

бой форме мысли, из которой она вышла. Нас интересовало, каким образом философия стала обретать свой собственный язык. Поэтичность, так характерная для ранней мысли, а по существу являющаяся неотъемлемой чертой философствования, вовсе не пережиток мифологического сознания, более того, она единственно адекватный способ выражения тайны сущего, т. е. того, что не давало ранним мыслителям покоя и влекло к размышлению.

Спрашивая об истоке, мы обратились к первому из дошедших до нас свидетельств, к Гомеру. Внимательное чтение его поэм помогает понять, к чему уже готово было сознание и как в языке выражало себя то, что такому сознанию открывалось. И хотя традиция видит в Гомере и Гесиоде создателей эллинской религии, кажется, однако, что они дали Элладе нечто большее. Они сформировали эпическое сознание, которое, лишившись почвы мифа, устремилось на поиск утраченного безусловного основания, а на этом пути возникали вопросы, ранее не беспокоившие человека, а именно: о начале всего сущего, о законе, удерживающем его в бытии, и, наконец, о самом бытии.

Э. Д. ФРОЛОВ

ФИЛОСОФСКИЕ СОДРУЖЕСТВА В АНТИЧНОЙ ГРЕЦИИ КАК ВИД АЛЬТЕРНАТИВНЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ

Предварительные замечания

В строении любого общества при внимательном рассмотрении можно обнаружить сосуществование двух видов структурообразующих элементов — основных и альтернативных. К первым принадлежат различные подразделения гентильного, гражданского или политического характера, которые составляют главный костяк общества; ко вторым — подразделения вторичного или побочного происхождения, возмещающие те или иные пробелы в общественных связях, которые, естественно, всегда шире любой официальной, признанной и скрепленной законом, организации. Так было и в античном греко-римском мире, где исторически сложившаяся жесткая корпоративность гражданского общества оставляла в стороне от официальной государственной структуры и полноправной

© Э. Д. Фролов, 2000

социально-политической жизни все те разряды населения (рабов, переселенцев, детей от смешанных браков), которым в данной общине не посчастливилось обрести права гражданства.

Однако недостаток возможностей и форм для полноценной, все-сторонней реализации себя в качестве социальных субъектов ощущала не только негражданская масса. В какой-то степени, хотя, конечно, и неизмеримо меньше, это касалось и самих полноправных граждан — постольку, конечно, поскольку их жизненные интересы и устремления не умещались в официальные рамки античного корпоративного порядка. Честолюбивые политические претензии, открытие и отстаивание новых научных истин, бросающих вызов принятым представлениям, религиозные искания, выходявшие за пределы традиционных верований и культов, — все это могло приводить и действительно приводило к попыткам выйти за официальный круг, найти иную необходимую для себя среду, обрести поддержку в некоем новом неформальном дружеском сообществе, участники которого спаяны воедино не столько принадлежностью к данному гражданскому обществу (или его подразделению), сколько единством своих особенных интересов и убеждений.

Так возникали за пределами официальной гражданской структуры альтернативные сообщества. В сфере социально-политической — это были сообщества друзей (*φίλοι* или *ἑταῖροι*), группировавшихся вокруг честолюбивого политического лидера, или настоящие политические клубы — товарищества единомышленников (гетерии), добивавшихся для себя особых преимуществ. В сфере интеллектуальной — содружества людей, тяготивших к философии, объединенных общим поиском истины и почитанием одного и того же наставника — основателя школы. В сфере религиозной — различные неформальные религиозные или религиозно-профессиональные союзы, исповедовавшие общий культ божества-покровителя, державшиеся принципов взаимопомощи и открытые людям любого происхождения.

Все такие сообщества являли собой альтернативу, а в иных случаях и прямую оппозицию традиционному порядку. Последнее в особенности, конечно, относится к тайным политическим клубам-гетериям, деятельность которых была направлена на политический переворот. Однако, если политические сообщества типа гетерий бросали вызов традиционному *государственному порядку*, то на свой лад такой же вызов традиционной *идеологии и морали* предъявляли те многочисленные интеллектуальные содружества, которые складывались из числа преданных учеников и последователей (нередко также именовавшихся «товарищами» — *ἑταῖροι*, Suid., s.v. *ἑταῖρε*) вокруг выдающихся философов, чьи учения являли новую истину, не совпадавшую прямым образом с суммой унаследованных от древности и освоенных авторитетом мифологии и религии пред-

ставлений. Вызов этот оказывался тем более резким и общественно значимым, если учение философа включало в себя не только ряд новых научных истин, но и новые нравственные постулаты и принципы поведения, а в связи с этим и новые воззрения на политику и государственное устройство. Тогда сплоченная учением основоположника группа его слушателей, или его школа, оказывалась еще одним частным сообществом, разрывавшим традиционную сеть отношений в гражданском обществе.¹

Так именно и было в случаях с Пифагорейским союзом или кружком Сократа. В известной степени (хотя и меньше) это приложимо и к таким философским содружествам, как платоновская Академия, Ликей (латинизированная форма — Лицей) Аристотеля или Сад Эпикура. И если даже жизненная философия этих школ не заключала в себе резкого разрыва с традиционной идеологией и моралью античного общества (как именно и было в случае с тремя только что названными содружествами), то все же их состав, куда могли входить не только обычные граждане, но и женщины, и метеки, и вольноотпущенники, их организация с более или менее развитым культом учителя, наконец, их быт с чертами своеобразной духовной коммуны реально являли собой альтернативу общепринятой норме.

Античное государство с его духовной толерантностью не часто обращалось против философов-новаторов и их школ. Но временами, особенно в пору общей социально-политической и духовной напряженности, это случалось, и тогда не обходилось без принятия жестких запретительных или даже репрессивных мер. Замечательно, что возбудителем этих мер чаще была древняя демократия, эта наиболее последовательная защитница традиционных полисных устоев. Так, в Кротоне, вероятно в первой четверти V в. до н. э., возмущение демократических элементов засильем сплоченных в аристократический союз пифагорейцев привело к массовому избиению последних.

В Афинах уже во времена Перикла состоялся первый общественный процесс против философа-просветителя Анаксагора, в чьем учении усмотрели вред для традиционной веры в богов. Чуть позже, с той же по сути дела мотивацией, преследованию подверглись поэт Диагор и софист Протагор (соответственно в 415 и 411 гг.), а в 399 г. афинская демократия расправилась еще с одним лидером духовной оппозиции — с основоположником нового нравственного учения Сократом.

И даже столетием спустя (как предполагают, в 306 г.) в обстановке растущего духовного синкретизма в тех же Афинах, по предложению некоего Софокла, был принят закон, запрещающий открытие философами школ без специального на то согласия совета и народа. Хотя решение это ме-

¹Об интеллектуальных, философских сообществах у древних греков см.: Ziebarth E. Das griechische Vereinswesen. Leipzig, 1896. S. 69–74.

тило более всего в перипатетиков, пользовавшихся особенною поддержкою только что свергнутого в Афинах македонского ставленника Деметрия Фалерского, его общий ретроградный характер был очевиден. Так или иначе, у афинского народа достало мудрости, чтобы уже в следующем году отменить это ограничивавшее свободу мысли постановление (Diog. L., V, 2, 38; Athen., XIII, 92, p.610 e-f; Pollux, IX, 42).²

Понятно, что эти репрессивные акции полисного государства были направлены не только и даже, может быть, не столько против новаторских учений как таковых, сколько против их распространения в обществе, их воздействия на молодежь. Следовательно, они метили не только в философов — творцов новых идей, но и в их последователей, друзей и учеников, что должно расцениваться как подтверждение высказанной выше мысли о противоположении философских кружков и официального общества. Но и помимо этого, т. е. не обязательно в связи с революционным радикализмом той или иной философской доктрины, сами философские содружества заключали в себе такое социальное качество, которое взрывало устоявшуюся структуру гражданского общества. Но присмотримся, наконец, поближе к наиболее интересным и выпукло представленным в античной традиции сообществам такого рода и с этой целью, минуя архаику с весьма своеобразным и к тому же туманно рисующимся содружеством пифагорейцев,³ прямо обратимся к классическому времени.

1. Кружок Сократа

В последней трети V в. до н. э. в Греции, в Афинах, возникает интеллектуальное содружество, которому суждено было сыграть весьма значительную (если не сказать — исключительную) роль в духовной жизни античности, — кружок Сократа. К этому времени центр интеллектуальной жизни в греческом мире окончательно переместился с малоазийской и италийской окраин в средоточие Эллады — в Афины, и творцом нового философского учения, равно отодвинувшего в тень и древнюю натурфилософию, и позднейшую социологию софистов, стал афинянин Сократ (468–399 гг. до н. э.).⁴

²См. также: Виндельбанд В. История древней философии / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. Киев, 1995. С. 252; Wilamowitz-Moellendorf U. von. Antigonos von Karystos (Philologische Untersuchungen, IV). Berlin, 1881. S. 263–291 (Exkurs II. Die rechtliche Stellung der Philosophenschule); *Habicht Chr.* Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit. München, 1995. S. 81–82.

³О Пифагорейском союзе, являвшем собой сложную амальгаму философского содружества, религиозной секты и политического клуба, см. специальные работы: Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 30–55; Петров А. В. Политическая теория в раннем пифагореизме // Античное общество. Проблемы политической истории. СПб., 1997. С. 54–63; Fritz K. von. Pythagorean Politics in Southern Italy. New York, 1940; Minar E. L. Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore, 1942.

⁴Для ознакомления с темой Сократа см. соответствующие разделы в общих трудах по

Разумеется, Сократ был многим обязан своим предшественникам — и последнему выдающемуся представителю ионийской натурфилософии Анаксагору, и его менее известному последователю Архелаю, уже казавшемуся, наряду с физикой, и этико-политических проблем, и столпам старшей софистики Протагору, Продикю и Горгию, решительно объявившим себя учителями новой социологической мудрости и нового искусства убеждения — риторики. В особенности очевидна близость Сократа к софистам: как и они, он сделал предметом своих наблюдений не внешний космос, а жизнь людей, и точно так же в своих рассуждениях он виртуозно оперировал диалектическим методом.

Однако учению Сократа было присуще новое особенное качество, которое доставило ему значение поворотного момента в духовных исканиях древнего мира. В отличие от софистов, Сократ придал своей социологической философии ярко выраженный, можно сказать, исключительный этический оттенок. Ему было важно не просто разобраться в механизме человеческих действий, но именно постичь их позитивный смысл, определить высшее назначение человека, установить пути и способы его самораскрытия, его, так сказать, реализации в этом мире. Не дела человека, а он сам, точнее, его личность, реализуемая в этих делах; не успех — всегда эфемерный — в каких бы то ни было предприятиях, а полноценное счастье в жизни; не то или иное искусство, ремесло или уловка, ведущая к внешнему успеху, а высокая добродетель, составляющая взаимообусловленную норму поведения людей в среде себе подобных; наконец, не видимая мудрость, не поверхностное мнение, а истинно глубокое знание, составляющее основу добродетели, — таков ряд принципиальных отличий, отделяющих сократовскую философию жизни от софистической.

Отличия эти придают учению Сократа характер позитивной нравственной нормы, которой начисто были лишены модные доктрины софистов, вызванные к жизни не только поступательным развитием науки и просвещения, но и бурными общественно-политическими коллизиями последней трети V в. до н. э. (напомним, что это было время длительной Пелопоннесской войны, положившей конец недолгому расцвету греческих полисов). Беря пример с реальной жизни, где сила непрестанно демонстрировала свое превосходство перед правом, утверждая относительность любых норм и установлений, сея повсюду семена неверия и скеп-

истории античной (греческой) философии: Виндельбанд В. История древней философии. С. 113–121; Гомперц Т. Греческие мыслители / Пер. со 2-го нем. изд. Е. Герцкы и Д. Жуковского. Т. II. СПб., 1913. С. 32–88, 188–193; Chevalier J. Histoire de la pensee, t.I (La pensee antique). Paris, 1955. P. 142–188, 624–632; Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy, Vol. III, Cambridge, 1969. Специальные монографии: Жебелев С. А. Сократ. Берлин, 1923; Нерсисянц В. С. Сократ. М., 1977; Taylor A. E. Socrates. Edinburgh, 1932; Der historische Sokrates / Hrsrg. von A. Patzer (Wege der Forschung, Bd 585). Darmstadt, 1987.

сиса, софисты содействовали таким образом растущему духовному разброду, усугублявшему и социальный и политический кризис. Философия Сократа явилась естественной здоровой реакцией на эти негативные явления, вернув человеку веру в существование положительных идеалов, открыв перспективу духовного обновления и для отдельной личности, и для всего общества в целом. И это оказалось возможным именно потому, что учение Сократа отличала та положительная нравственная установка, та ориентация на этический идеал, которая одна только является гарантом существования здорового человеческого общества и сообщает смысл нашей жизни.

В этой целевой установке на высокий нравственный идеал и веру в возможность его достижения средствами разума состоит вся сущность учения Сократа. В нескольких словах все оно сводится к нехитрой формуле: знание (ἐπιστήμη) открывает человеку путь к добродетельному образу жизни (ἀρετή), посредством которого человек реализуется как личность и одновременно достигает полноты осознания себя человеком, этого высшего блага (ἄγαθόν), которое и есть смысл человеческой жизни, его счастье (εὐδαιμονία). Замечательным было здесь это соединение зрелого рационализма и возвышенной этики, оно доставляло сократовской проповеди силу необоримой убежденности, завоевывавшей для философа сердца тех, кто хотел его слушать, но, с другой стороны, и усугублявшей раскол между этим защитником высшей нравственной правды и прочим косным обществом.

Рационализм составлял своего рода фундамент жизненной философии Сократа. В самом деле, если счастье человеческое обусловлено, во-первых, добродетелью, а затем, и более всего, знанием, то надо стремиться к овладению этим последним, насколько возможно. В этом подчеркивании роли и значения рационального начала Сократ по-своему был не менее последователен, чем софисты, и не менее их он был настроен критически ко всему, что не соответствовало разумному представлению о личной и общественной пользе, что противоречило рационально обоснованной концепции блага. Выступление против новейших крайностей софистики — релятивизма и скепсиса, против модных тенденций анархоиндивидуализма сочеталось у Сократа с борьбой против традиционной косности, против упрямой приверженности к любым установлениям старины, коль скоро они освящены мифом и обычаем. И так как, с точки зрения разумно понятой пользы, эта косность оказывалась особенно вредной в главной сфере жизни, в политике, то не случайно критика Сократа сплошь и рядом обращалась на дела государственные, что и дало повод позднее официально обвинению зачислить его в один разряд с безусловными разрушителями порядка — софистами.

Но если разумное начало являлось одним основанием философии Со-

крата, то другим и не менее важным была вера — вера в божий промысел, во всеустроющее божественное начало мира. Парадоксом, но только видимым, учения и деятельности Сократа было то, что поиск и утверждение абсолютных нравственных норм, в существовании которых общество изверилось в силу объективных коллизий и под воздействием релятивистских идей софистов, велось им не только посредством изощренной логики, но и с опорой на традиционную народную мудрость и сопряженную с нею религиозность. Искренность религиозных убеждений Сократа стоит вне всяких сомнений, но точно так же не подлежит сомнению и несравненная глубина и рафинированность его религиозного чувства, которое не довольствовалось обычной наивной приверженностью к обряду и искало для себя более сокровенной близости с божеством, стремясь обнаружить его присутствие, идущий от него знак (τὸ δαμόμιον [sc. σημεῖον] — «божественное знамение») или глас в глубинах той части собственного существа, которая более всего сопричастна божеству, — в своей душе.⁵

Разумеется, в ссылках афинского философа на являвшийся ему божественный голос, содержащий предостережение или прямо указывавший, как надо поступить, а как не надо, можно усмотреть претензию на особый вид интуитивного прозрения или самопознания, на мистически понятую или истолкованную интуитивную способность познания вообще. Однако столь же очевидно и то, что за этими ссылками скрывалась и другая претензия — на обнаружение сокровенной, интимной связи осененного благодатью человека с божеством; связи, открывавшейся в процессе духовного самоуглубления, при полном игнорировании официальных и публичных обрядов жертвоприношения, моления и гадания. Принимая во внимание глубокую религиозность Сократа, нельзя видеть в этом лишь проявление обычной для него склонности к мистификации. Нет, это была именно попытка установления особенной, глубинной связи философствующей личности со сферой божественного, по сути дела своеобразная попытка интеллектуального богоискательства, бросавшая вызов официальному культу. Естественным было, что афинская община ответила на этот вызов прямым обвинением Сократа в преступлении против религии полиса.

Теперь понятна закономерность предъявленных Сократу официальных обвинений в нелояльности, более того, в уголовном преступлении, свершенном против правопорядка и религии. «Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; а наказание за то — смерть», — такова была формула обвинения, заявленного перед судом официальным жалобщиком Мелетом, сыном Мелета (Diog. L., II, 5, 40; ср.: Plat. Ap. Socr., 24

⁵Обстоятельный обзор традиции и зарубежных специальных исследований о Сократовом демонионе можно найти в кн.: Chevalier J. Histoire de la pensee. T. I. P. 626–627. — В отечественной литературе также есть специальная, но устаревшая работа: Введенский А. Демонион Сократа. Сергиев Посад, 1898.

b; Xen. Mem., I, 1, 1; Ap. Socr., 10). По этой формуле Сократ был судим, признан виновным и приговорен к смертной казни (399 г.).⁶

Дополнительную пикантность предъявленным Сократу обвинениям придало их сходство с обычными обвинениями в адрес софистов, сеявших опасные зерна критики и сомнения в правильности всех существующих устоев. Сходство и в самом деле было — и в обвинениях, и в характере разрушительной работы, осуществлявшейся и софистами, и Сократом. Но сходство тем и кончается; еще больше было отличий — постольку, поскольку софисты ограничивались критикой, между тем как Сократ противопоставил традиционным полисным нормам новые положительные ценности и в морали, и в политике, и в религии. Поэтому и конфликт между афинской гражданской общиной и ее сочленом — философом Сократом оказался гораздо глубже и должен был закончиться — и действительно закончился — трагической развязкой — казнью провозвестника новой нравственной правды, что по справедливости сделало его языческим предтечею Христа.

Нам пришлось столь подробно охарактеризовать учение Сократа и его отношения с собственной общиной для того, чтобы стала ясной высокая степень новации и несовместимости с традициями полисного общества как самих развитых этим философом идей, так и того неформального сообщества так называемых сократиков (Σωκратικοί), которые считали себя его учениками и после его смерти продолжили — каждый по своему — его дело. Присмотримся теперь поближе к тому, что обычно именуют кружком или школой Сократа.⁷ Начнем с констатации того, что никакой сократовской школы в строгом смысле слова никогда не существовало. Не было никакой организации или учреждения, которое обычно ассоциируется с понятием школы, как не было и учеников в собственном смысле, т. е. тех, кто вносил положенную плату и за это получал возможность слушать курсы лекций. «Да я и не был никогда ничьим учителем, — пояснял Сократ суть дела, — а если кто, молодой или старый, желал меня слушать и наблюдать, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не вел, но одинаково, как богатому, так и бедному, позволял я задавать мне вопросы, а если кто хочет, то и отвечать мне и слушать, что я говорю» (Plat. Ap. Socr., 33 a–b).

Так оно и было на самом деле. Сократ никогда не занимался препода-

⁶о процессе Сократа, помимо соответствующих глав в работах общего характера, см. также специально: Sorel G. Le proces de Socrate. Paris, 1889; Guardini R. Der Tod des Sokrates, 4. Aufl., Düsseldorf — München, 1952; Radista L. The Collapse of Democracy at Athens and the Trial of Sokrates // Rivista storica dell' antichita, anno IX, N 1–2, Gennaio — Dicembre 1979. P. 11–28.

⁷О кружке Сократа см.: Grote G. Plato and the Other Companions of Sokrates, Vol. 1–III, London, 1865; Kafka G. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis. München, 1921.

ванием и не имел платных учеников, а вел беседы на улицах, на площади, в мастерских и цирюльнях, на дружеских пирушках, позволяя кому угодно слушать его и вступать с ним в разговор. В стремлении к свободному общению, к свободному развитию своих мыслей он желал всегда оставаться не связанным никакими обязательствами, а потому принципиально никогда ни с кого не брал платы, сколь бы ни было доходным преподавание политической философии и риторики в то время и как бы ни нуждался он сам — небогатый человек — в дополнительном заработке (об отказе Сократа взимать плату со своих слушателей ср. также: Plat. Ap. Socr., 19 d—e. 31 b—c; Xen. Mem., I, 2, 5—8. 60; 6, 13; Ap. Socr., 26).

Тем не менее вокруг него сложился кружок постоянных слушателей — не учеников (*μαθηταί*), а именно собеседников (*ὁμιληταί*), как верно определяет их Ксенофонт (Mem., I, 2, 48). Кружок этот был довольно большим и пестрым. В него подчас входили люди достаточно случайные, как, например, будущие видные политики Алкивиад и Критий (последний — не только политик, но и писатель), которых в общении с Сократом привлекала не возможность приобщиться к глубоким истинам и высокой морали, а перспектива поднатореть в политической диалектике и риторике. Но большей частью общения с Сократом искали те, кто жаждал философской мудрости и кто в беседах чудаковатого спорщика и проповедника подмечал искры едва ли не божественного откровения. Среди этих подлинных поклонников философии были разные люди — знатные и простолюдины, богатые и бедные, афиняне и чужеземцы.

В ряду афинян особенно выделяются Ксенофонт, Платон, Антисфен и Эсхин. Первые двое принадлежали к афинской аристократии, причем Ксенофонт прославился позднее как крупный писатель, подвизавшийся в самых разных жанрах — историческом, публицистическом и мемуарном (в частности, очень важны его «Воспоминания о Сократе»), а Платон стал главным продолжателем философского дела Сократа, развившим его положения в грандиозную систему объективного идеализма. Следующие двое относились к низам афинского общества, причем Антисфен вообще был нечистого происхождения, поскольку его мать была, как кажется, фракиянка, а Эсхин, хотя и относился к числу полноценных граждан, был всего лишь сыном колбасника. Тем не менее оба также прославились на поприще философии: Антисфен был основателем (или, по крайней мере, предтечей) школы киников, а Эсхин, как полагают, остался наиболее верным продолжателем линии своего учителя — Сократа.

Из числа чужеземных почитателей Сократа также подвизались на ниве философии и добились известности фиванцы Симмий и Кебет, Эвклид из Мегар на Истме, Федон из Элиды и Аристипп из Кирены; последние трое были также основателями дочерних сократовских школ.

Среди слушателей Сократа были и другие, которые хотя и не

составили себе имени самостоятельными занятиями философией, но, очевидно, были искренне увлечены личностью и идеями великого афинского проповедника. К ним надо отнести верного друга Сократа и его семьи Критона с четырьмя его сыновьями — Критобулом, Гермогеном, Эпигеном и Ктесиппом (причем сам Критон и Критобул играют видную роль в инсценировке сократовских диалогов у Ксенофонта и Платона) — и Гермогена, сына Гиппоника и брата скандально известного богача Каллия (со слов этого Гермогена Ксенофонт, которого во время процесса Сократа не было в Афинах, рассказывает о речах и поведении своего наставника на суде).

Как видим, число преданных слушателей Сократа было достаточно велико. Ксенофонт в своих «Воспоминаниях» однажды дает примерный их перечень из семи человек, не включая в это число ни себя, ни Платона (Мет., I, 2, 48). В свою очередь, Платон, рассказывая со слов Федона о последнем посещении друзьями Сократа в тюрьме в день его казни, свидетельствует, что собравшихся вокруг философа было более пятнадцати, да еще трое по разным причинам отсутствовали, в числе которых был и он сам, Платон (Plat. Phaedo, 59 b–c). В списке Ксенофонта, помимо тех, что упомянуты и у Платона, фигурируют еще двое — Хэрефонт (умерший еще до процесса Сократа) и Хэреkrat. Суммируя, мы получаем список из более чем двадцати одних только заметных слушателей Сократа (коль скоро их имена сохранились в названных примечательных перечнях), а сколько еще осталось за пределами этого списка людей более скромных и менее запомнившихся!

Мы уже отметили, что философ принципиально не брал платы ни с кого, кто хотел бы его послушать и у него поучиться. Но если о формальном гонораре не могло идти и речи, то ничто не возбраняло почитателям Сократа оказывать посильную помощь ему и его семье, коль скоро они в ней нуждались. И такие добрые вспомоществователи действительно находились, и они сильно облегчали жизнь философа, у которого, помимо скромного жилища и утвари, не было никакого другого имущества (он сам оценивал свое состояние всего лишь в 5 мин [Хер. Оес., 2, 3]), а между тем у него была семья, жена и дети, которые не могли быть сыты одним лишь отзвуком ученой славы главы семейства. Среди «спонсоров» Сократа нам известен по имени его сверстник и сотоварищ Критон, который, по свидетельству древних, рано стал поддерживать своего друга в его увлечении философией. Именно Критон, «привлеченный его душевной красотой», помог Сократу освободиться от тягостного занятия полуремесленника-полускульптора, работавшего по камню («каментеса», по насмешливому определению философа-скептика Тимона из Флиунта), и получить необходимое образование. И в дальнейшем этот добрый друг не оставлял Сократа своими заботами, «так что тому, — по

преувеличенному отзыву древнего биографа, — ни в чем не было нужды» (Diog.L., II, 5, 20; 12, 121).

Эта подробность интересна, поскольку она показывает, как в античном мире, где в принципе не существовало государственной поддержки научным занятиям, могли являться условия для жизни и деятельности свободных философов, которые, подобно Сократу, не желали обращать свои занятия в профессию, в платное ремесло. Мы и дальше будем сталкиваться со случаями аналогичного спонсорства — явления, которое на свой лад подчеркивает частный характер древних философских содружеств, отрешенных от финансовой поддержки официальной общественности или государства.

Но за этой материальной стороной дела не следует забывать и другую, не менее важную, — ту нравственную поддержку, которую оказывали преданные слушатели своему наставнику, окружая его почитанием и поклонением. Свидетельствами здесь могут служить многочисленные высказывания Ксенофонта и Платона, среди которых самое, может быть, красочное — знаменитый панегирик Сократу, вложенный Платоном в уста Алкивиада (Соп., 214 e — 222 b). До каких крайних пределов доходило почитание афинского мудреца его слушателями и друзьями, а, с другой стороны, сколь ширились слава и признание его мудрости и за пределами тесного кружка почитателей в Афинах — об этом лучше всего можно судить по эпизоду с вопрошением оракула Аполлона Дельфийского афинянином Хэрефонтом пожелавшим узнать, есть ли кто мудрее его друга Сократа.⁸

Об обстоятельствах и сути обращения Хэрефонта к оракулу Аполлона в Дельфах мы впервые узнаем из двух «Апологий Сократа», вышедших, из-под пера двух великих сократиков, — Платона и Ксенофонта. В Платоновой «Апологии» Сократ рассказывает, как он приобрел ставшую для него роковой репутацию мудреца и какую роль сыграл в этом отношении данный оракулом Аполлона ответ Хэрефонту. «Прибыв однажды в Дельфы, — повествует Сократ, — осмелился он (Хэрефонт. — Э. Ф.) обратиться к оракулу с таким вопросом... есть ли кто на свете мудрее меня, и Пифия ответила ему, что никого нет мудрее (μηδὲνα σοφώτερον εἶνα)» (Plat. Ap. Socr., p.21 a). И далее Сократ рассказывает, как удивил его этот ответ оракула, как он стал, проверяя его правоту, испытывать всех, кто славился своею мудростью, и как, убеждаясь в неосновательности этой их славы, он, в конце концов, обнаружил истинный смысл оракула: он, Сократ, действительно мудрее других, потому что, в отличие от всех остальных, кичащихся ложной мудростью, он хотя бы сознает, сколь мало стоит его знание в сравнении со знанием бога.

⁸Исчерпывающая подборка материалов по этому сюжету с необходимой их критикой и оценкой дается в книге: Parke H. W. and Wormell D. E. W. The Delphic Oracle. Vol. I—II. Oxford, 1956 (I, P. 385, 401—404 [общие суждения]; II, N 134. P. 59, и N 420. P. 170 [данные традиции]).

Несколько иначе, в плане более откровенной высокой самооценки, ссылается Сократ на этот эпизод с оракулом Аполлона и в Ксенофоновой «Апологии»: «Однажды Хэрефонт вопрошал обо мне бога в Дельфах, и бог в присутствии многих изрек, что нет человека более бескорыстного, справедливого, разумного (μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθερώτερον μήτε δικάότερον μήτε σωφρονέστερον)» (Хеп. Ар. Сог., 14).

Рассказ Платона более обстоятелен и внутренне более целостен, и ему, по-видимому, надо отдать предпочтение, хотя версия Ксенофонта также может быть удовлетворительно объяснена. Во всяком случае, не обязательно эти две версии противопоставлять друг другу: более пространное переложение ответа Пифии у Ксенофонта по существу, в совокупности перечисляемых признаков, составляет как раз сократовское понятие мудрости, а мотивом, побудившим Ксенофонта обратиться к такому описательному способу, могло быть именно нежелание впрямую называть то качество, на которое претендовал Сократ.

Напротив, нет смысла защищать ту стихотворную версию, которая получила широкое распространение у позднейших античных и византийских авторов. Текст ее можно найти в схолиях к Аристофановым «Облакам» (ст. 144) и у лексикографа Свида (под словом σοφός):

Хоть мудр Софокл, а Эврипид еще мудрей,
Но выше всех Сократ своею мудростью.

Подлинность этого стихотворного варианта была заподозрена еще в древности, в частности грамматиком и ритором Аполлонием Молоном (рубеж II—I вв. до н. э.), о чем есть упоминание в указанных схолиях к Аристофану. Это, несомненно, позднейшая перелицовка Платона, возникшая, по-видимому, из желания дать литературно точный и полный ответ Пифии Хэрефонту, и притом именно в стихотворной форме. Перелицовка эта — сюжет литературной истории, и нас она здесь не интересует. Для нас важен тот изначальный факт, который засвидетельствован Платоном и Ксенофонтом. Сомневаться в подлинности самого этого факта оснований нет, но спрашивается: как его интерпретировать? Как датировать и оценить смысл этого оракула?

Датировка на первый взгляд облегчается напрашивающимся заключением из оценки, даваемой этому событию Сократом у Платона: ответ Пифии Хэрефонту послужил толчком к обращению Сократа на собственный путь исканий, а в таком случае естественно было бы отнести это событие на ряд лет или даже десятилетий от конца жизни философа к ее началу. Так именно и поступают новейшие английские исследователи Г. Парк и Д. Вормелл, датирующие оракул Аполлона о Сократе временем до начала Пелопоннесской войны, т. е. до 431 г. до н. э. Выбор именно этого момента в качестве необходимой грани они оправдывают дополнительной ссылкой

на то, что с началом войны связи Афин с Дельфами стали затруднены.⁹

Но тогда, в свою очередь, возникают трудности с объяснением этого факта по существу, что признают и названные только что ученые. В самом деле, замечают они, могут возникнуть сомнения в том, что уже к 431 г. Сократ обладал такой репутацией мудреца, что оракул всерьез посчитался с этим. Альтернативой может стать предположение о нарочитости данного Пифией ответа: Хэрефонт всерьез спрашивал, есть ли кто мудрее его друга Сократа, и оракул ответил ему буквально в желательном смысле, но с оттенком презрения к человеческой мудрости вообще. А если это тоже не устраивает, то можно отнести ответ оракула о Сократе к числу тех пророчеств Аполлона, которые до сих пор остаются неразгаданными. Как бы там ни было, заключают Парк и Вормелл, «если это прорицание послужило к перемене течения Сократовой жизни, как говорит он об этом у Платона, то для развития человеческой мысли оно, вероятно, оказалось более важным, чем любые другие слова, которые когда-либо исходили из уст Пифии».¹⁰

Однако как раз для такой заключительной оценки оснований и недостат. Нарастание сомнений в возможности датировки ответа оракула сравнительно ранним временем, как оно честно представлено у Парка и Вормелла, по сути дела исключает возможность для такого вывода вослед Платоновой «Апологии». На наш взгляд, гораздо правильнее поступают те, кто, подобно Т. Гомперцу, признавая историчность факта, засвидетельствованного античной традицией, решительно отвергают его истолкование у Платона, относя всю красочную картину духовного обращения Сократа под влиянием оракула Аполлона на счет литературной мистификации. Перечислив ряд возможных, но недоказуемых объяснений позиции Дельфийского оракула в отношении Сократа, Гомперц заключает: «Одно мы знаем наверное, что применение этого изречения в (Платоновой) «Апологии» исторически неверно. Оно будто бы было исходным пунктом всей общественной деятельности Сократа. Но разве в Дельфах знали что-нибудь о нем, прежде чем он начал свою деятельность? Только этой деятельности он и обязан своей известностью; и очень трудно допустить, чтобы оракул решился высказать свое мнение о человеке, совершенно неизвестном в широких кругах. В то же время немислимо, чтобы эта весть явилась побудительным мотивом его деятельности, так же как фактически неверно, чтобы его диалектика была исключительно направлена на указанную вышеле цель».¹¹

Итак, естественнее считать, что случай с оракулом имел место в достаточно поздний период жизни Сократа, когда его деятельность и поведение

⁹Ibid. I. P. 402.

¹⁰Ibid. I. P. 403.

¹¹Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. II. С. 79.

доставили ему славу мудреца в тех кругах, которые симпатизировали ему. К этим кругам должно было принадлежать и дельфийское жречество.

В самом деле, как мы это уже подчеркивали выше, рационалистическое новаторство Сократа было неотделимо от его нравственной консервативности; в защите абсолютных моральных норм он естественным образом опирался на исторический опыт своего народа, на его традиционную, скрепленную религиозными верованиями и мифологическими представлениями мудрость. Более того, при более глубоком ознакомлении с учением Сократа становится очевидным, в какой большой степени его философия жизни опиралась на сокровенную веру в божеский промысел, как близко, стало быть, соприкасалась его собственная мудрость с исповедуемой им, вместе со всем его народом, верой в мудрость богов.

Это соприкосновение сократовской философии с народной религией в особенности выпукло предстает перед нами в признававшейся и даже подчеркивавшейся самим философом ориентации своей деятельности на предначертания Аполлона, божества, воплощавшего в себе как высокое разумное начало, так и глубинную мистику. Но учению Сократа как раз и были присущи в высокой степени оба эти качества. Что касается ориентации сократизма на разум, на знание, то это, думается, не требует дополнительных разъяснений, а вот по поводу свойственного ему мистицизма стоит сказать еще несколько слов.

Действительно, отчасти в силу сохранения у афинского мудреца веры в традиционную мантику, в искусство прорицания, в умение угадывать волю божества по ниспосылаемым им знамениям, отчасти же в силу более изощренного представления о сопричастности вечносущих отвлеченных идей, равно как и хранительницы их, души человеческой, сфере высшей, божественной, у Сократа обнаруживается какое-то даже особенное тяготение к мистике. Это находило выражение, в частности, в стремлении его объяснять мотивы своего поведения направляющим воздействием некоего божественного начала, демония (знамения), или голоса, являвшегося ему с ранних пор. Как бы ни толковать этот Сократов демоний (а выше мы пытались дать ему свое объяснение), нельзя не видеть в нем еще одно звено в цепи представлений, связывавших великого философа с миром богов, в особенности же с культом бога-прорицателя Аполлона (ср. по поводу этой связи собственные признания Сократа [в передаче Платона]: *Plat. Phaedo*, 60 e — 61 b. 84 d — 85 b).

Положим, в родном городе Сократа, в Афинах, это обнаружение философом божественного голоса в собственной душе могло быть воспринято — в совокупности всех вообще обстоятельств, навлекших на него роковое обвинение, — как вызов официальной полисной религии, но за пределами Афин, в традиционном духовном центре всей Эллады — в Дельфах, на это могли взглянуть совершенно иначе.

Возвращаясь к самой акции Хэрефонта, подчеркнем ее главный смысл — инициированное человеком из ближайшего окружения Сократа и санкционированное самим божеством (в лице корпорации жрецов Аполлона Дельфийского) возвеличение философа в такой степени, что это превосходило всякую меру и возвышало его до уровня небожителей. Принимая во внимание невероятную популярность Сократа, безмерную любовь к нему его учеников, уже при жизни окружавших его глубоким почитанием, а после его мученической кончины свято хранивших память о нем, мы имеем все основания видеть в таком отношении сократовского окружения к своему наставнику важную ступень в развитии культа учителя, цементирувавшего на эмоционально-религиозном уровне сократовское сообщество и предворявшего позднейшее почитание членов христианской общины своего учителя — Христа.

2. Платоновская Академия

Следующим важным моментом в жизни интеллектуальных, философских содружеств в Древней Греции стала платоновская Академия — первый институционализированный образец сообществ такого рода. Платон (427–347 гг. до н. э.) происходил из состоятельной и знатной афинской семьи, с незапамятных времен (по крайней мере, со времени Солона, одного из предков будущего философа) хранившей и развивавшей традиции аристократической культуры. Обладая пытливым, любознательным умом, а кроме того, материальным достатком и необходимым досугом, Платон рано обратился к занятиям философией и в течение ряда лет был прилежным слушателем Сократа, чье учение, наряду с идеями более древних философов Пифагора и Гераклита, оказало на него большое влияние. Более того, в философии Платон стал прямым восприемником и продолжателем дела Сократа.¹²

Впрочем, на первых порах, как это и было естественно для человека его круга, Платона тянуло также и к практической деятельности, он мечтал попробовать свои силы на политическом поприще. Однако трагические перипетии политической жизни в Афинах на рубеже V–IV вв. до н. э., — крушение некогда столь блестящей демократии и мощной держа-

¹²Новейшая научная литература о Платоне огромна и практически необозрима. Назовем лишь несколько наиболее важных работ: Виндельбанд В. Платон / Пер. с нем. А. Громбаха. СПб., 1900; Асмус В. Ф. Платон. М., 1975; Платон его эпоха / Под ред. Ф. Х. Кессиди. М., 1979; Taylor A. E. Plato, the Man and His Work. New York, 1957; Wilamowitz-Moellendorf U. von. Plato, 5/3. Aufl., Bd I–II, Berlin-Frankfurt, 1959–1962; Schuhl P. M. L'oeuvre de Platon, 2-eme ed., Paris, 1958; Das Platonbild / Hrsg. von K. Gaiser, 1969; Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy, Vol. IV–V, Cambridge, 1975–1978.

вы, ужасы террористического правления Тридцати тиранов и мстительные выходы реставрированной демократии, включая расправу над его учителем Сократом, — охладил пыл честолюбивого аристократа. И поскольку свободная политическая карьера для человека его происхождения и склада была в Афинах практически закрыта, он с тем большим рвением обратился к занятиям чистой наукой.

Подобно Сократу, Платона влекло к постижению полной, абсолютной истины, и на этом пути, развив учение об идеальных сущностях, бледным отражением которых будто бы только и является мир земных вещей, он завершил формирование концепции объективного идеализма. Это представление об умопостижимых идеальных началах космоса, государства и человека стало естественным основанием разработанного Платоном этико-политического учения. Сутью его является именно концепция совершенного человека и соответствующего этому человеческому типу идеального государства, каковые по возможности должны быть воплощены в земных формах. Сама идеальная конструкция Платона, в полном соответствии с его земными симпатиями, рисуется (в частности, в трактате «Государство») аристократией чистой воды, где власть сосредоточена в руках высшего класса стражей и правителей, освобожденных от обязанности заниматься производительным трудом и огражденных от тлетворных влияний обычной жизни, тогда как тяготы этой последней полностью переложены на трудящееся «третье сословие» земледельцев и ремесленников.

Естественно, что такое направление мысли с самого начала предполагало в учении Платона преобладание теоретической стороны над прагматической, а в его собственно теоретических построениях — сильный уклон в сторону идеального, в сторону утопии. Кстати, Платон и сам признавался в том, что могущественным толчком к поиску совершенных форм государственности и способов их реализации в жизнь явилось для него то, что всегда служит стимулом к утопическим исканиям, — разочарование в возможностях современного государства к совершенствованию. А неверие в способности современных политиков привело его к дополнительному убеждению в том, что только приобщение к истинному знанию, только разумная теория, или философия, овладевшая умом и приобщенная к делу, может вывести государственный мир греков из того хаоса, куда он погрузился, и приобщить его к идеальным формам. Конкретно это означало, что либо подлинные знатоки мудрости — философы — должны принять руководство государством, либо же существующие правители обязаны овладеть философским знанием и реализовать его принципы на деле (ср.: Plat. Ep., VII, 326 a–b).

В 90-е гг. IV в. до н. э. Платон вплотную приступил к разработке концепции идеального государства, а в начале следующего десятилетия ему

представилась и первая возможность обратиться к своей теории, практического политика — сицилийского правителя Дионисия I, по приглашению которого он в 388 г. прибыл в Сиракузы. Опыт оказался неудачным. Отношения между философом, проповедовавшим высокие истины, и самовластным тираном, знакомство которого с мудрецом было продиктовано всего лишь сиюминутной прихотью, не сложились, да и не могли сложиться надлежащим образом. Раздраженный проповедью философа, тиран выслал его из Сицилии.

Более того, согласно популярной версии (которую не обязательно оспаривать), на обратном пути, по поручению Дионисия, спартанец Поллид, под присмотром которого Платон возвращался в Грецию, высадил философа на Эгине и, как обычного военнопленного, выставил его для продажи в рабство. К счастью для философа, он тогда уже пользовался известностью и уважением в греческом мире, и один из почитателей его мудрости Анникерид из Кирены, находившийся в то время на Эгине, купил его из плена и препроводил в Афины.

Позднее, при преемнике старшего Дионисия, Дионисии II, проявлявшем видимый интерес к философии, Платон еще дважды посещал Сиракузы (в 366 и 361–360 гг.), но и эти опыты с обращением нового сиракузского тирана на путь истины завершились, как и следовало ожидать, полной неудачей.¹³ Несмотря на это, Платон, которому была ясна неспособность современного гражданского общества к преобразованию в желательном идеальном плане, до конца своих дней, как показывает позднейшее его сочинение «Законы», не терял надежды на реализацию своего замысла с помощью сильного единоличного правителя — тирана, способного под влиянием мудрого наставника увлечь своим примером или силою обратиться общество на путь реформ.

Нечего и говорить, что такие расчеты и попытки водить дружбу с тиранами могли лишь скомпрометировать нравственную позицию философа, ни на йоту не подвигая дело реализации идеального политического проекта. К чести Платона и к выгоде античных интеллектуалов его практические устремления не исчерпывались одними лишь неудачными политическими экспериментами. Его энергии хватило и на другой и гораздо более плодотворный опыт на ниве образовательной и научной. Мы имеем в виду учреждение им вскоре после возвращения из первого путешествия в Сицилию, т. е. еще в те же 80-е годы, первой правильной философской школы и одновременно ученой корпорации — Академии.¹⁴

¹³Подробнее о путешествиях Платона в Сицилию и его контактах с сиракузскими тиранами см.: Berve H. Die Tyrannis bei den Griechen, Bd I–II, München, 1967 (I. S. 252–253, 261–263, 263–266; II. S. 653–654, 657–658, 658–659); Fritz K. von. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin, 1968.

¹⁴О платоновской Академии см.: Шофман А. С. Академия Платона // Древний мир и средние века: история, историческая мысль. Уфа, 1993. С. 3–11; Schuhl P. M. Platon et

Школа Платона получила свое название по месту своего расположения в роще со святилищем древнего аттического героя Академа (в северо-западном предместье Афин, примерно в километре с небольшим от городских стен и Дипилонских ворот). К тому времени здесь уже существовал гимнасий — помещение или, вернее, комплекс помещений, предназначенных для физических и интеллектуальных занятий. Собственно первоначальное назначение гимнасиев, как показывает само название (τὸ γυμνάσιον [от корня γυμνός — «обнаженный»] — физическое упражнение или место для таких упражнений), было служить физическому воспитанию свободных людей. В этом качестве гимнасий обычно располагал беговой дорожкой (δρόμος), квадратным портиком с открытым двором в центре для борьбы и других гимнастических упражнений (παλάστρα) и рядом вспомогательных помещений (οἶχοι), включавших, в частности, место для омовений (λουτρόν) и пр. Портики в гимнасиях рано стали излюбленным местом встреч философов и риториков со своими учениками, и это привело к постепенному преобразованию гимнасиев из собственно спортивных школ в общеобразовательные центры (откуда и понятие гимназии в новейшее время), причем нередко они стали обзаводиться специальными залами для лекций (ἀχροατήρια) и даже библиотеками.

Во времена Платона, во всяком случае, эта метаморфоза стала свершившимся фактом. Древний биограф Платона Диоген Лаэртский определенно свидетельствует о том, что по возвращении из первого путешествия в Сицилию философ избрал местом своих занятий Академию, «а это, — поясняет Диоген, — гимнасий в роще за городскими стенами (τὸ δ' ἐστὶ γυμνάσιον προάστειον ἄλσῳδες)». Новостью здесь, однако, было то, что философ прочно обосновался в Академии. Он купил здесь участок земли («садик» [κηπίδιον], т. е. часть священной рощи), посвятил его музам, богиням — покровительницам искусств и наук, и воздвиг в их честь специальное святилище (Μουσεῖον), а кроме того, построил помещение для жилья и крытую галерею для занятий с учениками (ἐξέδρα). Ибо то, что он устроил на этом новом священном участке, было именно училищем (διδασκαλεῖον), точнее — высшей философской школой, обладавшей, помимо этого, качествами научной коллегии и религиозного союза (ср.: Diog.L., III, 7. 20; IV, 1, 1; 3, 19; Olympiodor. Vita Plat., p.4 West.).

Как обстояло с правами собственности в этом случае? Был ли Платон единственным и безраздельным собственником участка, посвященного музам? На этот вопрос не так просто ответить. Дело в том, что, согласно одной из версий, излагаемых Диогеном Лаэртским относительно выкупа Платона из рабства, деньги для этого благого дела прислал также сицилийский почитатель философа, сородич Дионисия Старшего Дион. «Но, — продолжает Диоген свое переложение, — Анникерид не взял

l'activite politique de l'Academie// REG. T. 59–60, 1946–1947. P. 46–53.

их себе, а купил на них Платону садик в Академии» (Diog. L., III, 20). Чуть раньше в том же параграфе Диоген упоминал о том, что друзья философа в Афинах (*οἱ ἑταῖροι*) немедленно собрали и отослали Анникериду деньги в возмещение его затрат, «но он их отверг, заявив, что не одни друзья вправе заботиться о Платоне». Нельзя ли предположить, что собранный таким образом и оставшийся не востребованным фонд, куда могли войти пожертвования и местных друзей Платона, и чужеземных его почитателей, и был употреблен на приобретение участка в Академии? Из этого, однако, не обязательно заключать, что Платон не мог быть в таком случае собственником или, если угодно, реальным владельцем священного участка, и что последний был коллективным владением участвовавших в складчине друзей.

Для сравнения укажем на сходный случай с приобретением Ксенофонтом в Скиллунте много времени спустя после возвращения из Азиатского похода большого земельного участка в дополнение к тому имению, которым его наградили спартанцы. Названный участок был приобретен Ксенофонтом на общие деньги греческих наемников, вырученные от продажи добычи; он был посвящен богине Артемиде, но распоряжался им, как своим собственным, сам Ксенофонт, и только он один (см.: Xen. Anab., V, 3, 4–13; Diog. L., II, 51–52; Paus., V, 6, 5–6).¹⁵

Впрочем, все эти предположения об обращении собранного друзьями совместного фонда на покупку участка в Академии строятся на очень шатком источниковом основании и потому остаются всего лишь предположениями, не более того. Ничто не мешает считать, что участок был куплен на собственные средства самим Платоном и что он и являлся его владельцем без всяких околичностей. Но если так и было, то надо подчеркнуть великодушие Платона, сделавшего свое имение общим пристанищем друзей-философов. Конечно, содержание святилища и особенно школы требовало значительных расходов, если даже исключить практику совместных обедов, о которых ничего не известно. Между тем, как это следует из одной (сохранившейся в позднейшей передаче) реплики Дионисия Младшего из его письма к Спевсиппу, Платон, в отличие от своих преемников по руководству Академией, не взыскивал платы с учеников (см.: Diog. L., IV, 1, 2; Athen., VII, 279 e–f; XII, 546 d). Будучи не только сократиком, но еще и богатым человеком, он мог позволить себе такую роскошь, как, очевидно, и единоличное содержание своего училища.

Во всяком случае, нам ничего не известно, по крайней мере вначале, об обязательных взносах питомцев Академии, что, конечно, не должно исключать возможности получения Платоном всякого рода пожертвований и субсидий от добровольных «спонсоров». Помимо названных выше слу-

¹⁵Подробнее по этому поводу см. в нашей статье: Фролов Э. Д. Жизнь и деятельность Ксенофонта // Уч. зап. Ленингр. ун-та. № 251. Сер. ист. наук. Вып. 28. 1958. С. 66–68.

член с Анникеридом и Дионом традиция упоминает еще о даре сиракузского тирана Дионисия (неясно, впрочем, какого — Старшего или Младшего), презентовавшего афинскому философу поистине круглую сумму в 80 талантов (Diog. L., III, 9).¹⁶ Да и позднейшие руководители школы (схолархи) нет-нет да и получали пожертвования от сильных мира сего, которым было лестно прослыть меценатами Академии или иного какого-либо известного научного центра. Так, по свидетельству Плутарха, сиракузянин Дион, живший во время изгнания в Афинах и приобретший здесь загородное имение, перед возвращением в Сицилию подарил его племяннику Платона и будущему схоларху Академии Спевсиппу (Plut. Dion, 17, 2). Позднее, по сообщению Диогена Лаэртского, Александр Великий прислал большой денежный дар третьему схоларху Академии Ксенократу. Впрочем, последний, отличаясь крайней независимостью, «отложил себе 3000 аттических драхм, а остальное отослал обратно, сказавши: «Царю нужно больше — ему больше народу кормить»» (Diog. L., IV, 2, 8, где приводятся и другие примеры, подтверждающие независимый нрав Ксенократа).

Возвращаясь к теме обустройства платоновской Академии, можно высказать предположение, что и основатель школы и последующие схолархи прилагали всяческие усилия к дальнейшему благоустройству и украшению Академии. Известно, например, что преемник Платона Спевсипп (цитируем Диогена Лаэртского) «воздвигнул изваяния Харит в святилище муз, основанном Платоном в Академии» (Diog. L., IV, 1, 1). Наверное, заботились они и о создании столь нужной для ученых занятий библиотеки. Известно, что Платон собирал книги и тратил подчас большие деньги на приобретение особенно интересовавших его сочинений. Так, из Сицилии он вывез сочинения ценимого им сиракузского мимографа Софрона (Diog. L., III, 18), а Диона просил купить для него за 100 мин у Филолая Кротонского три пифагорейские книги (ibid., III, 9; VIII, 7, 84). Все же в сравнении с перипатетиками заботы схолархов Академии о книжном деле выглядят бледными, и это, возможно, объясняется не только состоянием традиции (для перипатетиков мы располагаем драгоценным материалом их весьма обстоятельных завещаний), но и сохранявшимся у Платона и, по-видимому, также у его ближайших преемников по руководству Академией традиционным предпочтительным вниманием к живому диалогу, нежели к «мертвой» книге.¹⁷

Рассмотрев материальные основы Академии, обратимся теперь к ха-

¹⁶Г. Берве, который, впрочем, не высказывает отчетливо своего отношения к традиции, убежден, что у древних авторов речь шла о Дионисии Старшем (Berve H. Die Tyrannis bei den Griechen, Bd II. S. 654).

¹⁷О различии методологических установок — диалогической у Платона и более книжной у Аристотеля — ср.: Доватур А. И. Платон об Аристотеле // Вопросы античной литературы и классической филологии [Сб. ст. памяти С. И. Соболевского]. М., 1966. С. 137–144.

рактистике состава слушателей. Об этом можно судить по перечню учеников Платона, который дается Диогеном Лаэртским в конце биографии философа (III, 46–47). Приводимый здесь длинный ряд несомненно только наиболее известных учеников Платона может служить указанием на то, что количество слушателей в его школе могло быть весьма значительным, но сказать с определенностью, сколько их было в течение учебного года, невозможно. Кстати, трудно сказать, был ли точно определен срок обучения: одни могли ограничиваться обычными в таких случаях одним-двумя годами, а другие могли заниматься в Академии и более длительное время. Аристотель, например, оставался слушателем Платона 20 лет (Diog. L., V, 1, 9).

Что нам известно в точности, так это характерный, так сказать, космополитический состав слушателей Академии: как у Сократа, так и у Платона они являлись из самых разных уголков греческого мира — из самих Афин, из других городов Балканской Греции (из Опунта, Гераклеи Трахинской, Флиунта, Мантиней), с далеких окраин (с северного побережья, из Амфиполя, Стагира, Эноса, Перинфа; из малоазийских городов Халкедона, Кизика, Лампсака, Скепсиса, Гераклеи Понтийской; из центра западных греков — Сиракуз). Среди них были не только мужчины, но и женщины; последних, впрочем, было немного (по именам известны Аксиофея из Флиунта и Ласфения из Мантиней). Нам не известно, на каких условиях принимались ученики в школу Платона, но какие-то условия, надо думать, ставились, коль скоро возникала нужда в сплочении этой пестрой группы в спаянную общим духом корпорацию.

Что касается устройства самой жизни в Академии, то здесь также можно высказать лишь одни предположения. Местом жительства Платона и большинства последующих схолархов (известное исключение — Спевсипп) была сама Академия, т. е. какой-то возведенный еще основателем школы жилой дом. Ученики могли жить в городе, а могли и селиться в самой Академии, в каких-то легких специально для того возводимых строениях. Так было, в частности, при Полевоне, четвертом схолархе Академии. По словам Диогена, «жил он затворником в саду Академии, а ученики его селились вокруг, поставив себе хижины (*χαλύβια*) близ святилища муз и крытой галереи» (Diog. L., IV, 3, 19). Относительно общих трапез у академиков, как уже было сказано, ничего не известно. Но на основании одного пассажа у Диогена Лаэртского (IV, 4, 22), где говорится, что две пары академиков, связанные дружбой и любовью (Полевон с Кратетом и Крантор с Аркесилаем), жили порознь, а столовались вместе в доме Крантора, можно заключить о раздельном быте членов Академии.

В остальном и самом главном жизнь в Академии была жизнью сообщества: вместе все посещали занятия, на которых слушали лекции наставников или присутствовали при проводимых ими беседах, вместе при-

нимали участие в религиозных церемониях, связанных с культом особо чтимых божеств или почитанием памяти основателя школы, чья могила, находившаяся здесь же, в саду Академии, могла быть естественным культовым дополнением к святилищу Муз. Совместным характером, естественно, отличались и те дружеские пирушки, которые свершались в дни празднеств, после свершения жертвоприношений, или по другому какому-либо поводу, на счет схоларха или «спонсора» или же вскладчину.

Как ученые занятия, так и прочие совместные действия членов Академии определялись правилами, которые при Платоне, возможно, носили менее формальный характер, но при третьем схолархе, Ксенократе, приобрели вид правильного устава — «законов», послуживших затем образцом для устава, составленного Аристотелем для своей школы (*Diog. L.*, V, 1, 4). Воля схоларха была определяющим началом в жизни Академии: и сохранение материального комплекса Академии (жилых и учебных строений, святилища, гробниц, статуй и пр.), и выработка распорядка занятий и церемоний, и составление завещательных распоряжений, касавшихся средств на продолжение деятельности учреждения, — все это было безусловной прерогативой главы школы, совмещавшего в своем лице ученого лидера и верховного администратора.

Также и назначение преемника, т. е. будущего схоларха, поначалу определялось распоряжением главы школы; так, Платон назначил своим преемником Спевсиппа, а тот, в свою очередь, Ксенократа. Однако уже назначение Ксенократа носило лишь рекомендательный характер и было подтверждено последующим избранием, которое и стало обычным способом замещения должности схоларха.

Платоновская Академия являлась ученым, философским содружеством. Светский интерес и светские связи преобладали в этом сообществе, но оно не было лишено и религиозной окраски. Напомним, что Платон приобрел участок для своей школы в священной роще Академа и что этот участок был посвящен музам, почитание которых было своеобразной религиозной эгидой для нового содружества. Но важным было и почитание самого учредителя этого философского содружества — Платона, по тому, очевидно, типу, по какому обычно практиковалось почитание основателей религиозных сообществ.

У нас есть основания полагать, что ближайшим окружением Платона сразу после кончины учителя стала строиться легенда о его божественном происхождении, которая должна была стать основанием для сложения настоящего посмертного культа великого афинского мудреца. Сразу после смерти Платона его преемник Спевсипп и относившийся с симпатией к покойному перипатетик Клеарх (из Сол на Кипре) почтили память основателя Академии специальными сочинениями, в которых удостоверили широкое распространение молвы о мистическом зачатии матерью

Платона не от смертного своего мужа, а от бога Аполлона (Diog. L., III, 2). Сходным образом позднее будет разрабатываться версия о божественном происхождении Александра Великого. Но то будет с великим царем и завоевателем, чье обожествление выгядит закономерным этапом в хорошо известном процессе сложения культа удачливых полководцев и политиков начиная с Алкивиада и Лисандра у греков и кончая Юлием Цезарем и другими императорами у римлян. Здесь же прослеживается аналогичная, но другая линия культа учительского, тянущаяся от Пифагора и Сократа к Христу и его апостолам. Во всяком случае, из учителей человеческих именно к Платону, за его несравненную мудрость, впервые официально было приложено определение *божественного* (θεῖος), как о том свидетельствовала надпись, высеченная на его надгробии в саду Академии волею схоронивших его там учеников:

Знанием меры и праведным правом отличный меж смертных,
Оный божественный муж здесь погребен Аристокл.¹⁸
Если кому из людей достижима великая мудрость,
Этому — более всех: зависть — ничто перед ним
(Diog. L., III, 43).

И все же, хотя не приходится отрицать известного сходства платоновской Академии с религиозным союзом (фиасом), это было прежде всего светское интеллектуальное содружество. Его участники-философы составляли своеобразную корпорацию, чем-то напоминавшую дорожную сердцу основоположника общину или коллегию (совет) мудрецов-философов, как они были представлены в составленных им проектах идеального государства. Своим особенным бытом и сокровенной наукой эта корпорация также была отгорожена от остального мира, но в отличие от своих идеальных прототипов она не правила этим миром. Тем не менее ограда, отделявшая Академию от прочего мира, не была совершенно непроницаема: и основатель школы, и его ученики и последователи нет-нет да и вступали в контакт с избранными представителями современного общества, в частности с сильными, энергичными политиками, пытаясь с их помощью реализовать свои проекты политического переустройства.

Мы уже упоминали о попытках Платона действовать в таком плане через сиракузских тиранов. Заметим, что в третьем путешествии в Сицилию его сопровождали двое ближайших учеников и будущих преемников — Спевсипп и Ксенократ. Позднее Академия будет возлагать свои надежды на сиракузского оппозиционера Диона. В бытность того в Афинах с ним водили дружбу и сам Платон, и его ученики — все тот же Спевсипп и Каллипп, в доме которого одно время жил сиракузский изгнанник. Этот Каллипп сопровождал Диона во время его вторжения в Сицилию (357 г. до

¹⁸ Аристокл — имя, данное философу от рождения, Платон («Широкий») — прозвище, которым он был наделен за свое крепкое телосложение.

н. э.), однако после свержения тирании, во время кратковременного правления Диона, стал инициатором новых интриг против своего друга и трона. Устранив Диона, Каллипп сам утвердился в качестве правителя в Сиракузах (354 г. до н. э.), но также только на короткое время, поскольку два года спустя стал жертвой солдатского возмущения.

Вообще естественно, что из школы Платона, при этом ее стремлении влиять на государственную жизнь, могли выходить не только философы, но и опасные политические авантюристы. Помимо Каллиппа можно указать на Клеарха Гераклеяского, который был слушателем и Исократы, и Платона, а по возвращении в Понт сделался тираном в собственном родном городе (364/3 г. до н. э.). Тем не менее, при некотором сходстве с политическим клубом, платоновская Академия с самого начала и до конца (а она просуществовала около 900 лет, до 529 г. н. э., когда была закрыта Юстинианом) оставалась по преимуществу научным и учебным центром, ученым сообществом, в котором справедливо видят прообраз Академий нового времени. Впрочем, таким образом она стала уже в древности, в первую очередь для того направления, которое рано отпочковалось от нее и оформилось в самостоятельную философскую школу, — для перипатетиков.

3. Аристотелевский Ликей

Основателем новой философской школы перипатетиков стал виднейший из учеников Платона и вместе с тем самый крупный представитель второго поколения сократиков — Аристотель (384—322 гг. до н. э.). Родом из захолустного северного городка Стагира (колонии андросцев на Халкидике), вышедший из средней городской прослойки (он был сыном врача), Аристотель был далек от того высокого аристократизма и идеализма, которые были присущи Платону. Да и трудно было бы ожидать этого от человека, который в городе, где он стал философом, в Афинах, всегда оставался метеком, т. е. свободным, но неполноправным человеком. Впрочем, преувеличивать ущербный статус Аристотеля не приходится: у него было состояние и свой вес в обществе, определяемый не происхождением, не принадлежностью к гражданской элите духовного центра Эллады — Афин, а прямыми личными связями с властителями всего эллинского мира — македонскими царями Филиппом и Александром.¹⁹

¹⁹Из обширной литературы об Аристотеле назовем: Зубов В. П. Аристотель. М., 1963; Чанышев А. Н. Аристотель. М., 1981; Jaeger W. Aristoteles, 2. Aufl., Berlin, 1955; Aristoteles in der neueren Forschung/ Hrsg. von P. Moraux. Darmstadt, 1968; Chroust A. H. Aristotle: New Light on His Life, Vol. I—II, London, 1973; Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy, Vol. VI, Cambridge, 1981.

В Афинах, в Академии Платона Аристотель провел около 20 лет (368—348 гг. до н. э.). Затем наступила черед странствий: пребывание у Гермия, тирана городка Атарнея (в Эолиде, в Малой Азии), на племяннице которого Пифиаде он женился; спустя несколько лет, после гибели Гермия, переезд, возможно, по приглашению своего преданного друга и ученика Феофраста на Лесбос; наконец, и самое главное, — служба при македонском царе Филиппе в качестве наставника его юного сына Александра. По возвращении в Афины Аристотель не пожелал вернуться в лоно Академии, от которой он отделился еще при жизни Платона. Теперь, когда после Платона и Спевсиппа главой Академии стал не вызывавший у него ни уважения, ни приязни Ксенократ, он окончательно порвал с прежней философской обителью и основал собственную школу в Ликее, которой руководил 13 лет (335—322 гг. до н. э.). Он оставил ее только по необходимости: в 322 г., после смерти царя Александра, своего официального покровителя и недруга афинян, ввиду угрозы судебного преследования (по стандартному обвинению в религиозном нечестии) философ должен был покинуть Афины и перебраться в контролируемое македонцами Халкиду, где вскоре и умер.

Жизнь Стагирита во всяком случае была лишена той социальной прочности, которая обычно и придает цельность мировоззрению. И в самом деле, как общефилософская концепция Аристотеля отличалась известным дуализмом, смешением идеализма и материализма, так и в его социологии чувствуется гораздо больше склонности к практическому компромиссу, чем это было свойственно его учителю Платону. Впрочем, преувеличивать эту особенность также не стоит: философ из Стагира безусловно обладал собственной системой воззрений, в рамках которой свое место находит и продуманная политическая теория. Ядро этой развитой главным образом в «Политике» теории составляет учение о полисе — городе, государстве и гражданской общине, возникающей естественным образом из первичных объединений людей по семьям и деревням и представляющей по отношению к этим последним высшую и совершенную форму сообщества.

В рамках этого учения, в связи с определением и анализом важнейших видов государственного устройства, выдвинута Аристотелем и собственная концепция совершенного государства. Она равно противопоставлена автором «Политики» как реально существующим видам государства, так и тем идеальным конструкциям, которые до него были предложены другими теоретиками, в том числе и его собственным наставником Платоном: и те и другие равно подвергаются здесь критике и признаются ущербными.

Что же касается собственного идеала, то он мыслится Аристотелем в двух вариантах: как условно-образцовое государство, приемлемое в данных условиях, и как абсолютно-идеальная форма, отвечающая высшему

стремлению к совершенству. Первый вариант, который автор обозначает просто как политию (т. е. государственное устройство), являет собой тип смешанного, или среднего, устройства, а именно смещение лучших сторон демократии и олигархии. При нем управление сосредоточено в руках среднего состоятельного класса, благодаря чему избегаются крайности господства знати или разгула черни.

Второй вариант, самим автором никак одним понятием не определяемый, по существу представляет идеальную модель того же сословно-корпоративного аристократического типа, что и конструкции Платона, но без их крайностей и ближе соотношенную с реальностью. Гражданами здесь являются землевладельцы, не занимающиеся сами производительным трудом, а обрабатывающие свои надель с помощью чужого труда. Вне гражданской общины остаются ремесленники и торговцы — люди свободные, но не имеющие политических прав, а также зависимые и эксплуатируемые земледельцы — рабы и (или) периэки-неэллины. Последнее весьма примечательно, поскольку выдает близость политических проектов Аристотеля как запросам греческой гражданской элиты, мечтавшей о решении своих проблем посредством завоевания и порабощения заселенного варварами Востока, так и державным устремлениям македонских царей, и в первую очередь его царственного ученика Александра.

Как общефилософское учение, так и политическая программа Аристотеля рисуют его мыслителем, хотя и принадлежащим к общему древу сократовской философии, но в отличие от главного его предшественника и учителя Платона, гораздо более ориентированным на реальность. Эту черту, как нам представляется, можно проследить и в устройстве и деятельности основанной Стагиритом школы.²⁰ Она предстает перед нами как учреждение, которое, в сравнении с платоновской Академией, гораздо более было нацелено на собственно науку, а в этой связи и на занятия с книгой, а с другой стороны, было более приспособлено к контактам с земной властью, носителями которой с конца IV в. стали по преимуществу новые державные властители — эллинистические цари.

Аристотель основал свою школу в северо-восточном предместье Афин, в так называемом Ликее — урочище Аполлона Ликейского, расположенном в полукилометре от городских стен. Здесь были роща и храм, посвященные названному божеству, а также существовавший с незапамятных времен гимнасий. Сооружение последнего одними приписывалось Писистрату (Theopomp. ap. Harpocr. et Suid., s. v. Λύκειον = FgrHist 115 F 136), другими — Периклу (Philochor., *ibid.* = FgrHist 328 F 37). В IV в. до н. э. этот гимнасий подвергся полной реконструкции, причем заново были сооружены палестра и окружавшие ее портики и разбит сад. Это произошло по инициативе выдающегося государственного деятеля

²⁰О школе Аристотеля см.: Могеау J. Aristote et son école. Paris, 1962.

Ликурга, стоявшего во главе финансового ведомства Афин в 338—326 гг. до н. э., т. е. в то самое время, когда Аристотель открыл здесь свою школу.²¹

Основанная Аристотелем школа, подобно платоновской Академии, получила свое наименование «Ликий» от той местности, где она располагалась. И точно так же, как в первом случае, само это слово пережило античность и в новое время стало использоваться (через латинскую форму *Lycium*) для обозначения учебных заведений особого, повышенного типа (классических гимназий во Франции, привилегированных колледжей в старой России и пр.). Но у школы Аристотеля было и другое наименование — «Перипатос», а применительно к состоявшим в ней — «перипатетики», поскольку, особенно на первых порах, пока слушателей было немного, ее основатель имел обыкновение проводить свои занятия, прогуливаясь (*περιπατῶν*) в крытой галерее, примыкавшей к святилищу Аполлона Ликейского и специально приспособленной для такого времяпровождения (*περίπατος*).

Очевидно, как и Платон, Аристотель приобрел участок земли в районе Ликей и обустроил его для постоянного жительства и ведения занятий с группой учеников. То, что Стагирит был в Афинах метеком, не обязательно должно было помешать ему в приобретении земельного участка, поскольку, будучи влиятельным другом македонских царей, он мог получить от афинян награду, которая нередко предоставлялась заслуженным метекам, — право приобретать недвижимость в их городе (*ἐχρηστος γῆς καὶ οἰκίας*). Обустройство школы, во всяком случае, было выполнено по образцу академии Платона, ставшей, так сказать, типическим примером. В деталях мы можем судить об этом на основании подробного завещания Феофраста (*Diog. L., V, 2, 51—57*); почерпнутого Диогеном Лаэртским из специального сборника завещаний выдающихся перипатетиков, который был составлен тоже перипатетиком Аристоном Кеосским, другом четвертого схоларха в Ликее Ликона (269—225 гг. до н. э.).²² Поскольку в приводимом тем же автором завещании самого Аристотеля никаких упоминаний об училище в Ликее нет (см.: *ibid., V, 1, 11—16*), современные ученые обычно полагают, что школа в Ликее приобрела законченный вид именно стараниями Феофраста.²³ Возможно, так оно и было, однако не исключено,

²¹О реконструкции Ликургом Ликей см.: *Plut. Vitae, X or. Lycurg. P. 841 c—d; Decreta, III. P. 852 = Ditt. Syll.³, I, № 326*; о деятельности Ликурга Афинского см. также: Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Ч. I. Изд. 3-е. СПб., 1897. С. 191—192; Colin G. Note sur l'administration financière de l'orateur Lycurgue // *Revue des Etudes Anciennes*. T. XXX, 1928, № 3. P. 189—200; Gartner H. Lykurgos 10 // *Der Kleine Pauly*, Bd 3, (1975) 1979. Sp. 825—826.

²²О перипатетике Аристоном Кеосском см.: *Diog. L., V, 4, 70. 74; VII, 2, 163. 164*; прямая ссылка на составленный им сборник завещаний — *V, 3, 64*.

²³Ср. комментарий М. Л. Гаспарова в его издании: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 515, прим. 32 (к V, 2, 51).

что застройка участка для школы перипатетиков проходила в несколько этапов, поскольку и в завещании Феофраста не раз говорится о восстановлении или завершении тех или иных строений (см.: V, 2, 51–52). Поэтому ничто не мешает допустить, что оборудование школы, если и не во всех частностях, то в главных чертах, первоначально было осуществлено уже самим ее основателем.

Но вернемся к тем данным, что можно извлечь из завещания Феофраста. Как и в Академии, участок для школы в Ликее был посвящен музам, и соответственно центром его было святилище этих богинь (τὸ μουσεῖον) с особо упоминаемым алтарем (ὁ βωμός). К святилищу примыкали портики — главный, служивший прогулочным местом (περίπατος), и два других — малый (τὸ στωίδιον) и нижний (ἡ χάτω στοά); последний, согласно завещанию Феофраста, должен был быть украшен картинами, изображавшими контуры земли. На участке стояли статуи Аристотеля и его сына Никомаха, а также другие изваяния. По крайней мере часть участка являла собой сад (ὁ ἡῆλος), где располагались гробницы погребенных здесь схолахов (в частности, самого Феофраста). К саду со святилищем примыкали различные строения (αἱ οἰκίαι), предназначенные для проживания схолаха и какой-то части слушателей, для ученых занятий (включая помещения для библиотеки и различных научных коллекций), для разных служб.

Для ухода за святилищем и садом и выполнения различных необходимых работ содержался штат слуг — рабов и вольноотпущенников. В завещании Феофраста упомянуты доверенные слуги Помпил и Фрепт (-а?),²⁴ которые еще раньше получили вольную, а теперь удостоиваются ценного денежного подарка (2000 драхм) и получают в собственность одну из рабынь, но при этом должны оставаться в Ликее и заботиться о святилище, саде, прогулочной галерее и гробнице хозяина. Тому же Помпилу как для собственного житья, так, возможно, и для обихода остающихся слушателей оставляется из домашней утвари (τῶν δὲ οἰκηματικῶν σκευῶν) столько, сколько сочтут нужным душеприказчики. Кроме того, из числа отпускаемых на волю рабов двое — Манес и Каллий — получают вольную при условии, что они еще четыре года будут продолжать работать в саду.

Говоря о материальном оснащении школы в Ликее, особо надо отметить библиотеку. Перипатетики проявляли особенную приверженность

²⁴В подлиннике имя стоит в дательном падеже: Θρέπτη. Обычно здесь видят форму от мужского имени Θρέπτης (см.: Diogenes Laertius. De clarorum philosophorum vitis etc./Recensuit C. G. Cobet. Paris: A. F. Didot, 1850, index nominum et rerum, P. 312 — “Threptes Theophrasti libertus”). М. Л. Гаспаров толкует это имя как женское — Θρέπτη (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Указатель имен. С. 500 — «Фрепта, отпущенница Феофраста»), и тогда в Помпиле и Фрепте можно было бы видеть супружескую чету. Объединение их в пару в тексте завещания (V, 2, 54) свидетельствует в пользу такого понимания, но вопрос остается открытым до уточнения формы имени.

к книгам, и уже у Аристотеля, по единодушному свидетельству древности, было большое книжное собрание, которое он, перебираясь из Афин в Халкиду, передал вместе со школой Феофрасту. Последний, несомненно, умножил это собрание и, в свою очередь, завещал его Нелею, сыну Кориска (ученика Платона), из Скепсиса, возможно, исходя из того расчета, что тот станет его преемником по руководству школой. Однако новым схолархом стал другой ученик Феофраста — Стратон, а Нелей вместе с завещанными ему книгами вернулся на родину (Strab., XIII, 1, 54, p. 608–609; Plut. Sull., 26, 3; Diog. L., V, 2, 52; Athen., I, 4, p. 3 a).

О дальнейшей судьбе книжного собрания Аристотеля и Феофраста древние авторы рассказывают по-разному. По одной версии драгоценную коллекцию купил у Нелея египетский царь Птолемей II Филадельф, который присоединил ее к своей библиотеке в Александрии (Athen., I, 4, p. 3 b). По другой ее приобрел у наследников Нелея (по-видимому, уже в начале I в. до н.э.) большой любитель книг Апелликон с Теоса. Он перевез ее в Афины и использовал для издания неизвестных сочинений Аристотеля. После смерти Апелликона Сулла, завладевший Афинами в 86 г. до н.э., вывез библиотеку Аристотеля и Феофраста в Рим, где грамматик Тираннион привел ее в порядок, после чего перипатетик Андроник Родосский по полученным от Тиранниона копиям осуществил новое издание трудов Стагирита (Strab., XIII, 1, 54, p. 609; Plut. Sull., 26, 1–3; Athen., V, 53, p. 214 d–e).

Утрата книжного собрания Аристотеля и Феофраста была, конечно, весьма досадной для школы в Ликее, однако она не осталась вовсе без книг. Возглавивший школу после Феофраста Стратон, в свою очередь, составил большую библиотеку, которую завещал вместе с руководством школой своему преемнику Ликону (Diog. L., V, 3, 62). Надо думать, что и последующие схолархи не оставляли заботы по сохранению и умножению библиотеки Ликейя.

Что касается внутреннего обихода перипатетиков, то, весьма вероятно, он строился по подобию Академии — совместные занятия и время от времени совместное же проведение праздничных церемоний (в частности, в честь тех же муз), что сопровождалось обычными в таких случаях коллективными застольями. О практике последних прямо свидетельствует упоминание в завещании Стратона об утвари, покрывалах и чашах для совместной трапезы (*τὸ συσσίτιον*), оставляемых им своему преемнику Ликону (Diog. L., V, 3, 62). Где именно жили слушатели Ликейя, сказать трудно. Наиболее близкие к схоларху ученики могли проживать вместе с ним в самом Ликее, но большая часть должна была сама искать себе пристанище в городе.

Между Ликеем и Академией были, конечно, не только сходства, но и отличия. К числу последних надо, по-видимому, отнести менее выражен-

ное почитание основоположника — Аристотеля, о культе которого, даже в такой не слишком выраженной форме, как это было у академиков по отношению к Платону, говорить не приходится. Зато к числу сходств надо добавить наличие также и в Ликее устава занятий и общежития, составленного самим основателем школы в подражание уставу Ксенократа. Между прочим, содержался в этих правилах и такой, не слишком понятный пункт, «чтобы каждые десять дней назначать (нового) начальника (ἄρχοντα)» (Diog. L., V, 1, 4). Разумеется, под этим последним нельзя понимать руководителя школы — схоларха, поскольку должность последнего обычно была пожизненной. Скорее всего речь шла о некоем сменяющемся помощнике схоларха, своего рода старосте, как именно вполне обоснованно и перевел греческий термин М. Л. Гаспаров.

Школа была собственностью и содержалась самим схолархом. Необходимые для этого средства составлялись, вероятно, за счет гонораров, получаемых мэтром за свое преподавание, а также благодаря пожертвованиям и дарениям различных меценатов. Аристотель, несомненно, получал щедрые вознаграждения за услуги, которые он оказывал македонским царям Филиппу и Александру. Феофраст получал поддержку от утвердившегося позднее в Македонии Кассандра (Diog. L., V, 2, 37) и его ставленника в Афинах Деметрия Фалерского, причем от последнего он получил в собственность какой-то сад (ἴδιον κήπον, *ibid.*, § 39). Под этим садом можно понимать тот самый участок в Ликее, где обосновалась школа перипатетиков (если держаться той точки зрения, что он не мог быть приобретен в собственность самим Аристотелем, коль скоро тот был метekom), или же, что нам самим кажется более вероятным, какой-то другой участок, который мог быть присоединен к первому, а мог остаться и отдельным именем Феофраста. Позднейшие схолархи также пользовались поддержкой знатных покровителей. Так, Стратон, бывший одно время наставником Птолемея II Филадельфа, получил от того 80 талантов (Diog. L., V, 3, 58), а Ликон пользовался попечением со стороны пергамских царей Эвмена I и Атталы I (*ibid.*, V, 4, 67).

Не подлежит никакому сомнению, что руководители школы в Ликее были богатыми или, по крайней мере, состоятельными людьми. Однако надо подчеркнуть, что, владея и распоряжаясь значительной собственностью, они всегда строго различали ликейский комплекс и прочее свое имение. Первый был как бы условным их владением, он всегда оставался своеобразным майоратом и переходил как целое от одного руководителя школы к другому, тогда как прочие владения могли завещаться схолархами в обычном порядке, т.е. по своему свободному усмотрению разным близким людям. Так, Феофраст, помимо Ликейя, который остается в общем владении его последователей, завещает Меланту и Панкреонту, сыновьям Леонта (судя по именам, своим сородичам) имение на родине, «до-

ма» (οἶχοι), т. е. в Эресе, а Каллину — имение в Стагире, и им же отдельно значительные суммы денег: первым двум — по таланту, а Каллину — 3000 драм (Diog. L., V, 2, 51. 52. 55. 56). Точно так же, помимо Ликея, Стратон завещает Лампириону и Аркесилаю (тоже, по-видимому, своим родичам) имение на родине, т. е. в Лампсаке (ibid., V, 3, 61). Позднее его преемник Ликон завещает своим братьям Астианакту и Ликону имение на родине, т. е. в Троаде, а имущество в городе (ἐν ἄστει, т. е. в самом городе Афинах, а никак не в Ликее) и на Эгине — тоже Ликону, но, по-видимому, другому, приходившемуся ему племянником (ibid., V, 4, 70).

Что касается самого Ликея, то его унаследование могло происходить по-разному. Школа могла быть передана схолархом своему преемнику по распоряжению, еще при жизни, или по завещанию. Так, Аристотель передал Ликей Феофрасту в связи с вынужденным своим отъездом из Афин в Халкиду (Diog. L., V, 2, 36), а Стратон оставил школу Ликону по завещанию (ibid., V, 3, 62). Иначе поступили Феофраст и Ликон, которые прямо не назначали себе преемников. Феофраст оставил комплекс Ликея в общее распоряжение своих друзей и учеников. «Сад и прогулочное место и все постройки при том саде, — пишет он в своем завещании, — отдаю тем из названных здесь друзей, которые пожелают и впредь там заниматься науками и философией <... >; и пусть они ничего себе не оттягивают и не присваивают, а располагают всем сообща, словно храмом (ὡς ἂν ἱερὸν κοινῇ κητήμενοις), и живут между собой по-домашнему дружно, по пристойности и справедливости. А быть в той общине (ἔστωσαν δὲ οἱ κοινωοῦντες) Гиппарху, Нелею, Стратону, Каллину, Демотиму, Демарату, Каллисфену, Меланту, Панкреонту, Никиппу» (ibid., V, 2, 53).

В этом завещательном распоряжении замечательно ясно выраженное восприятие философского содружества как своего рода религиозного сообщества. Однако содержащиеся здесь предупреждения насчет необходимости вести дружный образ жизни наводят на мысль, что не все было гладко в отношениях членов содружества в конце жизни Феофраста. О том же могут свидетельствовать и отказанные по завещанию особые дарения Нелею (книги) и Каллину (имение в Стагире и денежный подарок), по-видимому, особенно близким Феофрасту людям, ни одного из которых он, однако, не решил назначить своим преемником. Этим новым схолархом станет, очевидно, по воле большинства членов сообщества, Стратон, которого Феофраст хотя и упомянул в числе друзей — восприемников его дела, но не удостоил никакого особого пожалования.

В свою очередь, преемник Стратона Ликон, также оставляя Ликей в общее пользование друзей-философов, прямо предоставит решение вопроса о его преемнике их общей воле. «Прогулочное место, — пишет он в своем завещании, — оставляю тем из моих ближних (τῶν γυνώριμων), которые его примут <следует перечень, как и у Феофраста, из десяти лиц>»,

а они по усмотрению пусть назначат над школою (προσθησάσθωσαν δ' αὐτοί) того, кто сможет быть при работе долго и вести ее широко, остальные же ближние (οἱ λοιποὶ γινώσκοντες) будут ему содействовать из любви ко мне и к нашему общему крову» (Diog. L., V, 4, 70).

Мы видим, что при определении нового руководителя Ликей могли использоваться разные способы. В одних случаях это могла быть передача прежним сcholархом руководства над школой одному из своих последователей — прямо, что называется, из рук в руки, ввиду собственного вынужденного отхода от дел, как это было в случае с Аристотелем, или же по завещанию, как это сделал Стратон. В других случаях дело оставлялось на усмотрение учеников, которые после смерти старого сcholарха выбирали себе нового собственным голосованием. Делалось ли это с молчаливого согласия прежнего сcholарха (случай Феофраста) или же по его ясно выраженной воле (завещание Ликона), суть дела не менялась: нового сcholарха назначали посредством выборов. Но во всех случаях школа сохранялась как общественное целое, как ученое сообщество со всем необходимым для его деятельности материальным обеспечением (сюда относились земельный участок, различные строения и утварь, библиотека и штат слуг).

4. Сад Эпикура

Замечательную параллель платоновской и аристотелевской школам представляет еще одна ученая обитель, которая также располагалась в одной из афинских рощ и за которой по-преимуществу закрепилось название по такому ее местоположению — Сад (Κήλος). Ее основатель Эпикур (342—271 гг. до н. э.), подобно Платону, был афинянином знатного происхождения (по одной из версий он происходил из прославленного рода Филаидов, к которому, в частности, принадлежали знаменитые полководцы Мильтиад и Кимон). Однако семья, из которой вышел будущий философ, давно уже лишилась прежнего блеска, судя по тому, что отец Эпикура ради получения земельного надела должен был отправиться в афинскую колонию на Самосе, а позднее, когда афинские поселенцы были изгнаны оттуда (322 г. до н. э.), вынужден был, живя в изгнании в Колофоне, зарабатывать себе на жизнь трудом учителя. Впрочем, версия об учительстве отца Эпикура не слишком надежна и, может быть, специально избрета хулителями философа, которые и о нем самом распространяли ту же молву (см.: Diog. L., X, 2. 4. 8).

Как бы то ни было, Эпикур принадлежал к средней прослойке тогдашнего греческого общества, причем, в отличие от Аристотеля, у него не было даже сильных покровителей, которые могли бы помочь ему получить образование в престижной философской школе и утвердиться в жизни.

Хотя он рано обнаружил склонность к занятиям науками, мы ничего толком не знаем об его учителях, а сам он позднее положительно утверждал, что был в философии самоучкой (Diog. L., X, 13). Годы эфебии Эпикур провел в Афинах, где мог серьезно поправить свое образование, затем вернулся к родителям в Колофон, а спустя десять с небольшим лет открыл собственную философскую школу. Некоторое время он преподавал в Митилене и Лампсаке и обзавелся там большой группой учеников и друзей. В 306 г. до н. э. с частью этих верных последователей он перебрался в Афины, где после некоторого колебания ввиду существования там таких известных ученых центров, как Академия и Ликей, решился все-таки основать свою школу, которая довольно скоро обрела собственную известность.²⁵

Как личность Эпикура, так и его учение и школа отличаются своим своеобразным качеством. В них нет идеальной возвышенности Платона или глубокой научности Аристотеля, но зато они больше ориентированы на жизнь простого, хотя и достаточно образованного, человека — на жизнь, мы бы сказали, обычного интеллигента. Ядром философии Эпикура была его этика, т.е. учение о смысле жизни и принципах поведения человека. В этом плане Эпикур несомненно был близок главному направлению сократовской школы, причем именно скорее самого Сократа, чем его знаменитых продолжателей — Платона и Аристотеля. Как и Сократ, Эпикур видел смысл жизни человека в обретении им высшего блага, счастья, содержание которого раскрывалось им как свобода от всяческих невзгод, от физических страданий и душевных бурь, как достижение невозможной безмятежности (*ἀταραξία*) и разумного наслаждения радостями жизни (*ἡδονή*).

По последнему пункту очевидна еще большая близость Эпикура к основоположнику гедонизма, сократика Аристиппу. Однако концепция наслаждения у Эпикура отличалась большей разработанностью и утонченностью, поскольку он, в отличие от Аристиппа, признавал превосходство духовных наслаждений перед физическими, равно как и возможность достижения их не только в движении и действиях, ведущих к получению удовольствия в ощущениях, но и в статическом состоянии, в покое, исполненном мудрого созерцания.

В «Письме к Менекею» (одном из трех его аутентичных философских посланий, бережно сохраненных Диогеном Лаэртским) Эпикур так писал о наслаждении как главном смысле человеческой жизни: «Ведь все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как

²⁵Об Эпикуре, его учении и его школе см.: Виндельбанд В. История древней философии. С. 267–273; Шакир-Заде А. С. Эпикур. М., 1963; De Witt N. W. Epicurus and His Philosophy. Minneapolis, 1954; Rist J. M. Epicurus: An Introduction. Cambridge, 1972; Phillips R. Studien zu Epikur und den Epikureern. Hildesheim; Zurich; New York, 1983.

живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия; а когда не страдаем, то и нужды не чувствуешь. Поэтому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни; его мы познали как первое благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилom всякого блага» (Diog. L., X, 128–129).

Другая составная часть философии Эпикура, на которой обычно делает акцент материалистическая традиция, его физика, или учение о природе вещей (φύσις), отнюдь не имеет самодовлеющего значения. Она призвана объяснить людям смысл природных явлений, в том числе и небесных, атмосферных, для того, чтобы избавить их от страха перед непонятными внешними условиями жизни. В этом объяснении Эпикур держится естественнонаучной, материалистической точки зрения, развивая вслед за Демокритом учение о материальности мира, о том, что помимо вещей нет никаких особых, идеальных сущностей, а самые вещи являются сочетаниями мельчайших неделимых частиц-атомов, что все природные явления имеют естественную природу, понимание которой и избавляет человека от всех страхов.

Это вспомогательное назначение физики — не науки, которая особенно не интересует философа, а именно своего рода мировоззрения — особенно четко выражено в так называемых «Главных мыслях» Эпикура (собрании афористических высказываний, также сохраненном Диогеном Лаэртским): «Если бы нас не смущали подозрения, не имеют ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу. Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы» (Diog. L., X, 142–143).

Соответственно третьей частью философии Эпикура является его логика, или, как он сам ее называет, каноника, т. е. учение о познании, а еще точнее — о тех разумных критериях, которые позволяют правильно воспринимать данные наших ощущений. Ибо, согласно Эпикуру, единственным источником познания являются наши ощущения (αἰσθήσεις) и претерпевания (πάθη), но только разум (φρόνησις или λογισμός) дает возможность отделить истинные впечатления и мнения от ложных и таким образом пролагает путь к настоящему знанию.

В «Главных мыслях» философ так характеризует сложные перипетии процесса познания, отталкивающегося от очевидных впечатлений, данных нам в ощущениях: «Нужно держать в виду действительную цель жизни и

полную очевидность, по которой меряются мнения, — иначе все будет полно сомнения и беспорядка. Если ты оспариваешь все ощущения до единого, тебе не на что будет сослаться даже когда ты судишь, что такие-то из них ложны. Если ты попросту отбрасываешь какое-нибудь ощущение, не делая различия между мнением, еще ожидающим подтверждения, и тем, что уже дано тебе ощущением, претерпеванием и всяким образным броском мысли, то этим праздным мнением ты приведешь в беспорядок и все остальные чувства, так что останешься без всякого критерия. Если же ты, напротив, станешь без разбора утверждать и то, что еще ожидает подтверждения, и то, что не ожидает его, то и тут не избежишь ошибки, потому что так и останешься в сомнении при всяком суждении о том, что правильно и что неправильно» (Diog. L., X, 146–147).

Таким образом, если началом и основой познавательного процесса являются наши ощущения, то вынесение окончательного суждения делается посредством правильного отбора, с помощью разума, который объявляется величайшим из благ и даже более значимым, чем сама философия, поскольку он указывает путь не только постижения природы вещей, но и определения того, что важнее любой науки, — предпочтительного рода наслаждений, а следовательно, и настоящего счастья в жизни. «Начало же всего этого и величайшее из благ, — говорит Эпикур в “Письме к Менекею”, — есть разумение (*φρόνησις*); оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко, ведь все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них» (Diog. L., X, 132).

В целом сенсуалистическая концепция познания у Эпикура также восходит к Демокриту, но здесь более подчеркнута решающая роль разума как высшего критерия истины, а главное — весь этот вид логики имеет назначением предоставить человеку правильный ориентир в его обыденной жизни. Иными словами, как онтология, так и гносеология Эпикура вполне подчинена его этике, и все учение в целом предназначено служить человеку в его стремлении обрести вполне осязаемое счастье — свободу от страхов, физических страданий и душевных бурь, а по возможности и наслаждение жизнью.

Этот жизненный идеал Эпикура полностью соответствовал новым ориентациям и новым ценностям людей в эпоху эллинизма, когда гражданами греческих городов в полной мере ощущалась усталость от смут, ставших вечными спутницами полисной автономии, а с другой стороны, росло понимание их собственной беспомощности в водовороте грандиозных перемен, вызванных к жизни волею великих царей-завоевателей. На фоне этой переменчивости и неустойчивости понятно было желание всякого, наделенного сознанием собственной малости, отойти от чреватой

опасностями общественной жизни, по возможности обезопасить себя и своих близких от непосредственного внешнего окружения, «от соседей», и обрести счастье в общении друзей-единомышленников, вполне разделяющих разумное житейское правило: «сумей прожить незаметно» (λόδε βιώσας).

В «Главных мыслях» с предельной отчетливостью выражена мысль о целесообразности самоизоляции мудреца: «Кто лучше всего умеет устроиться против страха внешних обстоятельств, тот сделает, что можно, близким себе, а чего нельзя, то по крайней мере не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно. Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же — только с помощью покоя и удаления от толпы. Кто смог достичь полной безопасности от соседей, те, полагаясь на нее с уверенностью, живут друг с другом в наибольшем удовольствии и, насладившись самой полной близостью, не оплакивают, словно жалея, того, кто умирает раньше других» (Diog. L., X, 154. 143. 154).

Эта установка на жизнь узким кругом естественно приводит философа к заключению, что для мудрого человека высшая ценность в жизни — это дружба: «Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее — это обретение дружбы» (Diog. L., X, 148). Реализацией этой установки и стало для Эпикура и его последователей устройство в Афинах собственного философского очага — школы Сада. Участок с рощей был приобретен Эпикуром за 80 мин (Diog. L., X, 10), отложенных, по-видимому, из гонорара, полученного за годы преподавательской деятельности в Митилене и Лампсаке. О местоположении участка нам ничего не известно, но, по аналогии с платоновской Академией и аристотелевским Ликеем, можно думать, что он находился где-то в пригороде Афин. Школа была устроена в общем по тому же типу, что и школы академиков и перипатетиков, но обладала и собственными особыми чертами. О деталях можно судить по чрезвычайно подробному завещанию Эпикура, приводимому в его биографии Диогеном Лаэртским (X, 16–21).

Вероятно, как и у академиков и перипатетиков, приобретенный Эпикуром участок был посвящен музам и центром его было святилище этих богинь. Сам комплекс школы в завещании ее основателя именуется «сад и все, к нему принадлежащее» (ὁ κήπος καὶ τὰ προσόντα αὐτῷ), под каковыми принадлежностями могли пониматься не только святилище с алтарем, но и различные другие строения, предназначенные для жилья и занятий, включая, разумеется, и помещение для библиотеки. Что руководитель школы должен был располагать значительным книжным собранием, это очевидно; к тому же в завещании прямо упоминается о передаче Эпикуром своих книг, как и всей школы, своему преемнику Гермарху. Равным

образом не требует дополнительных объяснений и вопрос с обслугой. В конце завещания Эпикур дает распоряжение об отпуске на волю некоторых из своих рабов; надо думать, что часть их была занята в Саду.

Помимо Сада Эпикур владел еще домом (οἶκον) в городском деме Мелита, фешенебельном районе Афин, занимавшем пространство между Акрополем и Пниксом. Этот дом специальным распоряжением он оставляет под жилье (ἐνοικεῖν) своему преемнику — Гермарху и его товарищам по философии на все время, «покуда Гермарх (будет) жив». Таким образом, по крайней мере первое поколение учеников Эпикура могло располагать комфортабельным городским помещением для жилья, между тем как при жизни основателя школы это была его личная резиденция, а ученики обычно должны были искать себе другого пристанища в городе или довольствоваться скромным кровом Сада.

Вообще жизнь эпикурейского сообщества отличалась скромностью и неприхотливостью. «Кружки некрепкого вина было им вполне довольно, обычно же они пили воду», — цитирует Диоген Лаэртский одного из древних авторитетов, своего предшественника по избранному жанру, писателя I в. до н. э. Диокла Магнесийского (Diog. L., X, 11).

Быт эпикурейцев носил в принципе раздельный характер: и жили и столовались розно. Это с необходимостью следует из сохранения каждым из членов сообщества своего имущества. По свидетельству того же Диокла, «Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща (εἰς τὸ κοινὸν κατὰ τίθεσθαι τὰς οὐσίας), по Пифагорову слову, что у друзей все общее, — это означало бы недоверие, а кто не доверяет, тот не друг» (Diog. L., X, 11).

Однако, как и в других школах, где жизнь велась по тому же принципу, не было недостатка и в таких формах, которые объединяли слушателей в дружеское сообщество. Помимо объединения вокруг одного наставника и самих занятий одной из таких форм, и достаточно важной, был общий культ богинь-покровительниц, а затем и то религиозное почитание, которым была окружена память основателя школы, его родичей и наиболее близких соратников.

Замечательно, что культовому оформлению этого почитания содействовал сам Эпикур, который в своем завещании подробно перечисляет, на какие церемонии его прямые наследники должны будут давать необходимые средства: на жертвоприношения в память родителей и братьев завещателя, на ежегодное празднование дня рождения его самого, его братьев и одного из старых сотоварищей — Полиэна, а также на специальное ежегодное собрание (σύνοδος) всех членов философского содружества, проводимое в память опять-таки самого основателя школы и его наиболее близкого последователя и друга Метродора. Надо думать, что благодаря всем этим установлениям почитание основателя Сада его учениками и

последователями достигало уровня настоящего культа, а их объединение перерастало в подлинное религиозное сообщество — фиас.

Касаясь вопроса о существовании этого полуученого-полурелигиозного объединения, нельзя обойти стороной и особенности его состава. В основанную Эпикуром философскую общину входили люди самого различного происхождения и социального статуса: наряду с Эпикуром и его братьями Неоклом, Хэредемом и Аристокбулом, которые были афинянами, здесь были и многочисленные выходцы из других греческих городов, например из Митилены, откуда происходил преемник Эпикура Гермарх, но более всего из Лампсака, откуда вышли все прочие и самые близкие последователи основателя школы (Метродор и Полиэн, умершие раньше своего учителя, а также Леонтей, Колот и Идомей). С другой стороны, наряду со свободными к числу сотоварищей по философии (οἱ συμφιλοσοφοῦντες) относились и некоторые рабы, как, например, отпускаемый по завещательному распоряжению на свободу доверенный слуга Эпикура Мис (ср.: Diog. L., X, 3. 10. 21).

Как видим, в устройстве и жизни эпикурейского содружества просматриваются и некоторые особенные черты, но и много сходного, сближающего эпикурейцев с другими философскими школами, в особенности с перипатетиками. К числу таких сходных черт надо отнести и решение вопросов собственности и преемства в руководстве школой. Как и у перипатетиков, в первую очередь у Феофраста, мы видим в завещании Эпикура четкое различие имени и школы. Имя, т. е. совокупную собственность, он завещает своим реальным юридическим наследникам — двум особенно близким ему афинским гражданам Аминомаху и Тимократу. Однако этот завещательный дар обуславливается выполнением ряда условий, касающихся в первую очередь школы: наследники Эпикура обязаны предоставить весь комплекс Сада в распоряжение Гермарха, который волею завещателя прямо назначается следующим руководителем школы (ὁ ἡγεμὼν τῶν συμφιλοσοφοῦντων), а затем и всех преемников Гермарха для продолжения ими и их сотоварищами своих занятий философией.

В дальнейшем наследники собственности и руководители школы обязаны совместно заботиться о сохранении и поддержании в порядке комплекса Сада. Кроме того, наследники должны предоставить принадлежавший Эпикуру дом в Мелите для проживания тому же Гермарху и его товарищам. Они должны также предоставлять долю с доходов от имени на устройство всех тех памятных религиозных церемоний, которые установил завещатель. Наконец, они обязаны позаботиться о воспитании и устройстве судьбы детей Метродора и Полиэна, старших и уже умерших слушателей Эпикура. При этом два последних распоряжения, как относящихся к судьбе школы и связанных с нею людей, они должны выполнять с ведома оставляемого во главе школы Гермарха. Более того, они обязаны

«поставить Гермарха блюстителем доходов (χούριον τῶν προσόδων) рядом с собою», дабы никакие финансовые решения не принимались без нового руководителя Сада.

Вырисовывающийся здесь перед нами облик главы древней философской школы чрезвычайно интересен. Мы видим его выступающим в двух ипостасях: с одной стороны, в качестве собственника обустроенного и содержавшегося им на свои средства заповедного научного комплекса, а с другой — в качестве ученого руководителя, кровно заинтересованного в продолжении начатого им научного дела. Это заставляет нас вспомнить о своеобразии античного мира, где высокий уровень культуры был достигнут без прямого участия государства, усилиями самого гражданского общества (которое, впрочем, в принципе и совпадало с тем же государством), и где, при отсутствии государственной поддержки высшего образования и фундаментальной науки, успехи в этих областях были обусловлены всецело усилиями и средствами частных лиц.

Возвращаясь к теме, которая нас особенно интересует, отметим, что из всех рассмотренных выше примеров отчетливо проступает главная черта высших философских школ в античной Греции — их качество полусветского — полурелигиозного сообщества, объединявшего людей исключительно по сопричастности их к общему духовному интересу и занятию, при полном (или почти полном) безразличии к их гражданской, государственной принадлежности.

В основанной в Афинах метеком — этим античным гражданином мира — Аристотелем философской школе перипатетиков это особенно бросается в глаза. Ни один из первых руководителей этой школы не был афинянином: Аристотель происходил из Стагира, Феофраст — из Эреса, Стратон — из Лампсака, Ликон — из Александрии в Троаде. Точно так же и остальная масса слушателей как в аристотелевском Ликее, так и в эпикуровском Саду являла собой пестрое смешение выходцев из самых различных городов и слоев населения, для которых при отсутствии общей государственной и социальной принадлежности естественным объединяющим началом было братство по духу.

В античном мире, который всегда более или менее оставался миром городов-государств, миром городских гражданских общин, последователи Аристотеля или Эпикура, объединенные в соответствующие школы, не были даже крупницей гражданской корпорации. При полной своей гетерогенности они были всего лишь друзьями, совместно занимающимися наукой и философией (οἱ φίλοι οἱ συσχολάζοντες καὶ συμφιλοσοφοῦντες). Это совместное занятие, подкрепленное общим культом и (до некоторой степени) общим бытом, делало их близкими, *знакомцами* (οἱ γνῶριμοί), и спланивало в особое социальное единство, возвышавшееся над традиционным городским гражданством.