самое развлекательное чтение, настолько страницы переполнены ссылками на все доступные древние источники. Однако сам документальный характер изложения имеет стратегическую цель. Эпикур предстает не как призрачная фигура из древнего прошлого, чья биография является предметом спекуляций, а как известная личность, детали жизни и карьеры которой неоспоримы.

В оставшейся части работы Гассенди по очереди рассматривает четыре общих обвинения, выдвинутых против Эпикура его противниками: нечестие, неуважение к другим, пропаганда телесного удовольствия как высшего блага

⁴⁴ VI. 447 A (Сорбьер к Гассенди, 8 июня 1642 г.); VI. 447 B (Сорбьер к Гассенди, 25 августа 1642 г.).

⁴⁵ VI. 155 B (Гассенди к Сорбьеру, 26 сентября 1642 г.).

⁴⁶ VI. 453 A–B (Сорбьер к Гассенди, 9 мая 1643 г.).

⁴⁷ *De vita et moribus Epicuri* [О жизни и нравах Эпикура] напечатано в *Opera omnia*, том V, с. 167–236.

и презрение к интеллектуальным занятиям. На деталях трактовки Гассенди нам нет необходимости останавливаться.⁴⁸ Достаточно сказать, что Гассенди продолжает свой документальный подход. По каждому пункту выявляются главные обвинители Эпикура, и обвинения подробно разбираются со ссылками на все древние свидетельства, которые Гассенди удалось обнаружить. В качестве представителя противоположной стороны Гассенди обещает быть максимально объективным, заявляя, что не намерен защищать своего клиента в тех вопросах, где тот явно виновен в ошибке. В самом деле, если обвинения, выдвинутые против Эпикура, окажутся правдой, он первым осудит его; его намерение состоит лишь в том, чтобы представить определенные соображения, которые убедили бы его самого, если не других, что в некоторых вопросах есть место для сомнения.⁴⁹ Однако, несмотря на его заверения, Гассенди на протяжении всего труда столь же пристрастен, как и оппоненты Эпикура. Правда, он корит Эпикура за отрицание божественного провидения и выражает сожаление, что Эпикур не уделял большего внимания математическим наукам; но на любое другое обвинение, а список их длинный, ему удастся найти контраргумент, либо приводя противоположные свидетельства из древних источников, либо выдвигая смягчающие обстоятельства.

Нельзя сказать, что выступление Гассенди блестяще. На самом деле, он бескомпромиссно педантичен, противопоставляя цитату цитате и даже порой останавливаясь, чтобы обсудить достоинства различных вариантов прочтения текста. Однако стратегия ясна. Вопрос должен быть решен на уровне фактов; полуправда, искажение и инсинуации были оружием противников Эпикура; стандарты Гассенди должны восприниматься как более высокие. Ибо цель «Апологии» двояка: как вступительная часть комментария она призвана обеспечить объективное восприятие Эпикура и его учения; она также призвана утвердить самого Гассенди как добросовестного и надежного комментатора.

Публикация «*De vita et moribus Epicuri*» усилила ожидания среди друзей и соратников Гассенди, что он, возможно, теперь готов опубликовать больше комментариев. Самая настойчивая просьба исходила от Франсуа Баранси, доктора права и знаменитого редактора-копииста из Лиона, который помог «*De vita et moribus Epicuri*» выйти в печать. Баранси предложил напечатать работу, которую Гассенди завершил еще в 1629 году. Это был латинский перевод, дополненный историческими и критическими примечаниями, греческого текста 10-й книги сочинения Диогена, который Гассенди изначально

⁴⁸ См. Н. Jones, *Pierre Gassendi: an Intellectual Biography*, pp. 228–42.

⁴⁹ V. 201 B.

намеревался выпустить у немецкого издателя Тампаха.⁵⁰ Гассенди не был в восторге. Он уже был раздосадован на Баранси за то, что тот начал работу над «*De vita et moribus Epicuri*» без получения прямого разрешения, и, как он признается в письме к Пьеру Сегье, канцлеру Франции, он сомневался в своем собственном владении греческим языком.⁵¹ Наконец, однако, под давлением друзей Гассенди уступил и передал Баранси работу 1629 года вместе с большей частью материалов по эпикурейской философии, которые он накопил за прошедшие годы. Таким образом, в июле 1649 года в Лионе были опубликованы трехтомные *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* («Заметки на десятую книгу Диогена Лаэртского»).

Работа была хорошо принята в ученом мире.⁵² Сам Гассенди был далеко не доволен. Сто страниц греческого текста и латинского перевода погребены под массой из более чем тысячи шестисот страниц беспорядочных филологических аннотаций и плохо организованного философского комментария. Мы достаточно внимательно следили за подготовкой комментария Гассенди, чтобы оценить важность, которую он придавал тщательной организации материала, и было бы удивительно, если бы он смотрел на лоскутный характер *Animadversiones* иначе как с огорчением. Конечно, когда он приступил к подготовке своего окончательного изложения эпикурейской философии, «*Syntagma philosophicum*», он без колебаний полностью расчленил «*Animadversiones*», и единственными частями, перепечатанными в издании «*Opera Omnia*» 1658 года в неизменном виде, являются греческий текст, латинский перевод и строго грамматические примечания.⁵³

В надежде облегчить повторяющееся заболевание легких Гассенди провел четыре года после публикации «*Animadversiones*» в более мягком климате родного Прованса. Это длительное и спокойное пребывание привело к некоторому улучшению его здоровья, до такой степени, что он смог взбираться на скалы в Тулоне, и в апреле 1653 года он почувствовал себя достаточно окрепшим, чтобы вернуться в Париж, где ему предстояло провести последние два года своей жизни. Он поселился в доме Анри-Луи Юбера де Монмора на улице Сент-Авуа и вскоре был занят писательством: жизнеописанием датского астронома Тихо Браге, которое включало исторический обзор работ по астрономии до времени смерти Тихо; биографиями Коперника, Поэрбаха и

⁵⁰ *Lettres de Peiresc*, IV, № XIII (Гассенди к Пейреску, 11 сентября 1629 г.).

⁵¹ VI. 295 A–296 B.

⁵² См. VI. 552 A (Гоббс); 522 B – 523 A (Клод-Бартелеми Моризо); 523 A–B (Иоанн Михаил Ожевиньи); 524 A–B, 530 B – 533 A, 536 A – 537 A (Жан Луи Кастаньи); 533 A–B (Франсуа дю Пра); 539 A – 540 A (Маркус Мейбомиус).

⁵³ V. 1–166.

Региомонтана (Иоганна Мюллера); а также памфлетами о чеканке монет, музыке, римском календаре и своей епархии Динь. Кроме того, он начал подготовку окончательной версии комментария, ровно через двадцать пять лет после начала работы над первой. Для этого он обратился к рукописному варианту «Animadversiones» (Туры, рукописи 707, 708). Кое-что из этого материала он решил использовать без изменений; кое-что полностью переработал; кое-что отбросил вовсе. В то же время он сделал многочисленные дополнения, основанные на своих последних исследованиях, включая новую трактовку эпикурейской этики. Самое главное, он изменил саму природу этого труда. Заглавие, которое Гассенди давал работе в ранних рукописных версиях, *De vita et doctrina Epicuri* («О жизни и учении Эпикура»), точно отражало его первоначальное намерение, а именно представить отчет о жизни, характере и философских учениях Эпикура, основанный на независимом анализе древних свидетельств и дополненный пояснительными и иллюстративными комментариями, которые могли бы сделать всю работу максимально ясной, авторитетной и всеобъемлющей. Однако уже в письмах к де Валуа Гассенди добавил роль исправителя к роли комментатора, а теперь роль комментатора и вовсе отброшена. В то же время название работы изменено на «*Syntagma philosophicum*». Итоговым произведением Гассенди станет сборник его собственных философских размышлений.

Подготовка «*Syntagma philosophicum*» была проектом, который, однако, был оставлен на усмотрение редакторов Гассенди.⁵⁴ 17 ноября 1654 года Гассенди сразила лихорадка, из-за которой он был прикован к постели до начала января 1655 года. 22 февраля лихорадка вернулась, и его состояние легких ухудшилось. Его друг Ги Патен немедленно провел флеботомию (кровопускание), что дало Гассенди временное облегчение. Однако в конце августа он снова заболел лихорадкой, которая не утихала более двух месяцев. Ему пускали кровь в общей сложности четырнадцать раз, пока 24 октября не стало очевидно, что он не поправится. Он исповедался и умер рано днем того же дня.

⁵⁴ *Syntagma philosophicum* [Философский трактат] — внушительный труд, занимающий первые два тома *Opera omnia*, был составлен редакторами с использованием правок, которые завершил сам Гассенди (Tours. ms. 706), и тех частей рукописных версий *Animadversiones in decimum librum Diogenes Laertii* [Замечания на десятую книгу Диогена Лаэртского], которые он не успел переработать (Tours. mss. 707, 708). См. также бесценный анализ рукописей Гассенди: René Pintard, Le M. Le Vayer, Gassendi, G. Patin: étude bibliographique (Paris, 1943), гл. III, с. 41–4.

Проследивая последовательные этапы работы Гассенди над его «великим проектом», мы лишь вскользь коснулись проблем, с которыми он сталкивался на своем пути. Непосредственным препятствием, безусловно, было состояние эпикурейских источников, на которые ему приходилось полагаться. Труд Лукреция «*О природе вещей*», от которого он сильно зависел, цитируя более пяти тысяч из его примерно семи тысяч строк, не представлял проблемы. Издания Ламбина 1563 и 1570 годов в кварто давали не только адекватно восстановленный текст, но и изобилие критических комментариев. Диоген Лаэртский, однако, был совсем другим делом, о чем свидетельствует сам Гассенди. В письме к Пейреску в 1629 году, касающемся его собственных усилий по созданию пригодной для использования латинской версии Книги X, он жалуется на искаженное состояние текста Гиффена и раздражен количеством времени, которое он вынужден тратить на сравнение различных рукописей, переводов и примечаний.⁵⁵

Не следует преуменьшать трудности, с которыми столкнулся Гассенди в вопросах текстов и ссылок. Он пользовался преимуществом доступа к библиотеке де Ту, пока был в Париже, и получал немалую помощь от самых разных корреспондентов, но нет сомнений, что элементарные требования научного поиска стоили ему огромных затрат времени и энергии. Однако эти препятствия не идут ни в какое сравнение с проблемой иного порядка, о которой мы уже упоминали, а именно с проблемой принятия приемлемой языческой философии, многие основные положения которой противоречили учениям Церкви. Мы уже коснулись попытки Гассенди в книге «*О жизни и нравах Эпикура*» развеять подозрения и создать благоприятную почву для изложения эпикурейской доктрины путем исправления некоторых давних заблуждений относительно личной жизни и моральных принципов Эпикура. Кроме того, обращаясь к серии писем к де Валуа, мы выявили некоторые конкретные аспекты эпикурейской физической теории, которые, по мнению Гассенди, должны быть отвергнуты по теологическим соображениям. Важно, однако, поместить эти наблюдения в более широкий контекст, оценив общую стратегию, которую принял Гассенди. Это стратегия, которая имеет более одного

⁵⁵ «То, чем я сейчас занят, — это перевод X-й книги Лаэртского, которая вся посвящена Эпикуру и полна такого количества [ошибок], что его почти невозможно узнать во многих самых важных местах. Имея перед собой различные переводы, примечания и рукописи и сопоставляя всё это с теми небольшими познаниями, что я имею о философии этого человека, я пытаюсь сделать перевод на свой лад, чтобы я мог при случае воспользоваться авторитетом Лаэртского».

(Lettres de Peiresc, IV, № XIII; Гассенди к Пейреску, 11 сентября 1629 г.)

измерения и которая раскрывает нечто важное относительно характера приверженности Гассенди эпикурейскому учению.

Ключевым элементом этой стратегии является готовность Гассенди облачать и осуждать те черты эпикурейской доктрины, которые явно противоречат христианскому учению. Это политика, которую он четко излагает в посвятельном письме Люилье, помещенном в начале «*De vita et moribus Epicuri*», и повторяет, как мы отметили, в своей переписке с де Валуа.⁵⁶ Преимущества такого подхода очевидны. В то же время Гассенди может подтвердить свою приверженность защите христианской веры и намекнуть, что те аспекты эпикурейской доктрины, которые он оставляет нетронутыми, не представляют угрозы для ортодоксальных убеждений. Более того, хотя может показаться, что он приносит в жертву жизненно важные элементы эпикурейского учения, в действительности ему нужно внести лишь незначительные корректировки, чтобы сохранить, по крайней мере, эффект первоначальной формулировки. В области физической теории, например, ортодоксальная вера требует от него отвергнуть эпикурейскую позицию, согласно которой атомы не сотворены, вечны и бесконечны по числу и разнообразию и движутся непрерывно в результате врожденной движущей силы, не зависящей от какой-либо другой причины. Однако он избавлен от необходимости отбрасывать само понятие атомов как первичных единиц материи, постулируя, что в акте творения Бог вызвал атомы к жизни в достаточном количестве и разнообразии и одновременно наделил их способностью совершать движения, необходимые для формирования феноменального мира.⁵⁷ Короче говоря, принимая прагматичный взгляд на эпикурейскую теорию и вводя Бога как действующую причину, Гассенди способен удовлетворить требования ортодоксии, не отказываясь от того, что он считает основами эпикурейского учения.

Стратегия Гассенди также дает ему возможность придать своему трактату об Эпикуре определенную историческую обоснованность. Ибо, как он указывает в «*De philosophia universe*», которая служит кратким введением к «*Syntagma philosophicum*», процедура, которой он намерен следовать в отношении нехристианских элементов в эпикурейской философии, отнюдь не

⁵⁶ «Моё намерение таково: всякий раз, когда я буду доходить не только до тех более серьезных глав, но и когда бы ни встретилось что-либо, что может показаться хотя бы в малейшей степени расходящимся со святой верой, я приложу все силы, чтобы опровергнуть мнение Эпикура с максимально возможной силой разума».

(V. 171).

Ср. VI. 155

⁵⁷ Ср. I. 279 В–280 В.

нова, а идентична той, которую ранние Отцы Церкви приняли в отношении философии Аристотеля. Это вопрос легитимности через ассоциацию, и в различных местах на протяжении «*Syntagma philosophicum*» Гассенди берет на себя труд укреплять эту ассоциацию, подчеркивая определенные сходства между эпикурейским и аристотелевским учениями и указывая на то, что во многих местах, где Эпикур противоречит христианскому учению, он делает это вместе с Аристотелем.⁵⁸ В то же время, если бывают случаи, когда Гассенди находит стратегически полезным подчеркивать сходства между эпикурейским и аристотелевским учениями, бывают и другие, когда он уверен, что эпикуреизм может быть показан не просто как равно совместимый с христианским учением, но как более совместимый; и здесь Гассенди берет на себя труд отделить Эпикура от Аристотеля, эффективно сочетая свою непосредственную цель — представить эпикуреизм как философию, которая может быть подходящим образом адаптирована к христианскому богословию, с более общей целью — дискредитировать аристотелизм на каждом возможном повороте.⁵⁹ Ибо важно понимать, что окончательный успех эпикурейской программы Гассенди зависел в значительной степени не только от того, чтобы сделать эпикурейское учение теологически респектабельным, но и от свержения господствовавшей тогда философии, и именно из аристотелевского лагеря исходила самая острая оппозиция.⁶⁰

Необходимость приспособить эпикуреизм к учению Церкви была тем, что Гассенди признавал императивом, если он хотел успешно убедить своих современников рассмотреть альтернативу аристотелевской философии, которую он считал как ошибочной, так и устаревшей; и тот факт, что его работа избежала «Индекса», а сам он ни разу не подвергся неприятностям со стороны церковных властей, свидетельствует о его успехе в очищении эпикурейской доктрины от оскорбительных элементов. В процессе, однако, классический эпикуреизм претерпел радикальную трансформацию. Из чисто материалистической и механистической системы, в которой божественной силе прямо отказывается в созидательной или операционной роли, он превратился в систему, в которой нематериальное сохраняется как существенный элемент, а Бог помещен в самый центр. Эта трансформация поднимает важный вопрос. Если Гассенди может позволить себе манипулировать

⁵⁸ I. 5 A.

⁵⁹ Полезный обзор конкретных пунктов, по которым Гассенди сравнивал и противопоставлял эпикурейское и аристотелевское учения, см. в: Brundell, op. cit., pp. 54ff.

⁶⁰ «И именно здесь в особенности человеческое познание и наука изобличаются в слабости и недостоверности; именно здесь закладываются главные основы Пирронизма и максимально утверждается то самое [положение]: Nihil Sciri [Ничего нельзя знать]». (III. 102).

традиционной эпикурейской доктриной до такой степени, что в некоторых основах она становится антитезой самой себе, какой статус он придает своей собственной модифицированной версии? Если её следует считать столь же предварительной и открытой для улучшений, как и её оригинал, то на какую полезность она может претендовать? Если же, с другой стороны, она предлагается как окончательное и истинное объяснение природы вещей, то как это согласуется с неоднократными высказываниями Гассенди против догматического философствования?

Ответ кроется в правильной оценке замечаний Гассенди относительно возможности достоверного знания и в рассмотрении той поддержки, которую он нашел в самом эпикуреизме для отстаивания «среднего пути» между крайностями напористого догматизма, с одной стороны, и деструктивного скептицизма, с другой. В предисловии к «*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*» Гассенди излагает свою позицию по вопросу о возможности познания в ясных терминах, решительно поддерживая изречение скептиков *nihil sciri* [ничего нельзя знать].⁶¹ Точно так же в раннем черновике комментария, посвященном логике (Карпантра, рук. 1832), написанном в 1636 году, Гассенди снова обращается к традиционным скептическим тропам для иллюстрации позиции скептиков, и ясно, что за пятнадцать лет, разделяющих эти два документа, позиция Гассенди не изменилась: истина скрыта, и за удачу следует считать уже то, если мы сможем достичь хотя бы вероятности.⁶²

Однако изменился тон замечаний Гассенди и та ценность, которую он готов придать тому знанию о явлениях, которое дает чувственный опыт. В «*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*» Гассенди выказывает явное чувство удовлетворения от возможности мобилизовать весь скептический арсенал в поддержку позиции *nihil sciri*. В рукописи из Карпантра, с другой стороны, хотя скептическим тропам придается та же сила, они выдвигаются в духе неохоты, как раздражающие ограничения для щедрой надежды на продвижение знания в будущем. Ибо существует также разница в тоне, сопровождающем замечания в двух работах относительно возможности прогресса. В книге «*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*» Гассенди достаточно красноречив, провозглашая, что от современников можно ожидать

⁶¹ «Что остается, кроме как заключить, что невозможно знать, какова вещь сама по себе или по своей природе; но лишь то, какой она представляется тем или иным [людям]» (III. 203 A).

⁶² «И если мы из тех, для кого истина сокрыта в глубине, то мы считаем большой удачей, если в результате наших трудов и занятий нам удастся достичь [хотя бы] правдоподобия» (Карпантра, ms. 1832, л. 236r).

дополнения к открытиям прошлого.⁶³ Но его замечания по большей части риторические, предназначенные лишь для того, чтобы дополнить список критических замечаний в адрес аристотеликов, обвиняя их в том, что в своей рабочей привязанности к высказываниям Мастера они подрывают свободу человека философствовать. В рукописи из Карпантра, напротив, замечания Гассенди о прогрессе носят иной характер. Ибо на протяжении всех промежуточных лет он был занят как наблюдатель и экспериментатор. Он написал «*Parhelia sive soles quatuor spurii*» (1629), «*Mercurius in sole visus*» (1632), первое из четырех писем «*De apparente magnitudine*» (1636) и первые два из трех писем, составляющих «*Proportio gnomonis*» (1636). Более того, его переписка в эти годы представляла собой оживленный обмен информацией с коллегами-исследователями по всей Европе. Для активного ученого Гассенди перспектива приумножения человеческих знаний стала вопросом жизненно важной озабоченности, ибо без такой перспективы

наше врожденное стремление к знаниям было бы жестокой насмешкой, всякое обучение и познание были бы бессмысленны, открытие новых инструментов — бесплодным, а усилия всех тех, кто стремится приобрести более глубокое, полное и богатое понимание вещей, чем то, что дано простому человеку, были бы не более чем пустым времяпрепровождением.⁶⁴

Однако наиболее значимым фактором стала работа Гассенди как эпикурейского комментатора, поскольку его исследования в области эпикурейской науки познакомили его с физической теорией, которая полностью удовлетворяет его эпистемологическим требованиям. Ибо в отличие от аристотелевской науки, которая претендует на знание истинной природы объектов, эпикурейский атомизм заявляет лишь о дескриптивном знании явлений, к которому скептические аргументы неприменимы. В то же время, эта теория позволяет Гассенди гораздо более высоко оценить свои собственные научные исследования. Атомизм предлагает концептуальную основу, в рамках которой чувственная информация о качествах и эффектах может быть проанализирована и скоординирована таким образом, чтобы свести наблюдаемый мир к осмысленному образцу. Более того, Гассенди убедился благодаря аргументам

⁶³ «Ведь в самом деле, если бы мы прилагали ум так же, как древние, мы поднялись бы гораздо выше; и, опираясь на их помощь, мы бы со временем выросли в некое исполинское подобие» (III. 115 V).

⁶⁴ «Тщетным было бы врожденное стремление... бесполезными — все инструменты, пустыми — книги, напрасными — учителя и все те, кто доселе прилагал или прилагает усилия к тому, чтобы познать вещи глубже, совершеннее и полнее, чем их знает невежественная толпа» (Карпантра, ms. 1832, л. 237r).

Эпикура о ценности указывающих знаков (*indicative signs*), что существуют случаи, когда чувственный опыт может быть использован в качестве основы для вероятных выводов относительно вещей, лежащих за пределами непосредственного наблюдения. Соответственно, хотя мы не можем надеяться полностью раскрыть внутреннюю природу всех вещей или даже проникнуть в самые глубокие уголки какой-либо отдельной вещи, мы можем быть уверены, что чем больше мы раскрываем качества и свойства, которыми обладает объект, тем ближе мы подходим к полному пониманию его истинной природы.⁶⁵

Если этот процесс постепенного пополнения запаса информации, касающейся внешних атрибутов вещей, кажется скромной заменой обретению достоверного знания о внутреннем устройстве природы, он, тем не менее, обеспечил Гассенди достаточным стимулом для поддержания постоянной программы исследований и наблюдений на протяжении последних двадцати лет его жизни. Более того, хотя его энтузиазм по поводу корпускулярной теории только укреплялся в результате его собственных исследований и благодаря обещанию новых успехов с совершенствованием научных инструментов, особенно микроскопа, его отказ предоставить ей более чем ограниченный и временный статус оставался неизменным. Действительно, он остался настолько верен позиции, принятой им в «период Карпантра», что, когда он приступил к подготовке окончательной формулировки логики для включения в «*Syntagma philosophicum*», он держал версию из Карпантра твердо перед глазами. Таким образом, когда он заявляет в «*Syntagma philosophicum*», что «в свете крайних позиций, которые были заняты по вопросу о критериях истины ... мы должны следовать путем, пролегающим посередине между скептиками с одной стороны и догматиками с другой», он лишь подтверждает давнее убеждение.⁶⁶ Таким образом, приверженность Гассенди эпикурейской физике не заставила его изменить свое мнение о том, что доказуемо

⁶⁵ Ср. Карпантра, ms. 1832, лл. 236v – 237r:

«Однако прежде всего ни Эпикур, ни какой-либо другой мудрец вовсе не заявляет, что обладает полным видением природы всех вещей. Более того, [он не утверждает этого] и в отношении сокровенных глубин какой-либо одной вещи. Но поскольку природа [вещи] выражается через объяснение как можно большего числа её качеств и свойств, отсюда, говорит Эпикур, следует, что тот, кто знает некоторые свойства какой-либо вещи, может считаться знающим её природу — пусть и не столь совершенно, как другой, знающий больше [свойств]. И всё же он знает её совершеннее, чем тот, кто знает лишь немногие свойства или одно-единственное; таким образом, сокровенная природа какой-либо вещи познается сообразно степеням, но всё же всегда познается».

⁶⁶ «Впрочем, чтобы вкратце рассмотреть, что при столь великом [разнообразии] мнений можно было бы с долей вероятности сказать о Критериях истины: по-видимому, следует придерживаться некоего среднего пути между Скептиками (под коим именем я объединяю всех, кто отрицает Критерии) и Догматиками» (I. 79 B).

достоверное знание о внутренних механизмах природы находится за пределами человеческого понимания, и в этом отношении он бы отнес себя к скептикам. В то же время он уверен, что в корпускулярной теории он открыл гипотетическое объяснение строения и поведения материи, которое не только лучше всего согласуется с информацией, полученной при внимательном изучении феноменального мира, но и сулит наиболее верный успех в проникновении в скрытый мир за пределами чувств.

Пьер Бейль высоко оценил Гассенди, назвав его *philosophorum maxime literatissimus, literatorum maxime philosophus* [самый ученый (литературный) среди философов, самый философствующий среди литераторов]. В силу как темперамента, так и образования, Гассенди оказался разделен между двумя традициями. С одной стороны, благодаря раннему знакомству с античными авторами и работами таких современников, как Вивес, Шаррон и Монтень, его влекла гуманистическая цель созидания на основе наследия прошлого. Более того, весь характер его письма — использование латинского языка, накопление ссылок из самого широкого круга древних источников, терпеливое внимание к деталям восстановления и анализа текстов — красноречиво свидетельствует о темпераменте, идеально подходящем для задачи гуманиста. С другой стороны, рожденный в живой провансальской традиции наблюдений и экспериментов, Гассенди рано увлекся тайнами и вызовами физического мира и стремился с пониманием читать живую книгу природы. Поэтому неудивительно, что эпикуреизм показался ему привлекательным. Из основных классических философских учений именно эпикуреизм получил меньше всего внимания, а текстовые источники больше всего нуждались в критическом анализе. Таким образом, эпикуреизм представлял собой прямой вызов гуманистическим устремлениям Гассенди. В то же время, как философия, которая придавала первостепенное значение опыту как критерию истины, он дополнял собственную приверженность Гассенди наблюдению как ключу к расширению понимания человеком природного мира. Именно эта двойственная природа приверженности Гассенди объясняет как сильные, так и слабые стороны его эпикурейской программы. Как наблюдатель и экспериментатор Гассенди шел в ногу с наукой своего времени, и это позволило ему оценить значение эпикурейской корпускулярной теории в контексте актуальных научных проблем и донести её потенциал до широкого круга коллег-исследователей. Однако талант Гассенди к усвоению и передаче новых идей не сопровождался равной способностью к оригинальному научному мышлению. В результате его трактовка эпикурейской физической теории оставалась по большей части описательной и оставляла нетронутыми определенные проблемы, требовавшие решения. В частности, он не предложил убедительного

объяснения реальной механики движения материи в пустоте и не разработал экспериментов, которые могли бы обеспечить четкую связь между чувственными качествами вещей и их внутренним атомным составом. Вследствие этого эпикурейская атомная теория осталась на идеологическом уровне, имея не больше позитивной поддержки, чем альтернативная механическая система, защищаемая Декартом, или аристотелевская теория субстанциальных форм.

С другой стороны, изложение Гассенди всего спектра эпикурейского учения с его терпеливой реконструкцией и анализом древних свидетельств, как греческих, так и латинских, является данью его верности высочайшим стандартам гуманистической учености. Однако следует признать, что сама основательность Гассенди несет в себе издержки. Ибо в своем стремлении сделать отчет об эпикурейском учении как можно более полным Гассенди слишком часто готов жертвовать экономией и легко впадает в привычку громоздить иллюстрацию на иллюстрацию и чрезмерно долго задерживаться на вопросах грамматических и филологических деталей. Это недостаток, пагубные последствия которого Гассенди быстро осознал в «*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*», и тем не менее не смог полностью избежать в «*Syntagma philosophicum*». Результат таков, что по сравнению, например, с «Размышлениями» Декарта, которые являются образцом экономии, эпикурейский синтез Гассенди представляет собой пугающее зрелище даже для читательской аудитории, воспитанной в этой традиции.

В этой главе мы намеренно сосредоточились исключительно на работах Пьера Гассенди. Хотя это оставляет в стороне ряд лиц, таких как Самуэль Сорбьер, Жан-Франсуа Сарасен и Франсуа Бернье, которые ассоциировались с Гассенди в подготовке и публикации его трудов и в общей пропаганде эпикурейских идей в первой половине XVII века,⁶⁷ такая концентрация подчеркивает тот факт, что «французское возрождение» Эпикура произошло в величайшей мере благодаря неизменной приверженности Гассенди. Ибо если мы и указали на определенные недостатки в эпикурейской программе Гассенди, то не для того, чтобы умалить величие его вклада в дело Эпикура. В конце XVI века философия Эпикура, несмотря на определенную долю сочувственного

⁶⁷ Ср. Франсуа Бернье, *Favilla ridiculi muris*, то есть «рассужденьице, нелепо защищаемое астрологом Жан-Батистом Мореном против изложенного Пьером Гассенди...» (Париж, 1653); *Abrégé de la philosophie de Gassendi* [Сокращенное изложение философии Гассенди], в 8 томах (Лион, 1678); Жан-Франсуа Сарасен, *Discours de morale sur Épicure* (1646), переиздано в 1651 году как *Apologie pour Épicure* [Апология Эпикура], и снова в 1674 году под названием *Discours de morale* (см. *Oeuvres de Jean François Sarasin*, под ред. Поля Фестюжера, Париж, 1926).

отношения со стороны некоторых ученых-гуманистов, была все еще по большей части объектом подозрений как по теологическим, так и по моральным соображениям. К середине XVII века, очищенная от самых очевидных неприемлемых элементов и приспособленная к требованиям христианского учения, она стала философией, которая больше не оскорбляла чувства ортодоксальных верующих. Если это было достигнуто лишь путем безжалостного искажения некоторых ключевых эпикурейских доктрин, то это была цена, которую Эпикур в конечном итоге был вынужден заплатить, чтобы быть принятым в общество уважаемых философов. Самое главное, если эпикуреизм и не вытеснил аристотелевскую философию с её доминирующего положения, Гассенди удалось вывести Эпикура на позицию, с которой он мог, наряду с картезианством, бросить вызов за лояльность интеллектуального сообщества. Арена, однако, изменится. Продолжение будет разыграно не на французской, а на английской почве.

ЭПИКУР БРИТАНСКИЙ

Тогда бегите, ложные таны, и смешайтесь с английскими эпикурейцами.

— Шекспир, «Макбет», V.iii

12 мая 1656 года английский мемуарист Джон Ивлин записал, что «в те времена у нас мало что знали об эпикурейской философии».¹ Это было сказано по случаю публикации его «Опыта о первой книге Т. Лукреция Кара *De Rerum Natura*», и в том же году, когда доктор Уолтер Чарлтон представил английской публике систематическую защиту эпикурейской этики в своих «Морали Эпикура». Разумеется, если судить по количеству эпикурейских материалов, опубликованных в Англии до 1656 года, то, кажется, есть некоторое оправдание для, безусловно, самодовольного заявления Ивлина. Несмотря на то, что английские типографии снабжали читающую публику изданиями и переводами самых разных античных авторов, латинское издание поэмы Лукреция «*De rerum natura*» ещё ни разу не печаталось на английской земле, и Лукреций всё ещё не нашёл своего английского переводчика. Более того, ссылки на Эпикура или Лукреция в стандартных литературных произведениях поздней елизаветинской и ранней яковианской эпох действительно

¹ *Memoirs of John Evelyn* [Мемуары Джона Эвелина], под ред. Уильяма Брея (Лондон, 1818), с. 247–8.

редки по сравнению с частыми аллюзиями на Платона, Цицерона, Овидия, Горация, Гомера и Вергилия.²

Однако это не означает, что Эпикур был совершенно неизвестен англичанам XVI и начала XVII веков. Некоторые знания, пусть отрывочные и смутные, на счет деталей эпикурейской доктрины всё же просачивались. Безусловно, эпикуреизм не раз клеймился как враг истинной религии: Джордж Джой в «Толковании на пророка Даниила» (1545) утверждает, что его автор «описывает ярость эпикурейцев... вплоть до презрения к самому Богу»; Томас Купер в «Увещании к народу Англии» (1589) заверяет читателей, что «школа Эпикура и атеистов в наши дни мощно разрослась»; Генри Смит в «Стреле против атеистов» (1593) свидетельствует, что «между эпикуреизмом, атеизмом и магометанством, кажется, мало разницы»; а епископ Хью Латимер в «Проповеди перед Эдуардом VI» (1549) бросает вызов нечестивцам: «верьте (как делают эпикурейцы), что после этой жизни нет ни ада, ни рая».³ Что касается природы человеческой души, сэр Джон Дэвис в 1599 году справедливо заявляет, что «эпикурейцы превращают их [т.е. души] в рой атомов».⁴

Тем не менее, Эпикур, чьё имя наиболее отчетливо запечатлелось в народном сознании, был тем самым «вечнозелёным» персонажем — Эпикуром, «покровителем наслаждений» (*patronus voluptatis*). Он поборник «сладо-страстных мирян» в каталоге мирских пороков Джона Вандер Ноодта:

Отстранись же (если хочешь прослыть мудрым пред Богом) от суеты сего мира и отбрось всякое сладострастие, удовольствие и плотское вождение... Да не смущает и не гневает тебя созерцание временного счастья, кое Бог дает здесь на земле нечестивым, порочным и плотским либертинам, эпикурейцам, чревоугодникам и прочим... ибо они исчезнут яком дым и завянут яко трава и полевой цвет.⁵

² См. Thomas Franklin Mayo, *Epicurus in England (1650–1725)* [Эпикур в Англии (1650–1725)] (Даллас, 1934), с. xxvi.

³ George Joye, *The exposition of Daniel the prophete* [Толкование пророка Даниила], xii, с. 222; Thomas Cooper, *An admonition to the people of England* [Увещание народу Англии], 118; Henry Smith, *An Arrow against Atheists* [Стрела против атеистов] (изд. 1622 г.), с. 49; Hugh Latimer, *Sermon before Edward VI* [Проповедь перед Эдуардом VI], с. 54.

⁴ Sir John Davies, *Immortality of the Soul* [Бессмертие души] (изд. 1876 г.), I, с. 26.

⁵ *A Theatre for Worldlings. A Theatre wherein be represented as wel the miseries and calamities that follow the Voluptuous Worldlings, also the greate ioyes and pleasures which the faithful do enjoy. An Argument both profitable and delectable...* [Театр для мирских людей. Театр, в котором представлены как несчастья и бедствия, преследующие сластолюбивых мирян, так и великие радости и удовольствия, коими наслаждаются верные. Рассуждение как полезное, так и приятное...], задумано С. Джоном Вандер Ноодтом, напечатано в Лондоне Генри Биннеманом, проживающим на улице Найт-Райдер, под знаком Русалки, в 1599 году от Р. Х., с. 105 (экземпляр библиотеки Хантингтона № 62764).

Он является прообразом выродившейся английской знати Брейтуэйта, «чи эпикурейские умы настроены лишь на расточительные траты», и в которых сэр Джон Ферн обнаружил «не признаки благородства, но клейма эпикурейства и тягу к изнеженности». ⁶ Он — гордость свиты короля Лира, чьи «эпикуреизм и похоть» превращают двор Гонерила «скорее похожим на таверну или бордель, чем на знатный дворец». ⁷ Он — арбитр изысканного вкуса, в честь которого «некто, движимый своим эпикурейским настроем, произнес некое подобие речи в похвалу гусиному пирогу». ⁸

Справедливо будет сказать, что в XVI и начале XVII веков Эпикур был известен широкой английской публике почти исключительно в своей средневековой роли поборника чувственной жизни, и мы напрасно стали бы искать свидетельства какого-либо всестороннего и связного понимания эпикурейской философии в целом. И всё же это не означает отсутствия доказательств влияния эпикурейских идей. Напротив, именно в последние годы XVI века мы наблюдаем зарождение особенно живого английского интереса к атомизму. В то же время следует признать, что это не был единообразный атомизм, верный эпикурейской модели и выведенный исключительно из эпикурейских источников. Безусловно, знакомство с текстами Диогена Лаэртского и Лукреция способствовало общему интересу к атомистической теории и дало определенную пищу для её различных версий. Но спектр влияний был шире. Возьмем, к примеру, первую публикацию английского автора, посвященную, хотя бы частично, корпускулярной теории — «Эпикурейскую, демокритовскую и теофрастову философию» (*Philosophia Epicurea, Democritiana, Theophrastica*) Николаса Хилла, изданную в Париже в 1601 году. Название работы дает лишь намек на её реальное содержание. Её атомизм эпикурейский лишь в одном названии, тогда как трактовка космологии, психологии, физиологии, оптики и теологии, занимающая большую часть труда, представляет собой смесь идей, заимствованных у Аристотеля, Гермеса Трисмегиста, Николая Кузанского, Джордано Бруно и Коперника. Короче говоря, ошибочно утверждать, что *Philosophia Epicurea* — это «первый современный труд, активно

⁶ 6. Ричард Брейтуэйт, *The English Gentleman* [Английский джентльмен] (1630), с. 88; сэр Джон Ферн, *The Blazon of Gentry* [Герб дворянства] (1586), с. 20.

⁷ Шекспир, *Король Лир*, I.iv.265. Ср. Антоний и Клеопатра, II.i.24: «Пусть пресыщается распутник на пирах, / Пусть мозг его дымится; повара-эпикурейцы / Соусом некстати острым пусть аппетит его подхлестнут».

⁸ Джон Бейл, *Choice or Chance, & C* (1606), с. 56. Ср. Уильям Уотли: «Таким эпикурейцем был Потар... дабы услаждать вкус свой и баловать плоть деликатесами», *Prototypes or the primarie precedent* (1639), с. 165; Томас Нэш: «Коней его... кормят по-эпикурейски», *Nashes Lenten Stuffe* (1599), с. 109.

продвигающий атомные теории Левкиппа, Демокрита и Эпикура»,⁹ если под этим подразумевается, что автор намеревался способствовать принятию атомизма в его первоначальной эпикурейской форме. Хилла интересует сама концепция атомизма и те вариации, которые его воображение может вокруг неё выстроить. Эпикур важен прежде всего потому, что он обеспечивает атомизму родословную.

То, что верно в отношении Хилла, в некоторой степени верно и в отношении других членов круга научных теоретиков и экспериментаторов-атомистов, собравшихся вокруг своего покровителя Генри Перси, графа Нортумберлендского, в последние два десятилетия XVI и первые два десятилетия XVII века. Документировать карьеры и интересы различных членов «Нортумберлендского кружка», куда, помимо Хилла, входили Томас Хэрриот, Роберт Хьюз, Уолтер Уорнер, Натаниэль Торпорли и Томас Аллен, значило бы дублировать полезное исследование Каргона.¹⁰ Однако важно выявить ту притягательность, которую атомизм имел для них в их научных изысканиях, и отметить влияние, которое их приверженность атомизму оказала на судьбу эпикуреизма в Англии в первой половине XVII века.

Хотя для наших целей сам Генри Перси не является самым важным членом группы (это место зарезервировано за Хэрриотом), он служит поучительной отправной точкой, поскольку показывает, какое значение атомизм приобрел для многих членов группы — не столько как самостоятельный объект изучения, сколько как вспомогательное измерение других, более важных интересов. Круг интересов Перси был широк и охватывал оптику, астрономию, медицину, математику, физику и алхимию, и именно в связи с последними двумя он заявляет в своем «Совете сыну» (1595), что необходимую концептуальную основу дает не аристотелевская теория «субстанциальных форм», а атомизм:

Учение о порождении и разложении раскрывает нашему пониманию общий метод всех возможных атомных комбинаций в однородных субстанциях, а также возможные способы порождения этого вещества... со всеми его акциденциями и качествами, такими как твердость, мягкость, тяжесть, легкость, прочность, хрупкость, пластичность, звук, цвет, вкус, запах и т. д. Применение этой доктрины удовлетворяет разум в вопросах

⁹ Грант Макколли, «Николас Хилл и „Philosophia Epicurea“», *Annals of Science* 4 (1939) 390–405 (с. 390–1); ср. Чарльз Т. Харрисон, «Древние атомисты и английская литература XVII века», *Harvard Studies in Classical Philology* XLV (1934) 1–79 (с. 4).

¹⁰ Роберт Х. Каргон, *Atomism in England from Hariot to Newton* [Атомизм в Англии от Хэрриота до Ньютона] (Оксфорд, 1966), гл. II–IV.

порождения и разложения... эту часть философии значительно расширяет практика алхимии, которая сама по себе невероятно углубляется в эту область, представляя собой лишь механическое действие без этого философского проекта.¹¹

Какую форму принял «атомизм» Перси и какова была точная природа его применения к физическим вопросам, теперь узнать невозможно. Однако в отношении самого выдающегося члена Нортумберлендского кружка, Томаса Хэрриота, мы находимся в лучшем положении. Как и у Перси, круг интересов Хэрриота был обширен. В астрономии он был ранним сторонником Кеплера, использовал телескоп еще в 1609 году, а его наблюдения солнечных пятен в 1610 году являются самыми ранними из известных;¹² он внес полезный вклад в навигационную науку и баллистику; а как математик он провел новаторскую работу в теории алгебры. Однако его наиболее оригинальная работа была в области физической оптики, и именно в этой связи его зависимость от корпускулярной теории наиболее очевидна. Действительно, в письме Кеплеру 1606 года по проблеме отражения и преломления света, падающего на прозрачный объект, он предлагает Кеплеру стать «атомом», если тот желает войти в «дом природы».¹³ Тем не менее, для Хэрриота в большей степени, чем для других членов Нортумберлендского кружка, полезность атомистической теории не исчерпывалась её применением к конкретным физическим задачам. Для Хэрриота «дом природы» был не просто миром оптики, но всей реальностью. Атомизм стал фундаментом всей его натурфилософии.¹⁴

Члены Нортумберлендского кружка находились в центре экспериментальной научной деятельности в елизаветинской Англии, и их общая приверженность атомизму — даже при том, что их формулировки существенно отличались от классического прототипа, демонстрируя более непосредственное влияние работы Джордано Бруно «О тройном минимуме и измерении» (*De triplici minimo et mensura*, 1591) — могла бы, как ожидалось, оказать положительное влияние на судьбу Эпикура в первые годы XVII века. То, что этого

¹¹ Генри Перси, *Advice to his Son* [Совет сыну], под ред. Г. Б. Харрисона (Лондон, 1920), с. 70, цитируется по: Каргон, указ. соч., с. 14.

¹² См. «Томас Хэрриот и первые телескопические наблюдения солнечных пятен», в: J. O. North, *The Universal Frame: Historical Essays in Astronomy, Natural Philosophy and Scientific Method* (Ронсеверт, 1987).

¹³ Иоганн Кеплер, *Gesammelte Werke* [Собрание сочинений], под ред. Макса Каспара, В. фон Дика и Ф. Хаммера, 19 томов (Мюнхен, 1938–63), т. XV, № 403, с. 365–8. Соответствующие фрагменты письма приведены в: Каргон, указ. соч., с. 24 и 26.

¹⁴ Краткое изложение атомистического мировоззрения Хэрриота, основанное на изучении рукописей (В.М. Add. mss. 6782/6785/6788 и В.М. Birch mss. 4458), см. в: Каргон, указ. соч., с. 24–6.

не произошло, стало результатом сочетания факторов. Во-первых, члены кружка мало публиковались при его жизни. Пример тому — Хэрриот. Он опубликовал лишь одну работу, «Краткий и правдивый отчет о новооткрытой земле Виргинии» (1588), а после своей смерти в 1621 году оставил массу неотредактированных научных и математических материалов. В своем завещании он назначил литературным душеприказчиком своего близкого друга Натаниэля Торпорли, выразив надежду, что тот «отделит главное в них от моих черновых бумаг, дабы после того, как он поймет их, он мог использовать их для написания соответствующей доктрины для общественных целей».¹⁵ Торпорли хорошо подходил для этой задачи, так как служил секретарем французского математика Франсуа Виета при подготовке его «Новой алгебры» к публикации в 1591 году, и он даже оставил свой пост викария Салуорпа, чтобы принять это назначение. Однако десять лет спустя ничего не было готово к печати, и задачу взял на себя другой соратник Хэрриота, математик Уолтер Уорнер, который быстро издал «Практику аналитического искусства» (*Artis analyticae praxis*, 1631) — тонкий том, представляющий лишь работу Хэрриота по алгебраическим уравнениям. Однако Уорнеру не удалось найти средства для дальнейших публикаций, и в 1632 году бумаги Хэрриота были заперты в сундуке и переданы в библиотеку графа Нортумберлендского в Петуорт-Хаус.¹⁶ Таким образом, большая часть научных трудов Хэрриота, а следовательно, и детали его атомизма, остались в рукописном виде.

Это не означает, что приверженность Хэрриота атомизму не была общепризнанной. Однако любая выгода, которую атомистическое и, по ассоциации, эпикурейское дело могло бы получить от поддержки столь видного ученого, была сведена к минимуму тем фактом, что в силу различных обстоятельств Хэрриот оказался под подозрением как носитель неортодоксальных убеждений. Более того, его известные атомистические взгляды лишь усиливали беспокойство. Вероятно, например, что фактором медлительности Торпорли при подготовке бумаг Хэрриота было его опасение по поводу атомистических взглядов последнего. Среди бумаг Торпорли сохранился титульный лист предполагаемого памфлета («Аналитический корректор»), в котором он планировал не только исправить то, что считал ошибочным представлением алгебры Хэрриота в изложении Уорнера, но и предложить опровержение «псевдофилософской атомной теории, возрожденной им [Хэрриотом]

¹⁵ Соответствующий пункт в завещании Хэрриота цитируется Джоном У. Ширли в Thomas Harriot (Оксфорд, 1983), с. 2.

¹⁶ О последующей истории рукописей Хэрриота см.: Ширли, указ. соч., с. 6–33.

и, помимо прочих его странных идей, заслуживающей осуждения и анафемы».¹⁷

Именно благодаря своей связи с Уолтером Рэли Хэрриот стал объектом неблагоприятных публичных отзывов. В 1591 году Рэли временно впал в немилость у Елизаветы I из-за своего тайного брака с Элизабет Трокмортон. Его вызвали ко двору из Шерборна в Дорсете, где он был занят обустройством резиденции для своей семьи, и немедленно заключили вместе с женой в Тауэр. Тем временем он стал мишенью кампании, направленной на его дальнейшую дискредитацию. В 1592 году иезуит Роберт Парсонс опубликовал в Германии комментарий к эдикту Елизаветы 1591 года против католиков, озаглавленный *Elizabethae, Angliae reginae haeresim Calvinianum propugnantis saevissimum in Catholicos sui regni edictum... cum responsione*, в котором Рэли, наряду с другими, обвинялся в атеизме, а Хэрриот был назван «учителем Рэли» и «эпикурейцем и магом», ставящим под сомнение существование Бога, бессмертие души и вечную жизнь.¹⁸ В сокращенной английской версии, опубликованной вскоре после латинского оригинала под названием «Объявление, написанное секретарю моего лорда-казначея Англии английским осведомителем», автор говорит о:

...школе атеизма сэра Уолтера Рэли, и о чародее, кой является в ней магистром, и о прилежании, употребляемом для завлечения молодых джентльменов в сию школу, где и над Моисеем, и над Спасителем нашим, над Ветхим и Новым Заветом насмеваются, а учеников учат, помимо прочего, произносить имя Бога задом наперед.¹⁹

Имя Хэрриота всплыло и в другом контексте. В мае 1593 года Кристофер Марло был вызван в Тайный совет по подозрению в атеизме, и один из следователей Совета, Ричард Бейнс, подал отчет, включавший в длинный список обвинений утверждение, что Марло заявлял, будто «Моисей был лишь

¹⁷ Ср. Ширли, указ. соч., с. 5; Генри Стивенс, *Thomas Harriot, the mathematician, the philosopher, and the scholar* [Томас Хэрриот: математик, философ и ученый] (Лондон, 1900), с. 172 и 174.

¹⁸ Соответствующий отрывок цитируется в: G. B. Harrison, *Willobie His Avisa* (Лондон, 1926), с. 208. Общее исследование «атеизма» Рэли [Уолтера Рэли] см. в: George T. Buckley, *Atheism in the English Renaissance* (Нью-Йорк, 1965), с. 137–52.

¹⁹ Ср. Ширли, указ. соч., с. 180. Ширли отмечает (с. 180, прим. 11), что, включив Advertisement [Объявление] в список работ, ссылающихся на него, Хэрриот идентифицировал себя как «заклинателя» (*coniurer*); см. также John W. Shirley and David P. Quinn, «Современный список [работ] Хэрриота...»: *Renaissance Quarterly* 22 (1) (весна 1969), 9–26; в целом см. Ernest A. Strathmann, *Sir Walter Raleigh: a Study in Elizabethan Skepticism* [Сэр Уолтер Рэли: исследование елизаветинского скептицизма] (Нью-Йорк, 1951), с. 25 и далее.

фокусником, и некий Хэрриот, будучи человеком сэра У. Рэли, может сделать больше, чем он».²⁰

Тем временем кампания против Рэли приобрела дополнительное измерение. В 1594 году была назначена церковная комиссия для расследования предполагаемых ересей в Дорсете, и очевидно, что целью был Рэли. В ходе заседаний, проходивших в Серн-Аббас в марте, были взяты показания у пятнадцати человек, и большинство из них прямо или указывали на причастность Рэли. Более того, трое свидетелей упоминали Хэрриота. Джон Джессоп, священник из Гиллингема, сказал, что «слышал, будто некий Хэрриот из дома сэра Уолтера Роли поставил под сомнение божественность и весь ход Священного Писания»; Николас Джеффрис, пастор из Уайк-Реджис, поклялся, что «слышал, будто некий Хэрриот, состоящий при сэре Уолтере Рэли, представлял перед лордами Совета за отрицание воскресения плоти»; а Томас Норман, священник из Мелкомб-Реджис, сообщил, что «слышал о некоем Хэрриоте из дома сэра Уолтера Рэли, подозреваемом в атеизме».²¹

Никаких формальных разбирательств по итогам расследования в Серн-Аббас не последовало, но репутация Хэрриота как нечестивца сохранялась. Вынося приговор на суде над Рэли по обвинению в государственной измене в 1603 году, верховный судья Попхэм заклинал Рэли «просить у Бога прощения» за свои атеистические убеждения и «не позволять ни Хэрриоту, ни какому-либо иному ученому доктору убедить вас, что вечности не существует».²² Наконец, даже смерть Хэрриота от рака в 1621 году не избежала злобного внимания сплетников. Ибо, как записывает Обри:

Епископ Сарумский (Сет Уорд) рассказывал мне, что некий мистер Хаггар (его земляк), джентльмен и хороший математик, был близко знаком с мистером Томасом Хэрриотом и говаривал, что тому не нравилась (или он не ценил) старая история сотворения мира. Он не желал верить старому положению; он говаривал *ex nihilo nihil fit* [из ничего ничего не бывает]. Но, сказал мистер Хаггар, это «ничто» (*nihilum*) его в конце концов и убило; ибо на кончике его носа появилось маленькое красное пятнышко (чрезвычайно малое), которое росло всё больше и больше и под конец убило его.²³

²⁰ Полный текст отчета Бейнса см. в: Ширли, указ. соч., с. 181–3.

²¹ Документы разбирательства в Серн-Аббас хранятся в Британской библиотеке (B. L. Harleian ms. 6849, fol. 183–190) и воспроизведены в: Харрисон, указ. соч., с. 255–71.

²² Цитируется по: Ширли, указ. соч., с. 316.

²³ Джон Обри, *Brief Lives* [Краткие жизнеописания], под ред. Эндрю Кларка, 2 тома (Оксфорд, 1898), т. I, с. 286.

При всех обвинениях в нечестии нет никаких доказательств того, что сам Хэрриот когда-либо подвергался официальному следствию. Настоящей целью был Рэли, и речь шла о дискредитации его через окружение. Хэрриот был не единственным, кого так использовали, но он был идеальной кандидатурой.²⁴ Ибо, как показывает суть обвинений, было несложно приравнять его научную приверженность атомистической теории к приверженности всем гетеродоксальным взглядам, обычно связываемым с эпикурейским учением.²⁵ Таким образом, вместо того чтобы Хэрриот оказал какое-то положительное влияние на судьбы эпикурейской философии в первые десятилетия XVII века, Хэрриот скорее сам пострадал из-за своих «эпикурейских» связей. Впрочем, как мы видели, слово «эпикуреец» стало удобным ярлыком для поношения еще на раннем этапе развития этой традиции.

Если поддержка членом Нортумберлендского кружка не принесла ожидаемого прогресса в деле атомизма, то обещание поддержки пришло из более респектабельного источника в лице Фрэнсиса Бэкона. Самые ранние упоминания Бэкона об атомистической теории, относящиеся к периоду первого десятилетия XVII века, когда он знакомился с экспериментальной работой Нортумберлендского кружка, носят явно позитивный характер. Он открывает «Размышления о природе вещей» (*Cogitationes de natura rerum*), написанные до 1605 года, заявлением о том, что:

...учение Демокрита об атомах либо истинно, либо полезно для доказательства, ибо нелегко ни охватить мыслью, ни выразить словами подлинную тонкость природы, какова она в вещах, не предполагая существования атома.²⁶

В трактате «О началах и истоках» (*De principiis atque originibus*), написанном около 1612 года, он предполагает, что атомистическое учение Демокрита гораздо больше, чем философии Платона и Аристотеля, заслуживало выживания в условиях разрушительных сил варварства, поскольку «в большинстве

²⁴ Следует отметить, что нечто подобное произошло и в связи с отношениями Хэрриота с графом Нортумберлендом. В то время, когда граф был арестован в связи с Пороховым заговором 1605 года, Хэрриот по подстрекательству Якова I оказался под следствием по подозрению в причастности к составлению гороскопа («нативитета») короля. В его комнатах и кабинете в Сион-хаусе был проведен обыск, и, хотя никаких вещественных доказательств обнаружено не было, он был заключен в тюрьму Гейтхаус в Тауэре на неопределенный срок.

²⁵ Детальное рассмотрение вопроса о репутации Хэрриота как человека неортодоксальных взглядов см. в: Jean Jacquot, «Thomas Harriot's reputation for impiety», *Notes and Records of the Royal Society of London* 9 (1952) 164–87.

²⁶ Фрэнсис Бэкон, *Works* [Сочинения], под ред. Дж. Спеддинга, Р. Эллиса и Д. Хита, 14 томов (Лондон, 1857–74; репринт: Штутгарт-Бад-Канштатт, 1963), V, 419 (латинский текст в III, 15).

вещей оно согласуется с авторитетом ранних эпох»;²⁷ а в эссе «Об атеизме», напечатанном в издании «Опытов» 1612 года, он иллюстрирует свое утверждение о том, что глубина философских познаний помогает религии, выделяя именно атомистическую философию:

Более всего то, что обвиняют в атеизме, на самом деле демонстрирует Религию. Речь идет о школе Левкиппа, Демокрита и Эпикура. Ибо в тысячу раз правдоподобнее, что четыре изменчивых Элемента и одна неизменная пятая эссенция, расположенные должным и вечным образом, не нуждаются в Боге, — чем то, что Армия бесконечно малых частиц семян, не имеющих своего места, могла породить этот порядок и красоту без божественного Маршала.²⁸

Однако следует отметить, что «Размышления о природе вещей» и «О началах и истоках» не публиковались до 1653 года, а за это время отношение Бэкона изменилось. По мере того как он размышлял о целях научного поиска и оттачивал мысли о научном методе, его энтузиазм по поводу «плодов и трудов» рос, а энтузиазм по поводу «спекуляций и толкований» угасал, в результате чего к моменту публикации «Нового органа» (*Novum organum*) в 1620 году его отношение к классическому атомизму стало более сдержанным. Он по-прежнему был готов признать, что среди древних именно атомисты продвинулись дальше всех в рассечении природы на части (*naturum secare*).²⁹ Однако он не был убежден, что их гипотезы, независимо от того, верны они или нет, могут много дать для благосостояния человечества.³⁰ Причина крылась в ошибочности их метода. Ибо, по мнению Бэкона, они достигли бы большего прогресса полезного рода, если бы вместо того, чтобы на основе минимума наблюдений перепрыгивать к установлению существования неких первичных качеств и сосредотачивать внимание исключительно на них, они сконцентрировались бы на качествах второго, третьего и четвертого порядков, терпеливо восходя к общим правилам, путем методичного наблюдения и эксперимента — используя, короче говоря, метод, который защищал сам Бэкон.³¹

Таким образом, в целом классический атомизм следует отвергать как методологически несостоятельный и лишенный полезных результатов. Но дело в том, что отношение Бэкона к атомистической теории изменилось и на уровне частных. Ибо когда во II книге «Нового органа» он переходит к

²⁷ Там же, V, 466 (латинский текст в III, 84).

²⁸ Там же, VI, 559.

²⁹ *Novum organum* [Новый Органон], Книга I, Афоризм LI (IV, 58).

³⁰ Там же, Книга I, Афоризм LXVI (IV, 68).

³¹ Там же, Афоризмы XIX–XX и LXVI (IV, 50 и 67).

рассмотрению вопроса об анализе текстуры и конфигурации тел путем сведения их к их простым природам, он больше не имеет в виду атомы:

И мы не придем таким образом к учению об атомах, которое подразумевает гипотезу вакуума и неизменности материи (оба эти предположения ложны); мы придем лишь к реальным частицам, которые действительно существуют.³²

Для Бэкона речь будет идти об анализе тел с точки зрения составляющих элементов «духа» и «материальной сущности», открывая посредством сочетания рассуждений и эксперимента, как можно больше об их точной природе, относительных пропорциях и способах взаимодействия.³³

Справедливо будет сказать, что в первые годы XVII века в Англии дело атомизма страдало не столько от отсутствия внимания, сколько от внимания, которое по ряду причин имело скорее негативное, чем позитивное влияние. Сторонники атомизма из Нортумберлендского кружка мало публиковали свои экспериментальные работы, в результате чего атомистическая теория осталась без поддержки иллюстративными доказательствами. Кроме того, вовлеченность ряда членов, в частности Хэрриота, в дела видных лиц, которые в то или иное время находились под политическим или моральным подозрением, привела к возрождению традиционных предубеждений против атомистического учения. Наконец, в лице Фрэнсиса Бэкона атомизм обрел союзника, чья поддержка оказалась недолговечной, так как ранний энтузиазм сменился холодным презрением.

Тем не менее факт остается фактом: атомизм, а следовательно, и эпикуреизм, продолжали оставаться предметом оживленных дискуссий в 1630-е и 1640-е годы. В качестве свидетельства мы можем обратиться к первой английской переводчице «Лукреция», миссис Люси Хатчинсон. Родившаяся в 1619 году в лондонском Тауэре, где её отец, сэр Аллен Эпли, был лейтенант-губернатором, она получила образование, в котором с пуританским почтением относились к серьезным занятиям. Она выучила французский язык наравне с английским, умела читать к четырем годам и овладела латынью к восьми. В 1637 году она вышла замуж за Джона Хатчинсона (впоследствии полковника), который стал губернатором Ноттингемского замка и сражался на стороне парламента во время Гражданской войны. Вскоре после Реставрации её муж был заключен в замок Сэндаун в Кенте и умер там в 1664 году, а она

³² *Novum organum*, Книга II, Афоризм VIII (IV, 126).

³³ Там же, Афоризм VII (IV, 124–6).

осталась доживать свое вдовство в стесненных обстоятельствах, посвятив энергию написанию «Мемуаров» о муже.

Однако нас интересует совсем другое сочинение её ранних лет. В 1675 году она отправила графу Англси, лорду-хранителю Тайной печати Его Величества и покровителю литературы, рукопись английской версии *De rerum natura*, которую завершила тридцатью годами ранее в то время, когда ею двигало «любопытство понять вещи, о которых я так много слышала из вторых рук».³⁴ Какую форму принимали эти разговоры об эпикурейском учении и были ли высказанные суждения благоприятными или иными, мы не знаем; но сам факт того, что они имели место, и, вероятно, не редко, в пуританском доме Хатчинсонов, где Лукреций, очевидно, занимал место на библиотечных полках, интересен сам по себе. Однако, как она признается графу в своем предисловии, юношеское увлечение миссис Хатчинсон тяготило её совесть, и она «убедилась в греховности развлечения себя такой тщетной философией», которую невозможно отличить от философии «прочего сброда философов, которых на некоторых кафедрах цитируют с божественными эпитетами». Что касается «пса» Лукреция, то лишь его «безумие может смягчить вину его надменного невежества», и

³⁴ Посвятительное письмо миссис Хатчинсон к графу Англси, из которого взяты цитаты в этом разделе, хранится в Британском музее (В.М. Add. mss. 19333) и напечатано в *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson by his widow Lucy* [Мемуары о жизни полковника Хатчинсона, написанные его вдовой Люси], под ред. К. Х. Фирта (Лондон, 1885), т. II, Приложение XV, с. 399–405. Период, когда миссис Хатчинсон работала над своей версией поэмы *De rerum natura* [О природе вещей], точно не известен. В 1658 году сэр Астон Кокейн писал своему другу Александру Брону, который подумывал о переводе Лукреция, следующее:

«Я знаю одну Леди, что трудилась
Над тем же замыслом, но вынуждена отступить:
Ваш поэт порой бьет слишком метко и смело
В вещах глубоких, чтобы являться в женских рифмах.
Задача эта — мужская, и тот, кто может
Перевести Лукреция, — человек способный...»

(«Моему искусному другу мистеру Александру Брону по поводу его опыта перевода Лукреция», *Small Poems of Divers Sorts* [Малые стихотворения разного рода], Лондон, 1658, с. 204).

Если «Леди», на которую он намекает, действительно является миссис Хатчинсон, то стихотворение предполагает, что она была занята Лукрецием в начале 1650-х годов; однако в своем посвятельном письме она говорит, что «перевела его на английский в комнате, где мои дети упражнялись в различных навыках, коим их обучали наставники». Поскольку она вышла замуж в 1638 году и вскоре после этого родила детей, более правдоподобной датой кажутся середина или конец 1640-х годов. Ср. Samuel A. Weiss, «Dating Mrs. Hutchinson's translation of Lucretius», *Notes and Queries* CC (1955) 109. Цитаты из английской версии миссис Хатчинсон и довольно лестную оценку точности и качества её перевода см. в: Н. А. J. Munro, «Mrs. Lucie Hutchinson's translation of Lucretius», *Journal of Classical and Sacred Philology* 4 (1857–8) 121–39.

...плач и ужас вызывает то, что в сии дни Евангелия находятся люди, столь дерзко нечестивые, чтобы изучать и придерживаться его [Лукреция] и его учителя смехотворных, нечестивых, проклятых доктрин, возрождая шутовской случайный танец атомов и отрицая суверенную мудрость Бога в великом замысле всей вселенной.

Её единственное оправдание того, что она сохранила свидетельство своего падения, — это надежда, что «избежав кораблекрушения души среди этих тщеславных философов, благодаря щедрой благодати», она сможет установить «береговой знак, чтобы предупредить неосторожных путешественников... что те аллеи остроумия, которые бедные тщеславные ученые называют рощами Муз, суть заколдованные чащи».

Юношеская связь Люси Хатчинсон с Лукрецием никак не способствовала и не мешала восприятию эпикурейства в Англии, поскольку она не позволила своему римскому поэту предстать перед широкой публикой в его новых английских одеждах. Однако не только в Англии Эпикур занимал умы англичан. Примерно в то время, когда миссис Хатчинсон трудилась над *De rerum natura*, небольшой кружок английских энтузиастов оказался в центре оживленных эпикурейских дискуссий в Париже, и возвращение некоторых из них в Англию к середине века оказало значительное влияние на судьбу эпикуреизма. Мы имеем в виду группу роялистов-эмигрантов, которые вместе со своим защитником и покровителем Уильямом Кавендишем, маркизом Ньюкаслем, искали убежища на континенте после битвы при Марстон-Муре в 1644 году. «Ньюкаслский кружок» существовал с начала тридцатых годов и включал в себя в то время, помимо Уильяма Кавендиша, его брата сэра Чарльза Кавендиша, Томаса Гоббса, математиков Джона Пелла и Уолтера Уорнера, а также секретаря сэра Чарльза, Роберта Пейна. Расширенная группа включала братьев Кавендиш, Гоббса, находившийся во Франции с 1641 года, Пелла, который поддерживал тесную связь со своей должности в Бредском университете в Нидерландах, Уильяма Петти, сэра Кенелма Дигби и, наконец, Маргарет Лукас, которая стала маркизой Ньюкаслской после замужества с Уильямом Кавендишем в 1645 году.

Важно признать, что, как и в случае с «Нортумберлендским кружком», в «Ньюкаслском кружке» общий интерес к натурфилософии не привел к принятию единого атомистического мировоззрения на основе классической эпикурейской модели. Чарльз Кавендиш, хотя, несомненно, интересовался атомистической теорией, был более глубоко вовлечен в практические

проблемы оптики, механики и математики,³⁵ в 1640-е годы, когда он тесно общался с Гассенди, Гоббс был готов допустить существование атомов и пустоты; однако к тому времени, когда он изложил свои зрелые размышления о механической философии в книге «*De corpore*» 1655 года, сохранив приверженность одному из двух столпов классического атомизма — неделимым частицам, он отверг второй — вакуум; атомизм Петти, хотя и отражает в своих общих чертах эпикурейский атомизм Гассенди, вводит уточнения относительно характеристик отдельных атомов, таких как их магнитная природа и вращательное движение, которые совершенно чужды эпикурейской модели; атомизм Дигби представляет собой попытку привести современные корпускулярные теории в соответствие с традиционной схоластической доктриной минимумов;³⁶ и, наконец, атомизм леди Маргарет, чем бы он ни был обязан эпикурейскому учению, в гораздо большей степени является продуктом её собственного фантастического воображения.³⁷

Очевидно, что здесь мы имеем дело не с серьезными попытками возродить классическую атомистическую доктрину. Это были спекулятивные и независимые умы, и эпикурейская теория служила в лучшем случае отправной точкой для их собственных своеобразных вариаций на эту тему. Однако значимость членов Ньюкаслского кружка для продвижения эпикурейской науки заключается не в степени их приверженности традиционной эпикурейской доктрине. Она заключается скорее в том, насколько их французские контакты — и здесь мы должны включить Декарта наряду с Гассенди — подпитали их энтузиазм по поводу механической философии в целом, и насколько они, в свою очередь, передали этот энтузиазм своим соотечественникам по возвращении в Англию. Ибо с 1650 года механическая философия, и особенно эпикурейский атомизм, начали привлекать все большее внимание в английских интеллектуальных кругах.

Этому в немалой степени способствовала публикация в 1649 году работы Гассенди «*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*», которая, несмотря на собственные оговорки Гассенди, пользовалась значительным успехом как в Англии, так и на континенте. Кроме того, в 1653 году Исаак Грутер,

³⁵ Полезный обзор научной карьеры Чарльза Кавендиша и его связей с французскими интеллектуалами см. в: Jean Jacquot, «Sir Charles Cavendish and his learned friends», *Annals of Science* 8 (1952) 13–27.

³⁶ Более подробное рассмотрение Гоббса, Петти и Дигби см. в: Каргон, указ. соч., с. 54–60 и 69–72.

³⁷ Об «атомизме» Маргарет Кавендиш см. первую группу стихотворений (с. 7–46) в *Poems and Fancies* [Стихи и фантазии] (Лондон, 1653). Самое последнее исследование о Маргарет Кавендиш см. в: Sara Heller Mendelson, *The Mental World of Stuart Women* [Ментальный мир женщин эпохи Стюартов] (Брайтон, 1987).

работая с рукописями, завещанными Бэконом Уильяму Босвеллу (соратнику Ньюкаслского кружка), опубликовал ранние про-атомистические работы Бэкона в томе под названием «*Scripta in naturalia et universalia philosophiae*», тем самым придав вес значительного авторитета Бэкона к делу атомизма.

Однако если возвращение в Англию некоторых членов Ньюкаслского кружка совпало с оживлением интереса к атомизму, оно совпало также и с растущим беспокойством среди ортодоксов по поводу моральных и теологических последствий атомистического учения. Это беспокойство обострилось после публикации в Амстердаме в 1644 году памфлета Ричарда Овертона, близкого друга генерала Джона Лилберна, основателя левеллеров. Еретический трактат Овертона под названием «Смертность человека» (*Mans Mortalitie*) был призван доказать, с опорой как на Писание, так и на естественный разум, что концепция нематериальной души, отделяемой от тела, ложна, и что после смерти только материальное тело возносится к вечной жизни.³⁸ Овертон не сильно опирается на эпикурейские аргументы, но из числа древних философов, у которых он черпает поддержку, он выделяет атомистов Демокрита, Левкиппа и Эпикура, и этих ссылок, вместе с неортодоксальной направленностью его аргументов, было достаточно. В 1645 году Александр Росс в «Философском пробном камне» напал на Овертона как на «свинью из стада Эпикура», а в следующем году Джон Бачилер в своей работе «Собственное свидетельство души о своем бессмертии», выступил против «атеистов, эпикурейцев и т. д.»³⁹ Также в 1640-е годы кембриджский платоник Джон Смит выразил свою озабоченность в двух рассуждениях: «Рассуждение, доказывающее бессмертие души» и «Краткое рассуждение об атеизме», в которых подробно рассматриваются эпикурейские аргументы в пользу смертности души.

В этой тревожной атмосфере издательская деятельность двух вернувшихся эмигрантов мало способствовала рассеиванию опасений. В 1651 году

³⁸ *Mans Mortalitie* [Смертность человека], или Трактат, в коем доказывається, как теологически, так и философски, что человек в целом (как существо разумное) является соединением полностью смертным, вопреки общепринятому различению Души и Тела; и что нынешние представления об уходе Души в Рай или Ад являются чистым вымыслом и т. д. (Амстердам, напечатано Джоном Канне, 1644 г. от Р. X.). Современное издание см. под ред. Гарольда Фиша (*Mans Mortalitie*, Ливерпуль, 1968).

³⁹ Ср. Майо, указ. соч., с. 28–9; Майо ссылается также на два анонимных памфлета: *The Prerogative of Man: Or, The Immortality of Humane Soules Asserted Against the vain Cavils of a late Worthlesse Pamphlet, Entitled, Mans Mortality* (1645) [Прерогатива человека, или Бессмертие человеческих душ, утверждаемое против пустых придинок недавнего негодного памфлета под названием «Смертность человека»] и *The Immortality of Mans Soule, Proved both by Scripture and Reason, Contrary to the Fancie of R.O.* (1645) [Бессмертие души человека, доказанное как Писанием, так и Разумом, вопреки фантазии Р. О.].

Гоббс, чей материализм и моральная философия легко приравнивались в массовом сознании к эпикурейскому учению, выпустил свой «Левиафан», который вызвал немедленный и резкий протест со стороны широкого круга английских читателей.⁴⁰ А в 1653 году леди Маргарет опубликовала свои «Стихи и фантазии». Верно, что большинство её атомистических стихов содержали мало такого, что могло бы вызвать серьезную тревогу, и их, несомненно, воспринимали лишь как безобидные раздумья блуждающего ума. Однако, учитывая царившую нервозность и её тесную связь с Гоббсом, читатель должен был чувствовать себя не очень уютно, когда его заверяли, что «малые Атомы сами по себе могут создать Мир».⁴¹

На данном этапе своего развития в Англии эпикуреизму был нужен защитник, пользовавшийся уважением в интеллектуальных кругах, чьи моральные, религиозные и политические взгляды были вне всяких подозрений и который был бы способен представить английской публике изложение эпикурейского учения, которое бы всесторонне связывало части в единое целое. Короче говоря, эпикуреизму нужен был «английский Гассенди». Такой адвокат появился, как это ни парадоксально, в лице друга Гоббса и леди Маргарет — доктора Уолтера Чарлтона. Чарлтон родился в семье священника в 1620 году (его отец был ректором Шептон-Маллет в Сомерсете) и получил образование в Магдален-Холл (позже Хартфорд-колледж) в Оксфорде, куда поступил в 1635 году. Он решил избрать медицинскую карьеру, был назначен лейб-медиком Карла I в 1643 году и оставался убежденным роялистом на протяжении всего периода Содружества. Он был избран членом Королевского общества в 1663 году и членом Королевского колледжа врачей в 1676 году, занимая пост его президента с 1689 по 1691 год.⁴² Интерес Чарлтона к натурфилософии пробудился рано благодаря занятиям с Джоном Уилкинсом, которого Обри описывал как «главного возродителя экспериментальной философии в Оксфорде», и одно время он был сильно увлечен медицинскими и химическими теориями Яна Баптиста ван Гельмонта. Действительно, две его ранние публикации, «*Deliramenta catarrhi*» (1650) и «*A Ternary of Paradoxes*» (1650), были

⁴⁰ Исследование современной [тому времени] реакции на Гоббса см. в: Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan* [Охота на Левиафана] (Кембридж, 1962); список литературы против Гоббса, опубликованной между 1650 и 1700 годами, см. в Приложении, с. 157–60.

⁴¹ *Poems and Fancies* (Лондон, 1653), с. 5.

⁴² Наиболее подробный отчет о ранних годах и карьере Чарлтона см. в: Lindsay Sharp, «Walter Charleton's early life 1620–1659, and his relationship to natural philosophy in mid-seventeenth century England», *Annals of Science* 30 (1973) 311–40.

английскими адаптациями работ ван Гельмонта.⁴³ В какой момент он впервые познакомился с атомистической теорией, определить трудно. Первую половину 1640-х годов он провел в Оксфорде, где философские дебаты были живыми и разносторонними, и он вполне мог столкнуться с обсуждением атомистической доктрины в этом контексте. Однако ясно, что развитие серьезного интереса к атомизму совпало с его знакомством в середине века с идеями французских натурфилософов. Точный повод этого знакомства неясен. Он вполне мог посетить Париж в 1651 году и получить доступ через своих друзей Джона Ивлина, Кенелма Дигби и Гоббса к французским интеллектуальным кругам.⁴⁴ Или же идеи французских философов были переданы ему членами Ньюкаслского кружка по возвращении в Англию. Как бы то ни было, годы между 1650 и 1652 произвели трансформацию в философской ориентации Чарлтона. С этого момента он не только стал адептом новой науки, но и решил довести эпикурейский атомизм, в частности Гассенди, до сведения широкой английской публики.

Его первая «эпикурейская» публикация, «Тьма атеизма, рассеиваемая светом природы: физико-теологический трактат» (1652), обнаруживает тесную зависимость от работы Гассенди «*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*» 1649 года. Она также показывает, что Чарлтон не недооценивал важность представления такой версии эпикурейского атомизма, которая меньше всего оскорбляла бы моральные и религиозные чувства английской публики. Отрывок из работы Натаниэля Калверуэлла «Изящное и ученое рассуждение о свете природы», опубликованной в том же году, что и «Тьма» Чарлтона, показывает, с каким уровнем антиэпикурейских предрассудков Чарльтону пришлось бороться:

Весь итог этики Эпикура... таков: удовольствие было альфой и омегой всякого счастья. Для этой цели он написал множество книг и разбросал их, подобно своим Атомам, и жадный аппетит его распутных последователей легко ловился на эти приманки удовольствия, из-за чего его мнения называли «блудными доктринами», что завивали свои локоны, красили лица, открывали нагую грудь, облачались в мягкие и шелковые одежды, дабы проверить, смогут ли они таким образом соблазнить мир.⁴⁵

⁴³ Об интересе Чарлтона к гельмонтианству см.: R. M. Rattansi, «Paracelsus and the Puritan revolution», *Ambix* 11 (1963) 24–32, и N. R. Gelbert, «The intellectual development of Walter Charleton», *Ambix* 18 (1971) 149–68.

⁴⁴ Ср. Шарп, указ. соч., с. 325–6.

⁴⁵ *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* [Изящное и ученое рассуждение о свете природы], под ред. Роберта А. Грина и Хью Маккаллума (Торонто, 1971), с. 150.

Стратегия, которую выбирает Чарльтон, заключается в том, чтобы обезоружить потенциальных критиков, отделив себя и своего «нового» Эпикура от тех современных материалистов, чьи атомистические рассуждения он считал вредными для истинной религии. Ибо, как он признается читателю: «Англия... в последнее время породила и продолжает порождать в эти печальные дни всё больше полчищ Атеистических чудовищ, нежели любой век, любая Нация когда-либо были заражены».⁴⁶ В частности, он осуждает представления о том, что душа смертна, что движение присуще материи и что Бог не играет никакой провиденциальной роли в сотворении Вселенной и ее «постоянном сохранении и управлении». Пока эти ошибки исправлены, нет «никакого оправданного основания, почему атомы не могут считаться материей мира (*Mundi materies*), при условии, что мы признаем: Бог сотворил первую Материю из ничего; что его мудрость смоделировала и отлила их».⁴⁷ В самом деле, говорит Чарльтон, апеллируя к тому же аргументу от замысла, который Бэкон использовал в своем эссе «Об атеизме» ровно сорок лет назад, атомизм не только не угрожает религии, но может рассматриваться как мощное доказательство существования Бога:

Можно ли представить или с помощью каких-либо сомнительных аргументов надеяться убедить, что такое множество мельчайших тел или Атомов, по слепому и неопределенному велению их собственной врожденной склонности к движению, могли бы... встретиться и объединиться именно в том количестве, коего было достаточно, дабы... в точности приспособиться к великому телу мира, чьих границ мы не знаем и размеры которого необъятны?⁴⁸

Подготовив почву рекламой «нового» атомизма как философии, которую могут смело принять самые ортодоксальные умы, Чарльтон во второй своей работе обращается к задаче просвещения английской публики в его физических деталях. Этот труд называется «Физиология Эпикура-Гассенди-Чарльтониана» (*Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana*), или «Здание естественной науки на гипотезе атомов, основанной Эпикуром, восстановленной Пьером Гассенди и дополненной Уолтером Чарльтоном» (1654), такое расширенное название внушает читателю дополнительную уверенность в том, что он

⁴⁶ The Darkness of Atheism dispelled by the Light of Nature: A Physico-theological treatise [Тьма атеизма, рассеянная светом природы: Физико-теологический трактат], «Предуведомление к читателю».

⁴⁷ Там же, с. 44.

⁴⁸ Там же, с. 61.

столкнется именно с «исправленным» атомизмом.⁴⁹ «Физиология» представляет собой внушительный том объемом около пятисот плотно набранных страниц, и здесь Чарлтон снова в значительной степени опирается на Гассенди, предлагая, по сути, перевод и расширение физической части «*Animadversiones*». После общего обзора основных древних школ Чарлтон представляет два длинных раздела в поддержку двух столпов атомистической системы — пустоты и атомов, дополняя традиционные эпикурейские аргументы массивом ссылок на современные физические и химические наблюдения и эксперименты. Подробное рассмотрение основных свойств атомов — размера, формы и движения — приводит к исследованию происхождения качеств, объяснению физиологии зрения и обсуждению природы цветов, света, звука, запаха, вкуса и т. д.. Наконец, в попытке продемонстрировать, что так называемые «окультурные качества» зависят от известных причин, Чарлтон предлагает читателю обсуждение множества любопытных фактов, в ходе которых он может узнать, среди прочего, «почему моллюски жиреют в Полнолуние и снова худеют в Новолуние» или «почему те, кто отравлен укусом Тарантула, впадают в неистовые приступы Танца и не могут быть исцелены никакими иными средствами, кроме гармоничных звуков Музыки».

«Физиология» не является легким чтением. Чарлтон почти не дает читателю отдыха от научных деталей, а масса иллюстративного материала и частые ссылки на отрывки из древних и современных авторов слишком часто скрывают основные пункты изложения. Короче говоря, Чарлтон перенимает из «*Animadversiones*» Гассенди вместе со многим его материалом и многие его недостатки. Тем не менее основы «нового» атомизма зафиксированы верно, и Чарлтону принадлежит заслуга предоставления английской читающей публике первого авторитетного и всестороннего отчета.

Посвящая «Физиологию» миссис Элизабет Вильерс, Чарлтон выразил уверенность, что её покровительство принесет его трудам «не только Оценку среди Добрых Людей, но и полную Защиту от зложелательства Злых». Однако эта уверенность, по-видимому, была необоснованной. В посвящении миссис Вильерс он обещал в качестве «оставшейся половины сей Физиологии» труд о человеческой душе, который и появился в 1657 году под названием «Бессмертие человеческой души, демонстрируемое светом природы». Однако в предыдущем году он выпустил работу, которую не планировал, под названием «Нравы Эпикура, собранные частично из его собственного греческого текста у Диогена Лаэртского, частично из рапсодий Марка Аврелия,

⁴⁹ Труд *The Physiologia* [Физиогномия] был переиздан Johnson Reprint Co. (Нью-Йорк и Лондон) в серии *The Sources of Science* 31 (1966) с предисловием Р. Х. Каргона.

Плутарха, Цицерона и Сенеки... и верно переложенные на английский», которая отстаивает личную мораль Эпикура и предлагает сочувственное изложение эпикурейской этики. Возможно, Чарлтон лишь недавно завладел двумя работами, на которых в значительной степени основаны «Нравы Эпикура» — «*De vita et moribus Epicuri*» Гассенди (1647) и «Апология Эпикура» Жана Франсуа Саразена (1651). Однако более вероятная причина внезапного изменения планов Чарлтона подсказывается его заявлением в «Бессмертии человеческой души» о том, что «с того времени, как я опубликовал ту Физиологию, о которой вы упоминали, вплоть до сего дня я был втянут в такое количество бед и смятений, какое только могли накопить злоба, преследование и суровая невзгода». Мы знаем, что некоторые из этих трудностей проистекали из разногласий с коллегами по медицинской профессии, но не исключено, что другие были связаны с самой «Физиологией», и что побудило Чарлтона прервать предложенную последовательность сочинений публикацией «Нравов Эпикура», было отчасти осознание того, что были люди, чьи опасения по поводу последствий атомистической доктрины не были полностью развеяны его тщательными заверениями, и что почву нужно было подготовить более основательно.

«Нравы Эпикура» четко структурированы и написаны приятным прозаическим стилем. Хотя большая часть содержания свободно заимствована из работ Гассенди и античных авторов, указанных в подзаголовке, со ссылками, должным образом приведенными на полях, Чарлтон не просто представляет случайное собрание свидетельств, касающихся эпикурейского этического учения. Напротив, он позаботился о том, чтобы свести свой материал в полную и интегрированную этическую систему. Счастье устанавливается в самом начале как высшее благо и определяется через удовольствие, состоящее в спокойствии ума. Страхи и желания вводятся как главные препятствия для реализации этого состояния, а практика традиционных добродетелей указывается как единственное средство, с помощью которого эти препятствия могут быть устранены. Результатом является этическая схема, которая изящно сочетает стремление к эпикурейскому идеалу с культивированием высших христианских ценностей.

Не менее важным, чем содержание эссе, является содержание обширной «Апологии Эпикура», предпосланной труду в форме «Письма к знатной особе», и в которой Чарлтон рассматривает «три главных преступления», в которых обвиняли Эпикура: его отрицание бессмертия души, его отказ наделять Бога активной ролью в человеческих делах, и его одобрение самоубийства как приемлемого завершения жизни. Ответ Чарлтона на каждое из этих

обвинений однотипен. Как христианин он не может не осуждать эпикурейский взгляд как противоречащий учению Церкви. В то же время он считает необходимым привести определенные соображения, которые если и не снимают с Эпикура вины, то по крайней мере оправдывают более снисходительное суждение. Во-первых, следует помнить, что Эпикуру не повезло родиться в языческом мире, и нужно спросить, по какому праву его

...столь строго осуждают за неведение сей недостижимой Истины, когда он мог направлять ход своего суждения и веры не по иной звезде, кроме той далекой и бледной звезды Света Природы, ибо яркая Полярная звезда Священного Писания вовсе не являлась на горизонте Греции до многих веков после его смерти?

Во-вторых, следует признать, что Эпикур был далеко не единственным философом среди древних, придерживавшимся подобных взглядов. Наконец, нужно признать, что на уровне одного лишь разума позиции, которые он выдвигает, трудно, если не невозможно, опровергнуть, и только светом Священного Писания христиане были приведены к позиции истины. В призыве Чарлтона мало того, чего нельзя найти у Гассенди и Саразена. Важно то, что аудитории Чарлтона впервые была предоставлена возможность услышать эти аргументы на своем родном языке.

Сказать, что «Нравы Эпикура» Чарлтона «мало или совсем ничего не добавили к принятию атомизма», значит недооценить степень, в которой любое проявление интереса к атомистическому учению считалось подозрительным в ортодоксальных кругах.⁵⁰ Это факт, дополнительной иллюстрацией которого служат оговорки, которые Джон Ивлин счел нужным включить в свой «Опыт о первой книге Т. Лукреция Кара "О природе вещей"», опубликованный в тот же год, что и «Нравы Эпикура» Чарлтона. У Ивлина были причины для беспокойства еще задолго до этого. В 1653 году, за три года до публикации «Опыта», он отправил рукописную версию своему двоюродному брату Ричарду Фэншоу. Фэншоу, сам будучи переводчиком, поздравил Ивлина с точностью передачи стихов Лукреция, но пошел дальше, радуясь тому, что, поскольку сходство столь разительно, Лукреций не может надеяться улизнуть от своих обвинителей, подобно беглому преступнику, изменив голос.⁵¹ В апреле 1656 года, когда «Опыт» был в руках печатника, друг Ивлина, Джереми Тейлор, будущий епископ Дауна, высказался более прямо, выразив сожаление, что Ивлина убедили заняться Лукрецием, и потребовав, чтобы тот также

⁵⁰ Капрон, *Atomism*, с. 89.

⁵¹ См. William E. Simeone, «A letter from Sir Richard Fanshawe to John Evelyn», *Notes and Queries* CXCVI (1951) 315–16.

«подготовил достаточное противоядие».⁵² Ивлин отправил свои заверения обратной почтой:

Мой Опыт о Лукреции, о коем я говорил вам, что он в работе, ныне печатается и (как я понимаю) близок к завершению: мои замечания к нему, надеюсь, предотвратят все дурные последствия и полностью оправдают меня либо в славе, либо в благочестии. Пленённая женщина по старому закону должна была быть обрита налысо, а её излишества отрезаны... Надеюсь, я поступил так же с сим автором, насколько я смог проникнуть в его труды; а в остальном я буду действовать осторожно и прислушаюсь к вашему совету.⁵³

«Опыт» вышел из печати в мае 1656 года, предваряемый хвалебными стихами ряда современников Ивлина. Эти хвалебные порывы, однако, больше говорят о правилах дружбы, чем о поэтическом вкусе их авторов, поскольку по самой щедрой оценке перевод Ивлина совершенно невыразителен. Остальная часть тома также мало что может предложить. Обещанные замечания, занимающие в три раза больше места, чем сам перевод, поверхностны, а «защита» Эпикура у Ивлина — это повторение уже знакомых аргументов. На самом деле сам Ивлин был огорчен результатом своих трудов, и не в последнюю очередь внешним видом книги. Он поручил своему другу доктору Триплету присматривать за типографией в свое отсутствие и ясно выразил разочарование усилиями Триплета в своем собственном экземпляре книги, хранящемся в библиотеке Крайст-Черч в Оксфорде:

Никогда еще книга не подвергалась столь ужасному небрежному обращению со стороны типографа, никогда рукопись не проверялась столь небрежно тем, кто взялся с предельной точностью и тщательностью просмотреть корректурные экземпляры, а именно доктором Триплетом... Однако, несмотря на это, я получил от нее пользу, и ее тщетная публикация, а также неудача в типографских издательствах, отбили у меня желание беспокоить мир остальными.

Фактически, как он сказал Мерику Казобону в 1674 году, «стыд и негодование» побудили его подготовить второе издание, но он передумал, и «оно всё еще

⁵² Джереми Тейлор — Джону Эвелину, 16 апреля 1656 г., в: *Diary and Correspondence of John Evelyn* [Дневник и переписка Джона Эвелина], под ред. Уильяма Брея, 4 тома (Лондон, 1850–2), III, 72.

⁵³ Джон Эвелин — Джереми Тейлору, 27 апреля 1656 г., там же, III, 73 и далее.

лежит в пыли моего кабинета, где ему, вероятно, суждено быть погребенным навечно».⁵⁴

Непосредственное влияние, которое работы Чарлтона и Ивлина оказали на принятие эпикуреизма в Англии, оценить трудно. Мы отметили, что «Физиология» Чарлтона встретила определенную долю неблагоприятной критики, а Ивлин был далеко не в восторге от достоинств своего «Опыта». Верно, однако, что после 1656 года английская публика получила свободный доступ к подробным сведениям об эпикурейской физической и этической теории, и могла чувствовать себя воодушевленной неоспоримой ортодоксальностью Чарлтона и Ивлина, подходя к эпикурейскому учению с некоторой уверенностью в том, что в своем новом обличье оно больше не представляет угрозы христианским верованиям. Более того, в 1660 году появилось сочинение, которое, не будучи предназначенным для распространения эпикуреизма, предложило еще одно всеобъемлющее изложение. Это был третий том «Истории философии» Томаса Стэнли (*The History of Philosophy, containing the Lives, Opinions, Actions and Discourses of the Philosophers of every Sect*), в котором Эпикуру был отведен безусловно самый большой раздел всего труда, составивший больше страниц, чем разделы, посвященные Платону и Аристотелю вместе взятые. Отчет Стэнли принимает форму дескриптивного изложения эпикурейской доктрины, заимствованного в основном у Диогена Лаэртского, которого он часто цитирует, но в значительной степени опирающегося также на Чарлтона и Гассенди. Действительно, рассказ Стэнли о жизни Эпикура переведен непосредственно из «*De vita et moribus Epicuri*» Гассенди, а его изложение эпикурейской этической теории практически дословно повторяет «Нравы Эпикура» Чарлтона. Если Стэнли и не добавил ничего нового к уже доступному на английском языке эпикурейскому материалу, он предоставил еще один респектабельный источник эпикурейского учения, и его «История» пользовалась значительным успехом. Она выдержала второе издание в 1687 году, третье в 1701 и четвертое в 1743. Кроме того, в 1711 году была выпущена латинская версия, переизданная в 1731 году.

Утверждать, что 1650-е годы представляют собой поворотный момент в судьбе эпикуреизма в Англии, — это преувеличение, если под этим подразумевается, что ко времени Реставрации ему удалось завоевать лояльность

⁵⁴ Джон Эвелин — Мерику Казобону, там же, III, 246 и далее. Следует отметить, что Эвелин действительно получал просьбы перевести оставшиеся книги поэмы Лукреция; самая трогательная, пожалуй, исходила от его старого школьного учителя, преподобного Эдварда Снатта, который уверял своего бывшего ученика, что «пять младших братьев [оставшиеся книги] будут скорбеть, если вы не облачите их в такие же богатые одежды, как их старшего брата [первую книгу], а старший будет рад видеть их столь же богато одетыми, как он сам».

значительной части научного и интеллектуального сообщества. Можно сказать, что в результате публикаций Чарлтона, Ивлиина и Стэнли, а также работ Гассенди, детали эпикурейской науки стали известны более широкой публике, и что был достигнут определенный скромный прогресс в смягчении традиционных опасений по поводу антихристианских последствий эпикурейской теологии и этической теории. Словом, в то время когда общее разочарование в аристотелевской науке, особенно среди членов Королевского общества, получившего свой первый устав в июле 1662 года, придавало импульс поиску альтернативных моделей и новых методов исследования, эпикурейская наука, казалось бы, была достаточно хорошо позиционирована, чтобы вступить в борьбу. На деле, однако, любые надежды на закрепление за эпикурейской философией места в основном русле английской мысли оказались иллюзорными. Ибо в течение двух десятилетий после Реставрации Эпикур должен был стать мишенью серии яростных атак и быть отвергнутым тем самым элементом в английском интеллектуальном сообществе, который был ему обязан более всего.

Нападки в основном исходили от убежденных защитников христианской ортодоксии, для которых, несмотря на апологетику Гассенди и Чарлтона в частности, эпикуреизм продолжал представлять серьезную опасность для господствующей религии. В ряде своих проповедей Джон Тиллотсон, будущий архиепископ Кентерберийский, пространно разглагольствует о великолепном замысле мира и всех его созданий как свидетельстве божьего провидения и яростно нападает на «Эпикура с его последователями, кои приписывают правильное и упорядоченное устройство природы счастливому случаю и удачному стечению атомов».⁵⁵ Тиллотсон обеспокоен тем, что, «отрицая, что Бог либо создал мир, либо управляет им», эпикурейцы полны решимости «лишить божественную природу большинства её совершенств — того, что он является первопричиной и источником всего сущего, а также его благости,

⁵⁵ Sermons on Several Occasions [Проповеди по различным случаям] достопочтенного доктора Джона Тиллотсона, покойного лорда-архиепископа Кентерберийского, 12 томов (Лондон, 1742–4), viii, 3369; ср. viii, 3527; viii, 3430; viii, 2278; мы можем сравнить это со следующим фрагментом из источника, который может показаться неожиданным:

«Но допустим даже, что существовали бы такие Атомы, из которых созданы все вещи; всё же ни один человек, обладающий здравым смыслом и разумом, не может поверить, что они двигались случайно или, по крайней мере, без смысла и разума при созидании мира и всех природных тел, если он только примет во внимание чудесный порядок и гармонию, царящие в Природе и всех её частях».

— Леди Маргарет, принцесса Ньюкасла, Observations upon experimental Philosophy [Наблюдения над экспериментальной философией], к которым добавлено Description of a New Blazing World [Описание нового пылающего мира] (Лондон, 1666), с. 24–5.

мудрости, силы и справедливости».⁵⁶ Для другого богослова, Ричарда Бакстера, тревогу вызывают материалистические аспекты эпикурейского учения, и в энергичной защите бессмертия души против аргументов эпикурейской школы он нацеливается прямо на новое поколение атомистов, называя тех, «кто в сей век придерживается Эпикурейской (или Картезианской) гипотезы», «младшим сортом способных людей... кои сводят всё к Материи и Движению, потому как ничто, кроме Материи и Движения, ими тщательно не изучается».⁵⁷ Однако самая затяжная атака вышла из-под пера англиканского полемиста Мерика Казобона. Для Казобона Эпикур — это «самый отъявленный зверь... принявший на себя имя философа», а нынешнее возрождение его доктрин является «из всего подобного, что произвел сей век, самым чудовищным и невероятным», и «то, что столь многие, исповедующие христианство, принимают сию попытку со столь готовым согласиём и аплодисментами, служит для меня, как и для многих других, аргументом склонности нашего века».⁵⁸

Важно, однако, поместить эти анти-эпикурейские вспышки в их более широкий контекст. Для Бакстера и Казобона настоящей целью был не Эпикур, а Королевское общество, и речь шла о попытке скомпрометировать его членов, внушая, что их приверженность «новой науке» и, следовательно, эпикурейскому атомизму, сама по себе является доказательством их безбожия. Эта стратегия была в особенно уязвимое место. С самого начала благонадежность Общества в вопросах религии столь часто подвергалась сомнению, что Томас Спрат посвятил III часть своей «Истории Королевского общества» защите репутации Общества, начав с заявления:

Теперь я перейду к самой важной и торжественной части всего моего начинания; к защите Королевского общества и этого нового Экспериментального Обучения, в отношении Христианской Веры. Я прекрасно понимаю, в каком скользком положении я сейчас нахожусь.⁵⁹

Более того, другие члены Общества, в частности Джозеф Глэнвилл и Роберт Бойль, уже тогда всячески подчеркивали гармонию между новой философией и религией. В «Обращении к Королевскому обществу», предпосланном его «*Scepsis scientifica*» 1664 года, Глэнвилл резюмирует работу Общества как:

⁵⁶ Тиллотсон, *Sermons*, viii, 3321.

⁵⁷ «Заключение в защиту бессмертия души против соматистов [материалистов], или эпикурейцев, и прочих лжефилософов», в: *Reasons of the Christian Religion* [Основания христианской религии] (Лондон, 1667), с. 498.

⁵⁸ *Of Credulity and Incredulity* [О суеверии и неверии], часть I (Лондон, 1668), с. 167, 226 и 203.

⁵⁹ *History of the Royal Society* [История Королевского общества], 2-е изд. (Лондон, 1702), часть III, раздел XIV, с. 345.

...совершенствование умов человеческих в основательных и полезных вещах, помощь им в постижении таких теорий, которые могут быть полезны для общественной жизни, и поиск истинных законов Материи и Движения, чтобы укрепить Фундамент Религии против всех попыток Механического Атеизма... Поэтому немислимо, как можно было бы предложить более подходящее средство против смертоносного влияния этой Заразы, нежели ваше Почтенное Общество, благодаря которому даже самые недалекие умы могут понять, что Механическая Философия не дает безопасности религии, и что те, кто желал бы быть образованным и изобретательным, не нуждаются в покупке сего дорогой ценой бытия атеистами.⁶⁰

Между тем, Бойль посвятил значительную часть своей работы «Полезность натурфилософии» (1663) доказательству того, что изучение натурфилософии является верным стимулом к вере в существование и совершенство Бога, заключая, что «тот, кто смог бы ввести философское благочестие в должное употребление, способствовал бы прославлению Бога не меньше, чем благотворители певчих и основатели капелл».⁶¹

Однако инсинуации продолжались. В 1669 году Казобон предупреждал, что «Натуральная или Экспериментальная философия» была «весьма склонна к злоупотреблениям, и может выродиться в Атеизм»,⁶² тогда как в следующем году Генри Стабб, готовый использовать любой предлог для своих неустанных нападков на цели Королевского общества, предположил, что новая наука является частью папского заговора — обвинение, развитое епископом Томасом Барлоу в 1675 году:

Несомненно, что сия Новая-Философия (как они её называют) была пущена в ход и поддерживается Искусствами Рима и теми, чья Клятва и Интерес состоит в поддержании всего её суеверия... Паписты (особенно Иезуиты) продвигали сию Новую-Философию (и свой замысел погубить нас ею), ибо авторы и Продвигатели её были римской веры (такие как

⁶⁰ Ср. *The Vanity of Dogmatising* [Тщеславие догматизирования] (Лондон, 1661), с. 248:

«Это вульгарное заблуждение, будто философия находится в союзе с самим атеизмом; и оно крайне пагубно, ибо ничто не может служить лучшим противоядием против него; с тем же успехом можно было бы сказать, что врачи — единственные убийцы. Понятие "философствующий атеист" столь же нелепо (осмысленно), как и "атеист-богослов"».

⁶¹ *The Usefulness of Natural Philosophy* [Полезность натуральной философии], Часть I (Лондон, 1663), с. 62.

⁶² *A Letter to Peter du Moulin* [Письмо к Питеру дю Мулену] (Лондон, 1689), с. 30. Текст письма и ценное исследование спектра нападков на Королевское общество см. в: Michael R. G. Spiller, «Concerning Natural Experimental Philosophie»: Meric Casaubon and the Royal Society, *International Archives of the History of Ideas* 90 (The Hague, 1980).

Декарт, Гассенди...) и какие разногласия сия новая Философия вызвала среди протестантов в Голландии и Англии, не может быть не известно любому рассудительному человеку.⁶³

Королевское общество не могло не отвечать, и оно сделало это потоком книг и памфлетов, включая работы Глэнвилла «Дружественное соглашение между разумом и религией» (1670), «*Philosophia Pia: или рассуждение о религиозном характере и тенденциях экспериментальной философии...*» (1671) и «Опыты по нескольким важным предметам в философии и религии» (1676), а также труды Бойля «Превосходство теологии по сравнению с натурфилософией» (1674), «Некоторые соображения о примиримости разума и религии» (1674) и, наконец, «Христианский виртуоз» (1690).

То, что мы набросали, было попыткой со стороны Королевского общества защититься от критики — пусть не повсеместной, но определенно громкой и настойчивой, и утверждавшей, что продвижение новой науки наносит ущерб господствующей религии. Мы обратили внимание лишь на самую общую черту ответа Общества, а именно на утверждение, что разум и религия полностью совместимы, и на неоднократные заверения, что в раскрытии секретов природы цель Общества состояла лишь в том, чтобы проиллюстрировать и возвеличить силу и провиденциальную заботу Творца. Однако неоспоримым фактом было то, что концептуальная основа большей части научной работы Общества была обеспечена гипотезой, которая была связана и многими отождествлялась с именем Эпикура. Поэтому было необходимо, чтобы Общество сделало нечто большее, чем просто общие заверения в своей теологической благонадежности, больше даже, чем прямое осуждение антихристианских элементов эпикурейской доктрины (что перечисленные нами публикации, безусловно, делали). Было также необходимо, чтобы Общество как можно более заметно дистанцировало свой «атомизм» от эпикурейской модели.

Эта задача легла в основном на самого активного пропагандиста новой науки в Обществе — Роберта Бойля, и в самом начале своей работы «О превосходстве и основаниях механической гипотезы» (1674) он четко фиксирует этот момент:

Но когда я говорю о корпускулярной или механической философии, я далек от того, чтобы подразумевать вместе с Эпикурейцами, что атомы, встречаясь случайно в бесконечной пустоте, способны сами по себе

⁶³ Письмо к сэру Дж. Б. в *The Genuine Remains of... Dr. Thomas Barlow* [Подлинное наследие... доктора Томаса Барлоу] (Лондон, 1693), цитируется по: Спиллер, указ. соч., с. 30–1.

произвести мир и все его Явления... Я ратую лишь за такую Философию, которая достигает лишь вещей сугубо Телесных и, различая первое происхождение вещей и последующий ход природы, учит относительно первого не только тому, что Бог сообщил движение материи, но и тому, что в начале Он так направлял различные движения частей её, дабы составить их в тот мир, который Он предначертал им образовать... и установил те правила движения и тот порядок среди вещей телесных, кои мы привыкли называть законами природы... И ныне, показав, о какого рода корпускулярной философии я говорю, я продолжаю.⁶⁴

То, к чему переходит Бойль, это краткий обзор тех черт корпускулярной гипотезы, которые делают её в высшей степени пригодной для естествоиспытателя, а именно простоты, ясности и, в особенности, всеобъемлющего характера её принципов. Однако большинство работ Бойля в поддержку корпускулярной философии, среди которых наиболее примечательны «Происхождение форм и качеств» (1666) и «Эксперименты, заметки и т. д. о механическом происхождении и производстве различных частных качеств» (1675), посвящены применению корпускулярной теории к конкретным физическим и химическим вопросам. Они призваны не столько доказать, что корпускулярная гипотеза является обязательно и доказуемо единственно верным объяснением строения и поведения материи, сколько проиллюстрировать, что она делает совершенно ненужной опору на объяснения, основанные на аристотелевских и алхимических концепциях. Цель Бойля, вкратце, состоит в том, чтобы оказать

...небесполезную услугу корпускулярным философам, иллюстрируя некоторые из их представлений наглядными экспериментами и доказывая, что вещи, мною рассматриваемые, могут быть по крайней мере правдоподобно объяснены без обращения к необъяснимым формам, реальным качествам или даже к трем химическим принципам.⁶⁵

⁶⁴ The Works of the Honourable Robert Boyle [Сочинения многоуважаемого Роберта Бойля], под ред. Томаса Бирча (новое изд., 6 томов, Лондон, 1772), iv, с. 68–9.

⁶⁵ «Some Specimens of an attempt to make Chymical Experiments useful to illustrate the notions of the Corpuscular Philosophy» [Некоторые образцы попыток сделать химические эксперименты полезными для иллюстрации понятий корпускулярной философии], Предисловие, в: Certain Physiological Essays (Лондон, 1661), Works, I, 356. Ср.:

«Чтобы вы не ошиблись в том, к чему клонят многие эксперименты и рассуждения, изложенные или предложенные в последующих заметках о частных качествах, я должен просить вас заметить вместе со мной, доказательства чего именно я намерен вам предложить. Ибо если бы я взял на себя труд доказать, что качества тел не могут происходить от того, что [схоластические] школы называют субстанциальными формами, или от каких-либо иных причин, кроме механических, то можно было бы резонно ожидать, что мой аргумент должен прямо исключать их все. Но поскольку в своем объяснении качеств я претендую

Допуская продолжающиеся дискуссии по деталям, особенно между сторонниками картезианской и гассендистской позиций, фактом является то, что к концу века механическая философия — в той мере, в какой она объясняла физический мир в терминах размера, формы, движения и конфигурации неделимых частиц — заняла доминирующее положение в естествознании. В 1715 году Бернард Ньювентидт не допускает споров:

Тот факт, что все видимые тела состоят из невообразимого числа... маленьких частей, уже признан всеми Философами, и доказан столь многими Экспериментами и Доказательствами, что ни один Человек, взявший на себя малейший труд изучить Природу Созданий, не может питать в этом никакого сомнения.⁶⁶

В равной степени верно и то, что в процессе этого претензия Эпикура на отцовство была эффективно аннулирована, что во многом оправдывает объявление издателя работы Бойля «Происхождение форм и качеств», гласившее, что «хотя благороднейший автор здесь, в основном, и примкнул к атомной философии... всё же, учитывая несколько изменений и дополнений, внесенных в неё, я не побоюсь назвать это новой гипотезой, свойственной именно

лишь на то, что они могут быть объяснены исходя из механических принципов, не задаваясь вопросом о том, объяснимы ли они какими-либо иными; то, что мне нужно доказать, — это не то, что механические принципы являются необходимыми и единственными вещами, посредством которых могут быть объяснены качества, но то, что они, вероятно, окажутся достаточными для их объяснения».

(Experiments, Notes, etc..., Advertisement, Works, IV, 232)

Для более детального рассмотрения корпускуляризма Бойля см.: Каргон, Atomism, с. 93–105; Marie Boas, «The establishment of the mechanical philosophy», Osiris 10 (1952) 412–541; Marie Boas Hall, Robert Boyle on Natural Philosophy (Bloomington, 1966), с. 57–80.

⁶⁶ Бернард Ниувентидт, The Religious Philosopher [Религиозный философ...], перевод с оригинала [Het regt gebruik der werelt beschouwingen, 1715] Джона Чемберлейна (Лондон, 1719), с. 844. Мнение ботаника Джона Рея может быть принято как типичное для общего представления того времени:

«Я приписываю существование различных видов неодушевленных тел многообразию форм тех мельчайших частиц, из которых они составлены. И причину того, почему в мире существует их определенное и неизменное количество, при котором ни одна из них не уничтожается и не возникает новых, я вижу в том, что совокупность форм тех мельчайших тел, на которые материя была разделена изначально, является детерминированной и фиксированной. Поскольку эти мельчайшие части неделимы — не абсолютно, но под действием любой природной силы; так что их не может стать ни больше, ни меньше. Ибо будь они делимы огнем или любым другим природным агентом на еще более мелкие и различно оформленные части, виды Природы неизбежно пришли бы в смешение».

(The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation [Мудрость Божия, проявленная в творениях мироздания] (Лондон, 1690), с. 60)

Об отношении Ньютона к атомизму см.: С. И. Вавилов, «Newton and the atomic theory» [Ньютон и атомная теория], в: Royal Society Newton Tercentenary Celebrations (Кембридж, 1947), с. 43–55; Henry Guerlac, Newton et Epicure (Париж, 1963); Каргон, Atomism, с. 118–32.

автору».⁶⁷ У Бойля речь идет об «изменениях и дополнениях». Кедворт еще более изобретателен. В отчаянной попытке превратить «Атомную Физиологию» в «Суверенное Противоядие против Атеизма» он наделяет её новой и респектабельной генеалогией, тянущейся вплоть до Моисея:

...мы придерживаемся мнения, что ни Демокрит, ни Протагор, ни Левкипп не были первыми Изобретателями сей Философии; и причина в том, что все трое они были Атеистами... мы имеем также веские Исторические основания для этого мнения... во-первых, потому что Посидоний, Древний и ученый Философ... подтверждал как старую Традицию, что первым Изобретателем сей Атомистической Философии был некто Мосх Финикиец, который, как отмечает и Страбон, жил до Троянских войн. Более того, кажется не совсем Невероятным, что сей Мосх, финикийский философ, упомянутый Посидонием, мог быть тем же самым, что и Мох, финикийский физиолог... Мох или Мосх — это явно финикийское имя... и мистер Шелдон одобряет догадку Арцерия, издателя трудов Ямвлиха, что сей Мох был не кто иной, как знаменитый Моисей Иудейский.⁶⁸

Образ Кедвортова Моисея, ведущего племени людей в новый атомистический мир, возможно, столь же уместен, как и любой другой, для завершения этой долгой истории. Не то чтобы история была рассказана до конца. Эпикур еще будет появляться, но уже не в центре внимания. Это была история, не лишенная иронии, и именно повторяющейся иронией мы можем закончить. Ибо снова случилось так, что в то самое время, когда Эпикур борется за выживание, когда его учения открыто поносятся с одной стороны и старательно дезавуируются с другой, его главный классический истолкователь, Лукреций, пользуется заметной популярностью. В период с 1675 по 1685 год текст «О природе вещей» был выпущен в латинском издании и удостоен внимания двух очень разных переводчиков: одного — молодого выпускника Оксфорда, другого — поэта-лауреата Англии.

Это издание, перепечатка издания Таннеги Лефевра из Сомюра 1662 года — было выпущено Джоном Хейсом из Кембриджа в 1675 году, почти ровно через двести лет после *editio princeps*, в комплекте с заметками и текстовыми исправлениями Лефевра, «жизнью» Эпикура Гифания и указателем Ламбина. Это издание не было знаковым, за исключением того, что оно стало первым,

⁶⁷ Бойль, Works [Сочинения], III, 1–2.

⁶⁸ Ральф Кедворт, *The True Intellectual System of the Universe* [Истинная интеллектуальная система мироздания] (Лондон, 1678), с. 12; см. Joel M. Rodney, «A godly atomist in seventeenth century England: Ralph Cudworth» [Благочестивый атомист в Англии XVII века: Ральф Кедворт], *History* 32 (1970) 243–9; Danton Sailor, «Moses and atomism» [Моисей и атомизм], *Journal of the History of Ideas* XXV (1964) 3–16.

выпущенным английским издательством, но оно свидетельствует о спросе на локально доступный текст и было достаточно популярным, чтобы заслужить второе издание в 1686 году.

Большее значение имеют переводы. Первый, «*Лукреций Кар, эпикурейский философ, его книга О природе вещей, переложенная английскими стихами, с заметками*» Томаса Крича, появился в 1682 году и примечателен не в последнюю очередь тем, что представляет собой первую опубликованную английскую версию полного текста Лукреция. Первое издание сопровождалось поздравительными стихами двух оксфордских коллег Крича, а последующие издания несли в себе гораздо больше. Даже по обычным стандартам эти подношения были чрезмерно восторженными. Стихотворение миссис Афры Бен нетипично лишь своим акцентом на услуге, которую Крич оказал женщинам века:

Так Ты сим Переводом продвигаешь
Наше Познание из Состояния Невежества
И Приравниваешь Нас к Мужчинам! О, как же нам
Достаточно Обожать или принести достаточную Жертву Тебе!
Тайные Термины грубой Философии
Ты Выражаешь столь просто и легко.⁶⁹

Перевод мгновенно завоевал популярность. Еще два тиража были выпущены в 1683 году, один в Оксфорде, другой в Лондоне, а последующие издания выходили в 1699, 1700 и 1714 годах. Лукреций стал модой, а сам Крич — знаменитостью. В самом деле, если верить Сибберу, перевод «имел такой успех, что у мистера Крича образовалась партия сторонников, кои осмеливались предпочитать его мистеру Драйдену в плане гения».⁷⁰

Если поэт-лауреат и был обеспокоен, то напрасно. Перевод Крича был решительно неровным, его достоинства находились где-то между экстравагантными похвалами ранних почитателей и сокрушительным суждением

⁶⁹ «Неизвестному ДАФНИСУ по поводу его превосходного перевода Лукреция», sig. (C) r – (C4) г.

⁷⁰ Теофил Сиббер, *The Lives of the Poets of Great Britain and Ireland* [Жизнеописания поэтов Великобритании и Ирландии], в 5 томах (Лондон, 1753), III, с. 186. Лучшим исследованием жизни [Томаса] Крича и его перевода поэмы *De rerum natura* [О природе вещей] является: Herman Josef Real, *Untersuchungen zur Lukrez-Übersetzung von Thomas Creech* (Бад-Хомбург, 1970). Превосходные исследования влияния Лукреция на литературу конца XVII века см. в: Харрисон, указ. соч.; John Henry Wagenblass, *Lucretius and the Epicurean Tradition in English Poetry* [Лукреций и эпикурейская традиция в английской поэзии], докт. диссертация (Гарвардский университет, 1946), гл. III, с. 107–87; W. B. Fleischmann, *Lucretius and English Literature 1680–1740* (Париж, 1964).

Натана Дрейка, который заявил в 1798 году, что Крич сохранил так мало «достойства, возвышенности и описательной силы поэта, что по его грубой и плохо выполненной копии невозможно составить никакого представления о прекрасном оригинале».⁷¹ Переводы Драйдена пяти отрывков из поэмы, которые появились в его сборнике «Сильвы» 1685 года, совершенно иного порядка. Следует признать, что Драйден начал работу с большими преимуществами. В отличие от Крича, он выбрал только те отрывки, которые, как он говорит в предисловии, «наиболее затронули меня при чтении». Более того, в соответствии с собственными принципами перевода он применил менее ограничительный подход к оригиналу — момент, который он откровенно признает, сравнивая свои усилия с усилиями Крича:

Пути наших Переводов очень различны; он следует за ним более точно, нежели я; что подобало Интерпретатору всей Поэмы. Я позволяю себе больше вольностей, потому что это лучше всего соответствовало моему замыслу, который состоял в том, чтобы сделать его столь приятным, насколько я мог.

Можно лишь предполагать, насколько исполнение Драйдена превосходило бы исполнение Крича в тех частях поэмы, которые меньше соответствовали темпераменту и таланту Драйдена. Вне сомнения остается то, что в Криче мало того, что приближается к уровню, достигнутому Драйденом.⁷²

Мы представили переводы Крича и Драйдена, чтобы проиллюстрировать одну одну сторону иронии, при которой Лукреций, эпикурейский поэт, оказывается в центре восхищенного внимания, в то время как сам Эпикур осажден резкой критикой со всех сторон. В разной степени они иллюстрируют и другую сторону. Ибо и Крич, и Драйден старательно фиксируют свое неприятие эпикурейского послания поэта. В случае с Драйденом это утверждение веры в бессмертие души; в случае с Кричем — снабжение перевода примерно шестьюдесятью страницами язвительных комментариев, которые не оставляют нетронутым практически ни один аспект эпикурейской доктрины.

Последняя ирония. Одним из отрывков, затронувших поэта-лауреата при чтении, было начало Книги II:

⁷¹ Натан Дрейк, *Literary Hours or Sketches Critical and Narrative* [Литературные часы, или Очерки критические и повествовательные] (Лондон, 1798), с. 11, цитируется по: Реал (указ. соч., с. 149), который дает полезный обзор различных мнений о работе Крича (с. 141–53).

⁷² Анализ перевода Драйдена см. в: Mary Gallagher, «Dryden's translation of Lucretius», *Huntington Library Quarterly* XXVIII (1964) 19–29; Paul Hammond, «The integrity of Dryden's Lucretius», *Modern Language Review* 78 (1983) 1–23.

*Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia vexari quetquamst iucunda voluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.*

Он передает их так:

Приятно, находясь в безопасности, созерцать с берега
Качающийся [в волнах] корабль и слышать рев бури;
Не потому, что чужая боль доставляет нам удовольствие,
Но потому, что зрелище чужих бед, которых ты не чувствуешь сам, приятно.

(или в литературной версии:

Отрадно с берега, укывшись в тишине,
Следить за кораблем на яростной волне;
Не то чтоб мука ближнего — нам в радость,
Но знать, что сам ты вне беды — вот сладость).

Это строки из Лукреция, наиболее часто цитируемые в традиции. Они в образном виде запечатлели эпикурейский идеал. В нашей истории это опыт, который сам Эпикур редко испытывал.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

- Alfoldi, A. (1948) *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford.
- Allen, D. C. (1944) 'The rehabilitation of Epicurus and his theory of pleasure in the early Renaissance', *North Carolina University Studies in Philology* 41: 6–7.
- Bailey, C. (1928) *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford.
- Baron, H. (ed.) (1928) *Leonardo Bruni Aretino: humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig and Berlin.
- Barrow, R. H. (1967) *Plutarch and His Times*, Bloomington, Ind.
- Bayet, J. (1954) 'Lucrece devant la pensee grecque', *Museum Helveticum* 11: 89–100.
- Belowski, E. (1934) *Lukrez in derfranzosischen Literatur der Renaissance*, Berlin.
- Beye, C. R. (1963) 'Lucretius and progress', *Classical Journal* 58: 160–9.
- Bignone, E. (1920) *Epicuro*, Bari.
- (1936) *L'Aristotele perduto e le formazione filosofica di Epicuro*, Florence.
- Boas, M. (1952) 'The establishment of the mechanical philosophy', *Osiris* 10: 412–541.
- Bolgar, R. R. (1954) *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge.
- Bollack, J. (1975) *La Pensee du plaisir - Epicure: textes moraux, commentaries* > Paris.
- Bollack, J. and Laks, A. (1976) *Etudes sur Vepicurisme antique*, Lille.
- Bompaire, J. (1958) *Lucien Ecrivain, imitation et creation* (Bibliotheque des ficoles frangaises d'Athenes et de Rome 190), Paris.
- Borle, J. P. (1962) 'Progres ou declin de l'humanite? La conception de Lucrece', *Museum Helveticum* 19: 162–76.
- Bowersock, G. (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford.
- Boyance, P. (1963) *Lucrece et VEpicurisme*, Paris.
- Boyle, M. O'Rourke (1981) *Christening Pagan Mysteries: Erasmus in Pursuit of Wisdom*, Toronto.

- Brehaut, E. (1912) *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*, New York (repr. 1967).
- Brundell, B. (1987) *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht.
- Buckley, G. T. (1965) *Atheism in the English Renaissance*, New York.
- Bultot, R. (1969) 'Erasmus, Epicure et le "Contemptu mundi"' in J. Coppens (ed.) *Scrinium Erasmianum*, vol. II, Leiden, pp. 205-38.
- Bury, J. B. (1920) *The Idea of Progress*, London.
- Busson, H. (1957) *Le Rationalisme dans la litterature frangaise de la Renaissance*, Paris.
- Caregaro-Negrin, U. (1906) 'II "De felicitate" di Francesco Zabarella e due trattati sul bene e la felicità del secolo XV', *Classici e neo-Latini* 2: 281-93.
- Caster, M. (1937) *Lucien et la pensee religieuse de son temps*, Paris.
 - (1938) *Etudes sur Alexandre ou le faux prophete de Lucien*, Paris.
- Castner, C.J. (1988) *Prosopography of Roman Epicureans*, *Studien zur klassischen Philologie* 34, Frankfurt-am-Main.
- Chadwick, H. (ed.) (1953) *Origen: Contra Celsum*, Cambridge.
 - (1966) *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford.
- Charbonel, J. R. (1919) *La Pensee italienne au XVI^e siecle et le courant libertin*, Paris.
- Chilton, C. W. (1971) *Diogenes of Oenoanda, the Fragments: a Translation and Commentary*, Oxford.
- Cochrane, C. N. (1957) *Christianity and Classical Culture*, New York.
- Comparetti, D. (1910) 'La bibliotheque de Philodeme', in P. Champion (ed.) *Melanges Chatelain*, Paris, pp. 120ff.
- Cosenza, M. E. (1962) *Biographical and Bibliographical Dictionary of the Italian Humanists*, 2nd rev. edn, Boston.
- Courcelle, P. (1948) *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, 2nd edn, Paris.
- Crawford, S.J. (1933) *Anglo-Saxon Influence on Western Christendom, 600-800*, Oxford.
- D'Arms, J. H. (1970) *Romans on the Bay of Naples*, Cambridge, Mass.
- De Lacy, P. (1948) 'Lucretius and Epicureanism', *Transactions of the American Philological Association* 79: 11-23.
 - (1969) 'Limit and variation in the Epicurean philosophy', *Phoenix* 23: 104-13.
- Delia Valle, G. (1933) *Tito Lucrezio Caro e Vepicureismo campano*, Naples.
- Detel, W. (1978) *(Scientia rerum natura occultarum) Methodologische Studien zur Physik Pierre Gassendis*, Berlin.

- De Witt, N. W. (1932) 'Notes on the history of Epicureanism', *Transactions of the American Philological Association* 63: 166–76.
- (1936) 'Organisation and procedure in Epicurean groups', *Classical Philology* 31: 205-11.
 - (1954) *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis.
 - (1954) *St Paul and Epicurus*, Minneapolis.
- Diano, C. (1935) 'Note epicuree', *Studi Italiani di Filologia Classica* 12: 61-86.
- (1936) 'Quaestioni epicuree', *Reddiconti dell'Accademia dei Lincei* 12: 819-95.
 - (1974) *Scritti Epicurei*, Florence.
- Diogenes Laertius (1922) *Epicuri epistolae tres et ratae sententiae*, ed. P. von der Muehll, Leipzig.
- (1964) *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, ed. H. S. Long, Oxford.
- Epicurus (1887) *Epicurea*, ed. H. Usener, Leipzig (repr. Stuttgart, 1966).
- (1926) *Epicurus: the Extant Remains*, ed. C. Bailey, Oxford (repr. Hildesheim, 1970).
 - (1946) *Epicuri Ethica*, ed. C. Diano, Florence.
 - (1960) *Epicuro: Opere*, ed. G. Arrighetti, Turin (2nd edn 1973).
 - (1965) *Epicuro, Etica. Opere e frammenti*, ed. R. Sammartino, Bologna.
 - (1974) *Opere di Epicuro*, ed. M. I. Parente, Turin.
- Farrington, B. (1939) *Science and Politics in the Ancient World*, London.
- (1938) 'The Gods of Epicurus and the Roman state', *The Modern Quarterly* 1(3): 214-32.
 - (1967) *The Faith of Epicurus*, London.
- Ferreyrolles, G. (1976) 'Les citations de Lucrece dans L Apologie de Raymond Sebond', *Bulletin de la Societe des Amis de Montaigne*, 5th ser.: 49-63.
- Festugiere, A.J. (1955) *Epicurus and His Gods*, trans. C. W. Chilton, Oxford.
- Fleischmann, W. B. (1964) *Lucretius and English Literature 1680-1740*, Paris.
- Fontaine, J. (1959) *Isidore de Seville et la culture classique dans VEspagne visigothique*, Paris.
- Fox, R. L. (1987) *Pagans and Christians*, New York.
- Fraisse, S. (1962) *L'Influence de Lucrece en France au seizieme siecle*, Paris.
- Frank, T. (1922) *Vergil: a Biography*, New York.
- Fredonille, J.-C. (1972) 'Lucrece et le "double progres contrastant"', *Pallas* 19: 11-27.
- Frischer, B. (1982) *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, Berkeley.
- Furley, D.J. (1950) 'The purpose of Theophrastus' characters', *Symbolae Osloenses* 30: 56-60.
- (1967) *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton.
 - (1971) 'Knowledge of atoms and void' in J. P. Anton and G. L. Kustas (eds) *Essays in Ancient Greek Philosophy*, New York pp. 607-19.

- (1978) 'Lucretius the Epicurean on the history of man', in *Entretiens sur l'antiquité classique* 24: Lucrece, Geneva, 1-27.
- (1987) *The Greek Cosmogonists. Vol. I The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, Cambridge.
- Fusil, C.-A. (1925) 'Rabelais et Lucrece', *Revue du Seizieme Siecle* XII: 159.
- (1926) 'Montaigne et Lucrece', *Revue du Seizieme Siecle* XIII: 265-81.
- (1928) 'La renaissance de Lucrece en France au XVIe siecle', *Revue du Seizieme Siecle* XV: 134-50.
- Gabotto, F. (1889) 'L'Epicureismo di Lorenzo Valla', *Rivista di Filosofia Scientifica* 8: 655-72.
- Gallagher, M. (1964) 'Dryden's translation of Lucretius' *Huntington Library Quarterly* XXVIII: 19-29.
- Garin, E. (1961) *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence.
- Geffken, J. (1978) *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, trans. Sabine MacCormack, Amsterdam.
- Gelbert, N. R. (1971) 'The intellectual development of Walter Charleton', *Ambix* 18: 149-68.
- Godman, P. (1985) *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London.
- (1987) *Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford.
- Gordon, C. A. (1962) *A Bibliography of Lucretius*, London.
- Gordon, P. W. G. (1974) *Two Renaissance Book Hunters: the Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*, New York and London.
- Goulet, R. (1980) *Cleomede: theorie elementaire*, Paris.
- Grant, R. M. (1977) *Early Christianity and Society: Seven Studies*, New York.
- Green, W. M. (1942) 'The dying world of Lucretius', *American Journal of Philology* 63: 51-60.
- Grilli, A. (ed.) (1960) *Diogenis Oenoandensis fragmenta*, Milano.
- Guerlac, H. (1963) *Newton et Epicure*, Paris.
- Hadzits, G. D. (1908) 'The significance of worship and prayer among the Epicureans', *Transactions of the American Philological Association* 39: 73-88.
- Hagendahl, H. (1958) *Latin Fathers and the Classics*, Goteborg.
- (1967) *Augustine and the Latin Classics*, Goteborg.
- Hall, J. (1981) *Lucian's Satire*, New York.
- Hall, M. Boas (1966) *Robert Boyle on Natural Philosophy*, Bloomington.
- Hammond, P. (1983) 'The integrity of Dryden's Lucretius', *Modern Language Review* 78: 1-23.
- Hardie, W. F. R. (1968) *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford.
- Harnack, A. (1924) *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4th edn, Leipzig.

- Harrison, C. T. (1934) 'The ancient atomists and English literature of the seventeenth century', *Harvard Studies in Classical Philology* XLV: 1-79.
- Haskins, C. H. (1924) *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, Mass. (2nd rev. edn 1927).
- (1927) *The Renaissance of the Twelfth Century*, New York.
- Hendrick, P. (1976) 'Lucretius in the Apologie de Raimond Sebond\ Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance 38: 457-66.
- Herding, L. von (1934) 'Die Zahl der Christen zu Beginn des vierten Jahrhunderts', *Zeitschrift fur Katholische Theologie* 58: 243-53.
- Hicks, R. D. (1910) *Stoics and Epicureans*, London.
- Hocke, G. R. (1935) *Lukrez in Frankreich von der Renaissance bis zur Reformation*, Cologne.
- Howe, H. M. (1951) 'Amatius, Lucretius, and Cicero', *American Journal of Philology* 77: 57-62.
- Jacquot, J. (1952) 'Sir Charles Cavendish and his learned friends', *Annals of Science* 8: 13-27.
- (1952) 'Thomas Harriot's reputation for impiety', *Notes and Records of the Royal Society of London* 9: 164-87.
- Jaeger, W. (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass.
- Jones, A. H. M. (1973) *The Later Roman Empire*, Oxford.
- Jones, C. P. (1986) *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, Mass.
- Jones, H. (1981) *Pierre Gassendi 1592-1655: an Intellectual Biography*, Nieuwkoop.
- (1981) *Pierre Gassendi's Institutio Logica*, Assen.
- Joy, L. S. (1988) *Gassendi the Atomist: Advocate of History in an Age of Science*, Cambridge.
- Jungkuntz, R. P. (1961) *Epicureanism and the Church Fathers*, Ph.D. Thesis, University of Wisconsin.
- Kargon, R. H. (1966) *Atomism in England from Harriot to Newton*, Oxford.
- Keller, A. C. (1951) 'Lucretius and the idea of progress', *Classical Journal* 46: 185-8.
- Laistner, M. L. W. (1951) *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca.
- (1957) *Thought and Letters in Western Europe, AD 500-900*, 2nd rev. edn, London and Ithaca.
- Levison, W. (1946) *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford.
- Lilla, S. R. C. (1971) *Clement of Alexandria*, Oxford.
- Long, A. A. (1971) 'Aisthesis, prolepsis, and linguistic theory in Epicurus', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18: 114-33.
- (1974) *Hellenistic Philosophy*, London.
- Long, A. A. and Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge.

- Lorch, M. de Panizza (1976) 'Voluptas, molle quoddam et non invidiosum nomen: Lorenzo Valla's defence of voluptas in the preface to his *De Voluptate*' in Edward P. Mahoney (ed.) *Renaissance Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, New York, pp. 214–28.
- Lovejoy, A. O. and Boas, G. (1935) *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore.
- Lucretius (1947) *De rerum natura*, ed. C. Bailey, Oxford.
- McColley, G. (1939) 'Nicholas Hill and the "Philosophia Epicurea"', *Annals of Science* 4: 390-405.
- McKitterick, R. (1981) 'The scriptoria of Merovingian Gaul: a survey of the evidence', in H. B. Clark and M. Brennan (eds) *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, pp. 173-207.
- McKitterick, R. (1983) *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*, London and New York.
- MacMullen, R., (1981) *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.
 - (1984) *Christianizing the Roman Empire*, New Haven.
- Madec, G. (1974) *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris.
- Malherbe, A.J. (1982) 'Self-definition among Epicureans and Cynics', in Ben E. Meyer and E. P. Sanders (eds) *Jewish and Christian Self-definition*, London, vol. III, pp. 46-59.
- Manitius, M. and Ulich, R. (eds) (1927) *Vagantenlieder*, Jena.
- Marrou, H. I. (1956) *A History of Education in Antiquity*, trans. G. Lamb, London.
- Marsh, D. (1980) *The Quattrocento Dialogue: Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge, Mass.
- Martin, H.J. (1959) 'Ce qu'on lisait a Paris au XVIe siecle', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XXI (1): 222-30.
- Mayo, T. F. (1934) *Epicurus in England (1650-1725)*, Dallas.
- Meeks, W. A. (1983) *The First Urban Christians*, New Haven.
- Mendelson, S. H. (1987) *The Mental World of Stuart Women*, Brighton.
- Merlan, P. (1950) 'Lucretius - primitivist or progressivist?', *Journal of the History of Ideas* 11: 364-8.
- Merlan, P. (1960) *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden.
- Messori, M. (1985) *Causa e Spiegazione: la fisica di Pierre Gassendi*, Milan.
- Mette, H.J. (1978) 'Epikuros 1963-1978', *Lustrum*: 45-114.
- Mintz, S. (1962) *The Hunting of Leviathan*, Cambridge.
- Moore, W. G. (1967) 'Lucretius and Montaigne', *Yale French Studies* 38: 109-14.
- Morrissey, T. E. (1973) *Franciscus De Zabarellis (1360-1417) and the Conciliarist Traditions*, Ph.D. Diss., Cornell.

- Munro, H. A.J. (1857-8) 'Mrs. Lucie Hutchinson's translation of Lucretius', *Journal of Classical and Sacred Philology* 4: 121-39.
- Nock, A. D. (1928) 'Alexander of Abonuteichos', *Classical Quarterly* 22: 160-2.
- Novara, A. (1982) *Les Idees romaines sur le progres* Paris.
- Ogilvie, R. M. (1978) *The Library of Lactantius*, Oxford.
- Ogilvy, J. D. A. (1936) *Books Known to Anglo-Latin writers from Aldhelm to Alcuin*, Cambridge, Mass.
- Panizza, M. de (1955) 'Le tre versioni del "De vero bono" del Valla', *Rinascimento* 6: 349-64.
- Philippe, J. (1895) 'Lucrece dans la theologie chretienne', *Revue de L'Histoire des Religions* 32: 284-302.
- Pintard, R. (1943) *Le M. Le Vayer, Gassendi, G. Patin: etude bibliographie* (Paris)
- Pollitt, J. J. (1972) *Art and Experience in Classical Greece*, Cambridge.
- Popkin, R. H. (1964) *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen.
- Raby, F. J. E. (1953) *A History of Christian Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford.
- (1962) *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages* Oxford.
- Radetti, G. (1964) 'L'epicureismo nel pensiero umanistico del quattrocento', *Grande Antologia Jilosojica*, VI: 846-61.
- Rapisarda, E. (1946) 'L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani' *Antiquitas* I: 49-54.
- (1947-50) 'L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani: la polemica di Lattanzio contro l'epicureismo', *Antiquitas* II-V (3-4): 45-54.
- Real, H.J. (1970) *Untersuchungen zur Lukrez-Ubersetzung von Thomas Creech*, Bad Homburg.
- Redondi, P. (1987) *Galileo: Heretic*, trans. Raymond Rosenthal, Princeton.
- Reeve, M. D. (1980) 'The Italian tradition of Lucretius', *Italia Mediaevale e Umanistica* 23: 27-48.
- Reynolds, L. D. (1983) *Texts and Transmission* Oxford. Reynolds, L. D. and Wilson, N. G. (1975) *Scribes and Scholars*, 2nd edn, Oxford.
- Riche, P. (1976) *Education and Culture in the Barbarian West*, trans. John P. Contreni, Columbia, S. Carolina.
- Rist, J. M. (1972) *Epicurus: an Introduction*, Cambridge.
- Robin, L. (1916) 'Sur la conception fipicurienne au progres', *Revue de Metaphysique et de Morale* 23: 697-719.
- Rochot, B. (1944) *Les Travaux de Gassendi sur Epicure et sur Vatomisme 1619-1658*, Paris.
- Rodney, J. M. (1970) 'A godly atomist in seventeenth century England: Ralph Cudworth', *History* 32: 243-9.

- Rose, H.J. (1957) 'The religion of a Greek household', *Euphrosyne* 1: 95-116.
- Rouse, R. H. (1979) 'Florilegia and Latin classical authors in twelfth and thirteenth-century France', *Viator* 10: 131-60.
- Ruch, M. (1969) 'Lucrece et le probleme de la civilisation. De rerum natura, chant V', *Les Etudes Classiques* 37: 272-84.
- Sabbadini, R. (1905, 1914) *Le scoperte dei codici latini e greci ne3 secoli XIV e XV*, Florence (repr. 1967).
- Sailor, D. (1964) 'Moses and atomism', *Journal of the History of Ideas* XXV: 3-16.
- Santini, G. (1899) 'Cosma Raimondi umanista ed epicureo', *Studi Storici* 8: 153-68.
- Schmid, W. (1951) 'Gotter und Menschen in der Theologie Epikurs', *Rheinisches Museum* 94: 97-156.
- (1962) 'Epikur' in T. Klauser (ed.) *Reallexicon fur Antike und Christentum*, (Stuttgart) vol 5, cols 774-819.
- Schmidt, A.-M. (1938) *La Poesie scientijique en France au sezieme siecle*, Paris.
- Sedley, D. N. (1976) 'Epicurus and his professional rivals' in Bollack, J. and Laks, A., *Etudes sur Vepicurisme antique*, Lille, pp. 119-60.
- (1976) 'Epicurus and the mathematicians of Cyzicus', *Cronache Ercolanesi* 6: 23-54.
- Seigel, J. E. (1968) *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton.
- Sharp, L. (1973) 'Walter Charleton's early life 1620-1659, and his relationship to natural philosophy in mid-seventeenth century England', *Annals of Science* 30: 311-40.
- Shirley, J. W. (1983) *Thomas Harriot*, Oxford.
- Simpson, A. D. (1941) 'Epicureans, Christians, atheists in the second century', *Transactions of the American Philological Association* 62: 372-81.
- Solmsen, F. (1953) 'Epicurus on the growth and decline of the cosmos', *American Journal of Philology* 74: 34-51.
- Spiller, M. R. G. (1980) 'Concerning natural experimental philosophi3: Meric Casaubon and the Royal Society (International Archives of the History of Ideas 90), The Hague.
- Stahl W. H. (1962) *Roman Science: Origins, Development and Influence to the Later Middle Ages*, Madison, WI.
- Stevens, H. (1900) *Thomas Hariot, the Mathematician, the Philosopher, and the Scholar*, London.
- Strathmann, E. A. (1951) *Sir Walter Raleigh: a study in Elizabethan Skepticism*, New York.
- Tack, R. (1974) *Untersuchungen zum Philosophie- und Wissenschaftsbegriff bei Pierre Gassendi (1592-1655)*, Meisenheim am Glan.
- Tait, J. I. M. (1941) *Philodemus3 Influence on the Latin Poets*, Bryn Mawr.

- Taylor, M. (1947) 'Progress and primitivism in Lucretius', *American Journal of Philology* 68: 180-94.
- Timmermans, B.J. H. M. (1938) 'Valla et Erasme defenseurs d'Epicure', *Neophilologus* XXIII: 414-19.
- Trinkaus, C. (1970) *In Our Image and Likeness*, Chicago.
- Ullman, B. (1932) 'Classical authors in medieval florilegia', *Classical Philology* 27: 1-42.
- Ullman B. L. (1963) *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova.
- Urmson, J. O. (1968) 'Aristotle on pleasure', in J. M. E. Moravcsik (ed.) *Aristotle: a Collection of Critical Essays*, London, pp. 323-33.
- Usher, R. G. (1977) 'Old Comedy and character', *Greece and Rome* XXIV: 71-9.
- Vavilov, S. I. (1947) 'Newton and the atomic theory', in *Royal Society Newton Tercentenary Celebrations*, Cambridge, pp. 43-55.
- Villey, P. (1933) *Les Sources et l'Evolution des essais de Montaigne*, 2nd edn, Paris.
- Von Soden, H. (1974) 'Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart', in H. Frohnes and U. W. Knorr (eds) *Die alte Kirche*, Munich, I 18-31.
- Wagenblass, J. H. (1946) *Lucretius and the Epicurean Tradition in English Poetry*, Ph.D. Diss., Harvard University.
- William, J. (ed.) (1907) *Diogenis Oenoandensis fragmenta*, Leipzig.
- Zeydel, E. H. (1906) *Vagabond Verse*, Detroit.